

Año 10, vol. 29, septiembre-diciembre, 2003

DIMENSIÓN

ANTROPOLÓGICA



- ◆ *¿Existió una economía del templo? Evidencias arqueológicas de la producción artesanal en Tula*
- ◆ *Historia de la elaboración de un sistema gráfico para la lengua otomí en época colonial*
- ◆ *La teoría de los cuerpos intermedios y la derecha tradicionalista mexicana*
- ◆ *Remedios y Guadalupe*

DIMENSIÓN **N** ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Director General Sergio Raúl Arroyo
Director General de la Revista Arturo Soberón Mora

Secretario Técnico Moisés Rosas
Consejo Editorial Susana Cuevas

Secretario Administrativo Luis Armando Haza Remus
Isabel Lagarriga Attias
Sergio Bogard Sierra
Fernando López Aguilar
Eyra Cárdenas Barahona

Coordinadora Nacional de Antropología Gloria Artís Mercadet
Margarita Nolasco Armas
Delia Salazar Anaya
Susan Kellogg (EUA)

Coordinador Nacional de Difusión Gerardo Jaramillo Herrera
María Eugenia Peña Reyes
Quetzil Castañeda (EUA)
Mario Pérez Campa

Directora de Publicaciones Berenice Vadillo y Velasco
José Antonio Machuca
Josefina Ramírez Velázquez

Producción editorial Benigno Casas
Colaboradora (secretaria) Virginia Ramírez

Edición Zazil Sandoval y Gustavo F. Guzmán
Consejo de Asesores Gilberto Giménez Montiel
Juan M. Lope Blanch
Alfredo López Austin
Álvaro Matute Aguirre

Diseño de portada Javier Curiel
Eduardo Menéndez Spina
Arturo Romano Pacheco

Foto de cubierta:
Cannon Bernáldez
De la serie *Diario*, 1999

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

Dimensión Antropológica invita a los investigadores en antropología, historia y ciencias afines de todas las instituciones a colaborar con artículos originales resultado de investigaciones recientes, ensayos teóricos, noticias y reseñas bibliográficas. Igualmente se recibirán cartas a la Dirección polemizando con algún autor.

Las colaboraciones se enviarán a la dirección de la revista, o a través de algún miembro del Consejo Editorial. La revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo a dos dictaminadores, y a un tercero en caso de discrepancia. En caso de que los dictaminadores consideren indispensables algunas modificaciones o correcciones al trabajo, el Consejo Editorial proporcionará copia anónima de los dictámenes a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes. Los dictámenes de los trabajos no aceptados serán enviados al autor a solicitud expresa, en el entendido de que éstos son inapelables.

Requisitos para la presentación de originales

1. Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de entre 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y las noticias de 2. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, a doble espacio, escritas por una sola cara.
2. Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
3. En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
4. Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
5. Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
6. Para elaborar las notas al pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - a) nombres y apellidos del autor,
 - b) título del libro, subrayado,
 - c) nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - d) total de volúmenes o tomos,
 - e) número de edición, en caso de no ser la primera,
 - f) lugar de edición,
 - g) editorial,
 - h) colección o serie, entre paréntesis,
 - i) año de publicación,
 - j) volumen, tomo y páginas,
 - k) inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
7. En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
 - a) nombres y apellidos del autor,
 - b) título del artículo, entre comillas y sin subrayar,
 - c) nombre de la publicación, subrayado,
 - d) volumen y/o número de la misma,
 - e) lugar,
 - f) fecha,
 - g) páginas.
8. En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila.

En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste, se colocará una línea de dos centímetros más coma, y en seguida los otros elementos.

9. Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

op. cit. = obra citada, *ibidem.* = misma obra, diferente página, *idem.* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t o tt. = tomo o tomos, vol., vols = volumen o volúmenes, trad. = traductor, cf. = compárese, *et al.* = y otros.

10. Foliaría continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
11. Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
12. Teléfono y correo electrónico para localizar al responsable de la obra.
13. Deberán enviarse 3 copias del texto y, de ser posible, el disquete correspondiente.
14. No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, etcétera, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

Requisitos para la presentación de originales en disquete

- Programas sugeridos: Write o Word 6 para Windows.
- Los dibujos o esquemas se elaborarán con tinta china sobre papel albanene. En el caso de fotografías, diapositivas u otro material gráfico, se sugiere entregar los originales o bien usar un escaner para ampliar las imágenes a tamaño carta y digitalizarlas a 300 dpi.
- Imágenes en mapa de bits (TIF, BMP).
- Es indispensable adjuntar una copia impresa en papel.

Revisión de originales por parte del (los) autor(es)

Toda corrección de los manuscritos que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

CORRESPONDENCIA: Paseo de la Reforma y Gandhi s/n, 1er. piso, Deleg. Miguel Hidalgo, CP 11560, México, D.F. Tels.: 5553 05 27 y 5553 62 66 ext. 240 Fax: 5208 72 82. dimension_ant.dl.cnan@inah.gov.mx www.inah.gov.mx

D.R. INAH, 2004

Revista *Dimensión Antropológica*, año 10, vol. 29, septiembre/diciembre, 2003. Impresa en los Talleres Gráficos del INAH, Av. Tláhuac 3428, Culhuacán, CP 09840, México, D.F. Distribuida por la Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Frontera 53, San Ángel, CP 01000, México, D.F.

Certificado de licitud de título núm. 9604 y Certificado de licitud de contenido núm. 6697, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Certificado de Reserva de derechos al uso exclusivo, Reserva: 04-1998-100119073500-102.

ISSN 1405-776X

Hecho en México

Índice

¿Existió una economía del templo? Evidencias arqueológicas de la producción artesanal en Tula MIGUEL GUEVARA CHUMACERO	7
Historia de la elaboración de un sistema gráfico para la lengua otomí en época colonial KLAUS ZIMMERMANN	33
La teoría de los cuerpos intermedios y la derecha tradicionalista mexicana JOSÉ LUIS ESPÍNDOLA CASTRO	61
Debate	
Remedios y Guadalupe RODRIGO MARTÍNEZ BARACS	87
Reseñas	
EDUARDO FLORES CLAIR <i>El Banco de Avío Minero novohispano. Crédito, finanzas y deudores</i> MARIO CAMARENA OCAMPO	129
EMETERIO PAYÁ VALERA <i>Los niños españoles de Morelia. El exilio infantil en México</i> DOLORES PLA BRUGAT	133

¿Existió una economía del templo? Evidencias arqueológicas de la producción artesanal en Tula

MIGUEL GUEVARA CHUMACERO*

*De ahora en adelante seré yo
quien describa las ciudades —había dicho el Kan.
Tú en tus viajes verificarás si existen.*

Italo Calvino, *Las Ciudades Invisibles*

Tula fue uno de los asentamientos urbanos más importantes del Altiplano Central. El área más conocida de esta antigua ciudad es sin duda la gran plaza principal de Tula Grande, formada por profundas plataformas artificiales sobre las que se construyeron un conjunto de plazas, juegos de pelota, edificios administrativos, palacios y grandes pirámides. De las estructuras piramidales más notables destaca el Edificio B, que está compuesto de varios cuerpos escalonados, decorados por lápidas esculpidas, y que soporta las enormes cariatídes conocidas como atlantes.

Sin embargo, sabemos que más allá de Tula Grande la ciudad tolteca se extendía por cerca de 16 km² compuesta por cientos de conjuntos habitacionales que estaban agrupados en barrios, los cuales se comunicaban entre sí a través de complejas redes de angostas calles. Bien lo señala Mastache¹ cuando apunta que a

* Maestría de Arqueología ENAH-INAH. grial@hotmail.com.

¹ Guadalupe Mastache, "Tula", 1994, p. 24.

pesar de que Tula estaba conformada en su mayor parte por este mosaico doméstico, aún contamos con escasos datos sobre la extensión y función de los barrios toltecas. En la actualidad los datos para inferir la organización social y el modo de vida dentro de los barrios, proviene de tan sólo 18 conjuntos habitacionales excavados hasta este momento (Figura 1).

Lo que sí sabemos es que tal mosaico doméstico era principalmente definido a partir de la especialización artesanal que desarrollaban sus habitantes. Ciertamente, en estos conjuntos hay evidencia de especialización artesanal ampliamente diversificada. Otra

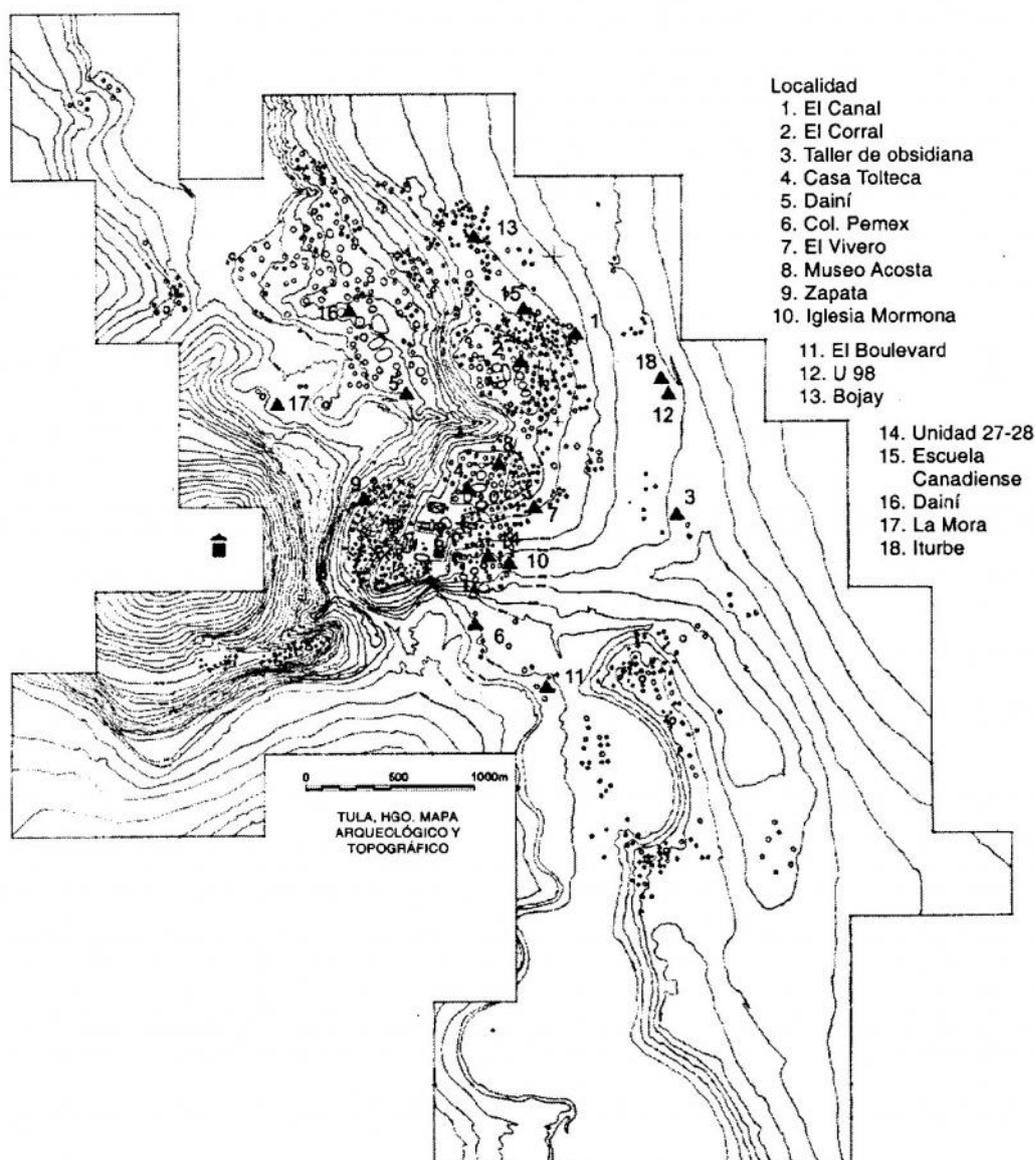


Figura 1. Conjuntos domésticos excavados en Tula (redibujado de Yadeun, 1975).

característica sobresaliente de los barrios era que contaban con sus propios templos, mediante los cuales se piensa que el Estado establecía una autoridad y control en varios ámbitos de la vida urbana, lo cual hace de sumo interés el estudio de la estructuración de los barrios no sólo para entender la organización social sino también la economía de la antigua urbe de Tula.

Como Marco Polo, en este escrito seguiremos la ordenanza del Kan para explorar la organización productiva de la urbe de Tula, con la finalidad de determinar el grado de centralización y de coordinación que el Estado tenía sobre las actividades artesanales y saber así, si efectivamente existió una economía del templo en la capital de los toltecas.

Modelos de producción artesanal

Brumfiel y Earle² han reconocido tres modelos que engloban las distintas tendencias existentes en los estudios sobre especialización artesanal en las primeras sociedades complejas. Uno de éstos es el llamado *modelo adaptativo*, el cual ha tenido una notable influencia en la arqueología mexicana. Este modelo se formuló tras el análisis del caso mesopotámico que está caracterizado por una distribución diferencial de los recursos lo cual propiciaría un principio de especialización intercomunal, con lo cual surge la necesidad de la aparición de una organización que controle la producción y la redistribución.³ La perspectiva adaptativa ve la especialización y el intercambio como parte de una economía basada en el sistema redistributivo. En una economía de redistribución gran parte del excedente sería canalizada hacia una institución central que en los inicios de este sistema en Mesopotamia correspondió al templo.

En nuestro caso someteremos a contrastación el *modelo adaptativo* con la finalidad de determinar si la producción artesanal en Tula estuvo o no bajo el control directo del Estado. Necesariamente esta reflexión debe conducirnos a precisar cuáles son las dimensiones de la especialización dentro de las primeras formas urbanas.

² Elizabeth Brumfiel y Timothy K. Earle, "Specialization, exchange and complex societies: an introduction", 1987, p. 3.

³ Frank Hole, "Investigating the origins of Mesopotamian civilization", 1974, p. 280.

Las dimensiones de la especialización

Escala de la producción

Uno de los principales factores de variación en la producción artesanal es la escala de la producción. Sinopoli⁴ reconoce tres modos de organización productiva: la *producción administrada*, la *producción especializada o centralizada* y la *producción no centralizada*.

Para Sinopoli, la *producción administrada* es aquella en la que se establece una regulación directa por parte de un grupo o por las instituciones que están controladas por el Estado, y donde los productores artesanales por lo común son especialistas agregados. Esto es, los especialistas se encuentran ligados espacial y económicamente a las instituciones que controlan la producción de los bienes.

La *producción especializada o centralizada*, por otro lado, se refiere a la producción a gran escala y espacialmente segregada, compuesta por especialistas que trabajan en talleres independientes, donde el Estado interviene sólo de manera indirecta, principalmente a través de la inspección, la vigilancia y mediante el cobro de impuestos.

Finalmente, la *producción no centralizada* consiste de una producción especializada a pequeña escala de una gran variedad de bienes que se realiza en lugares más dispersos ubicados predominantemente en contextos domésticos.

Especialistas independientes y dependientes

De acuerdo con Brumfiel y Earle⁵ hay dos tipos de especialistas acorde a su afiliación, se trata de los *especialistas independientes* y *dependientes*.

Los *especialistas independientes*, nos dicen estos autores, producen bienes o servicios para una demanda no específica, una multitud o amplio sector de la población que varía de acuerdo con las condiciones económicas, sociales y políticas. En contraste, los *especialistas dependientes* producen bienes o servicios para un patrón, típicamente una elite social o una institución central. Estos

⁴ Carla Sinopoli, "The organization of craft production at Vijayanagara, South Indian", 1988, p. 581.

⁵ Elizabeth Brumfiel y Timothy K. Earle, *op. cit.*, 1987, p. 5.

especialistas son contratados por los patrones quienes suplen a los especialistas de sus necesidades básicas.

Los *especialistas dependientes* están involucrados en la manufactura de artefactos de riqueza y la provisión de servicios institucionales. Esta especialización se desarrolla en cerrada asociación con los grupos gobernantes, además de las instituciones como medio directo de mantener y controlar esta producción económica.⁶ Por lo común, los *especialistas dependientes* poseen una *especialización agregada*, que consiste en trabajo de tiempo completo en el cual se producen los bienes y servicios estratégicos para los grupos de gobierno o las instituciones rectoras.

Bienes de subsistencia y de riqueza

Otro factor de variación en la especialización, es el tipo de bienes producidos e intercambiados. Por este motivo, Brumfiel y Earle⁷ han visto la necesidad de distinguir entre dos clases de bienes, los de subsistencia y los de riqueza.

Los *bienes de subsistencia* incluyen alimento, medicamento y protección usada para las necesidades básicas de la unidad doméstica. Por su parte, los *bienes de riqueza* envuelven un valor al ser usados en exhibiciones, intercambios y rituales, se tratan de productos de subsistencia altamente deseados y raros.

Estas investigaciones han reconocido la relevante importancia que tuvo la riqueza en términos políticos, derivada de su papel para validar el estatus social. El control de los bienes de riqueza incluía la manipulación en la producción especializada de estos bienes, su intercambio y consumo, lo cual fue una de las estrategias centrales que sirvieron a los grupos gobernantes como herramientas para extender su poder político.

Gran parte de la producción especializada de estos bienes se dirigía principalmente a la elaboración de artículos y adornos personales que no sólo eran exhibidos como símbolos de estatus, sino que servían como importantes marcadores de identidad social, que funcionaban como códigos con mensajes simbólicos de estatus social, jerarquía y alianzas.⁸

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibidem*, p. 4.

⁸ Elizabeth Brumfiel, "Ethnic groups and political development in ancient Mexico", 1994.

La especialización artesanal en Tula

Producción de obsidiana

No obstante que en la ciudad y en algunos asentamientos de la región de Tula se ha reportado amplia evidencia de producción artesanal especializada,⁹ con la excepción de algunos talleres de trabajo de obsidiana y otro taller de cerámica, ninguna otra zona de producción artesanal había sido excavada hasta el momento, motivo por el cual en este apartado me enfocaré en lo que se conoce de estos dos procesos productivos.

Durante la década de los años setenta se llevaron a cabo investigaciones en Tula tanto por el INAH como por la Universidad de Missouri. Un dato importante que aportaron ambos proyectos fue la existencia de una concentración de obsidiana en superficie que cubría una gran extensión en la parte oriente del sitio. Investigadores de ambos proyectos creen que la concentración en esta área del sitio delimita una zona de talleres dentro de la ciudad (Figura 2).

Pastrana, en un recorrido más detallado de una parte de la concentración, notó que ésta incluye grandes cantidades de lascas, así como desecho de trabajo de obsidiana.¹⁰

Posteriormente la Universidad de Tulane efectuó excavaciones en una de estas zonas con concentraciones de obsidiana.¹¹ La excavación reveló un taller que se dedicaba exclusivamente a la industria de núcleo/navaja, a través del uso casi exclusivo de la técnica de presión para la fabricación de núcleos prismáticos. El complejo excavado estaba constituido por un conjunto de varias áreas de actividad que incluía una zona habitacional, sitios de trabajo de obsidiana y basureros.¹² La presencia de estructuras residenciales y la mezcla de basura doméstica con desechos del trabajo de obsidiana, indica que la labor artesanal de la obsidiana se llevó a cabo en un ambiente residencial.¹³

⁹ Para un resumen véase Guadalupe Mastache y Robert H. Cobean, "Tula", 1985, p. 291.

¹⁰ Alejandro Pastrana, "Producción de instrumentos de obsidiana. División del trabajo (Proyecto Tula)", 1990, p. 250.

¹¹ Dan Healan, "Informe preliminar de las investigaciones en Tula, Hidalgo, por la Universidad de Tulane 1980-1981", 1990.

¹² *Ibidem*, p. 327.

¹³ *Ibidem*, p. 318.

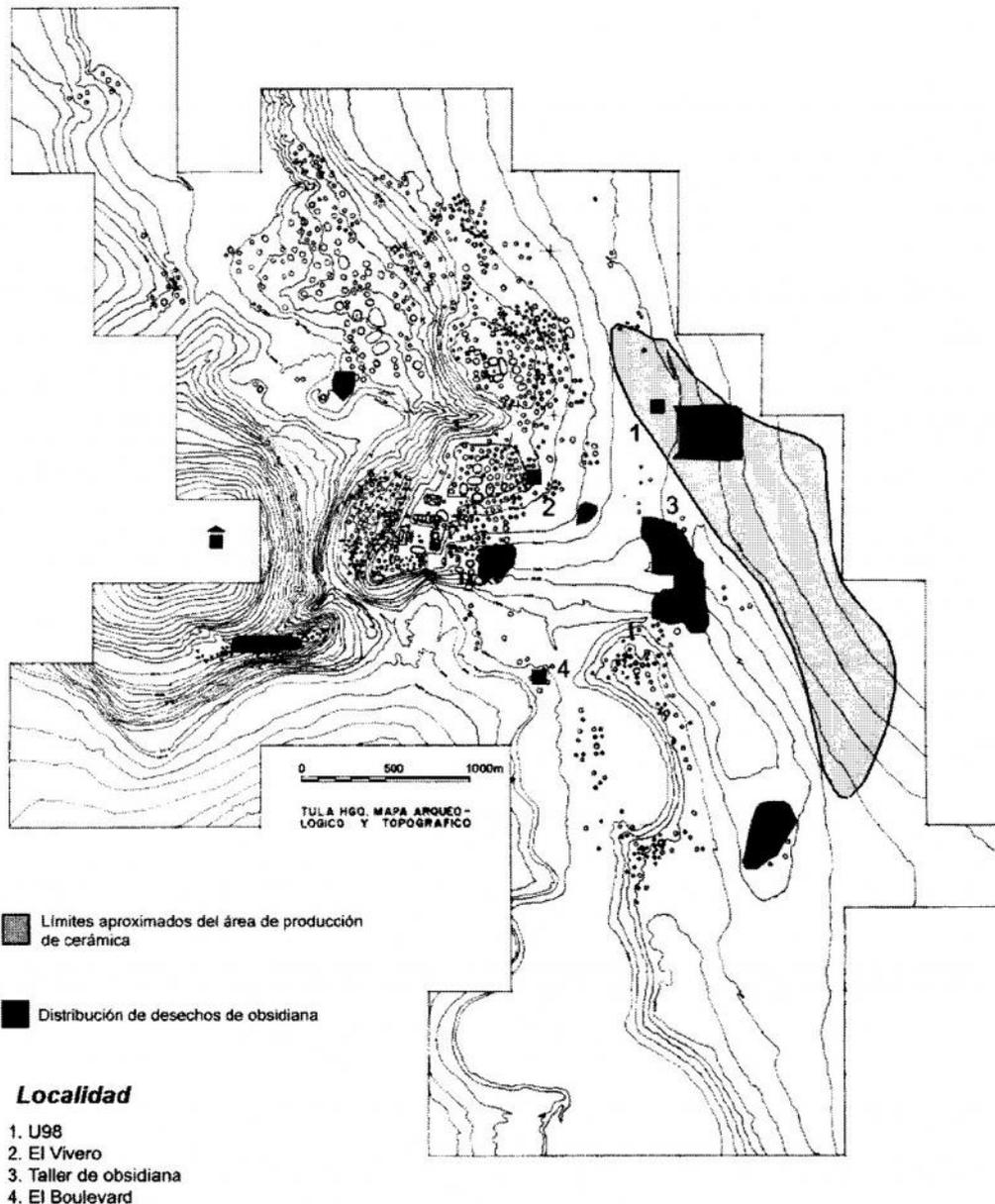


Figura 2. Distribución de desechos de obsidiana y cerámica en el sitio de Tula, Hgo., con la ubicación de las localidades y talleres excavados.

Dentro de los trabajos de salvamento y rescate arqueológico llevados a cabo por el INAH en 1980-1981 se excavó la localidad conocida como El Vivero, la cual consiste de un conjunto habitacional asociado a la producción de artefactos líticos, particularmente se identificaron áreas de manufactura vinculadas a zonas de carácter doméstico donde se registraron varias etapas de manufactura para la obtención de navajas prismáticas, así como algunos productos

derivados tales como excéntricos.¹⁴ En el taller de El Vivero, una parte de la producción de los instrumentos de obsidiana además de encaminarse al comercio o intercambio, fue destinada para el consumo de la propia unidad doméstica, lo que puede relacionarse con lo que Clark¹⁵ llamó un *taller de utilización*, en el cual la producción está destinada exclusivamente para el autoconsumo. Este caso contrasta con el taller de El Salitre, donde nos encontramos frente a un *taller de producción* en el cual los productos fueron destinados extensivamente a una demanda específica más allá de la escala de autoconsumo.

Por los estudios de elementos traza y los análisis macroscópicos sabemos que cerca del 83 por ciento de la obsidiana de Tula provenía del yacimiento de Cruz del Milagro, en tanto el resto procedía de Zinapécuaro y Otumba.¹⁶ Los estudios de los talleres de obsidiana en Tula han revelado que la materia prima de estos yacimientos no llegó a Tula directamente de los yacimientos, sino que se proveía a la urbe de preformas de núcleos para navajas, a través de la existencia de talleres periféricos a la ciudad.¹⁷

Producción de cerámica

Al sureste del área urbana de Tula, los reconocimientos de superficie a cargo de Mastache y Crespo,¹⁸ identificaron los límites de un área de producción de cerámica. Esta zona abarca una extensión aproximada de 1.5 km² en la cual se detectaron concentraciones irregulares de tiestos quemados y torcidos, así como desperdicios de arcilla cocida (ver Figura 2). Como parte de un proyecto de rescate arqueológico a cargo del Centro INAH, Hidalgo, fue excavada dentro de esta área una zona de producción de cerámica (denominada U 98), en asociación a estructuras habitacionales de la fase Tollan.¹⁹ Este taller de cerámica estuvo especializado en la producción

¹⁴ Enrique Fernández, "La producción de artefactos líticos en Tula, Hidalgo", 1994.

¹⁵ John Clark, "Hacia una definición de talleres", 1989, pp. 213-217.

¹⁶ Alejandro Pastrana y Enrique Fernández, "Los estudios líticos en Tula, Hidalgo: Una revisión", 1990, p. 599.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Guadalupe Mastache y Ana Ma. Crespo, "La ocupación prehispánica en el área de Tula", 1974.

¹⁹ Carlos Hernández *et al.*, "Un taller de alfareros en la antigua ciudad de Tula", 1999.

de loza de servicio, en especial platos y cajetes, lo cual podría indicar que habría una especialización de las diversas clases de cerámica en otros sectores de los talleres.²⁰ La asociación de las casas con las zonas de producción nos indican que las actividades relacionadas a la preparación de cerámica se llevaron a cabo en áreas muy próximas a las unidades habitacionales, de forma análoga a los talleres de obsidiana.

Las actividades del conjunto habitacional de El Boulevard

A partir de un rescate arqueológico realizado en 1996,²¹ pudimos llevar a cabo investigaciones en el sector suroeste del asentamiento urbano de Tula que aportaron nuevos datos sobre la actividad artesanal dentro del área urbana. El conjunto habitacional, conocido como la localidad de El Boulevard, se ubica al pie de la ladera oeste del cerro de El Cielito. Se encuentra delimitado al oeste por el cauce del río Tula, en tanto que hacia el norte se localiza la zona de El Salitre. El conjunto habitacional estuvo agrupado en lo que se ha designado como "grupo de casas", que consiste de un conjunto de tres o más casas alrededor de un patio central (Figura 3).

El inicio de la edificación debió comenzar cuando menos durante la fase Tollan temprano (850-950 d.C.), ya que materiales cerámicos pertenecientes a esta fase fueron recuperados como parte de las obras de relleno y de las plataformas de las estructuras habitacionales, así como de la primera época de construcción arquitectónica. Durante la fase Tollan tardío (950-1200 d.C.) se documentaron varios periodos de construcción arquitectónica, ampliación y remodelación de las estructuras, así como el primer momento de abandono de los edificios.²²

La información que empleamos aquí se enfoca exclusivamente a la recuperada en la segunda época constructiva que ubicamos tentativamente en la fase Tollan tardío (Figura 4). Para este momento El Boulevard se componía de evidencias arquitectónicas de un

²⁰ *Ibidem*, p. 81.

²¹ El rescate fue llevado a cabo por el Centro INAH Hidalgo, y estuvo coordinado por el arqueólogo Osvaldo Sterpone.

²² Miguel Guevara, "Buscando el origen del estado Tollan. La formación de organizaciones estatales secundarias", 2003.

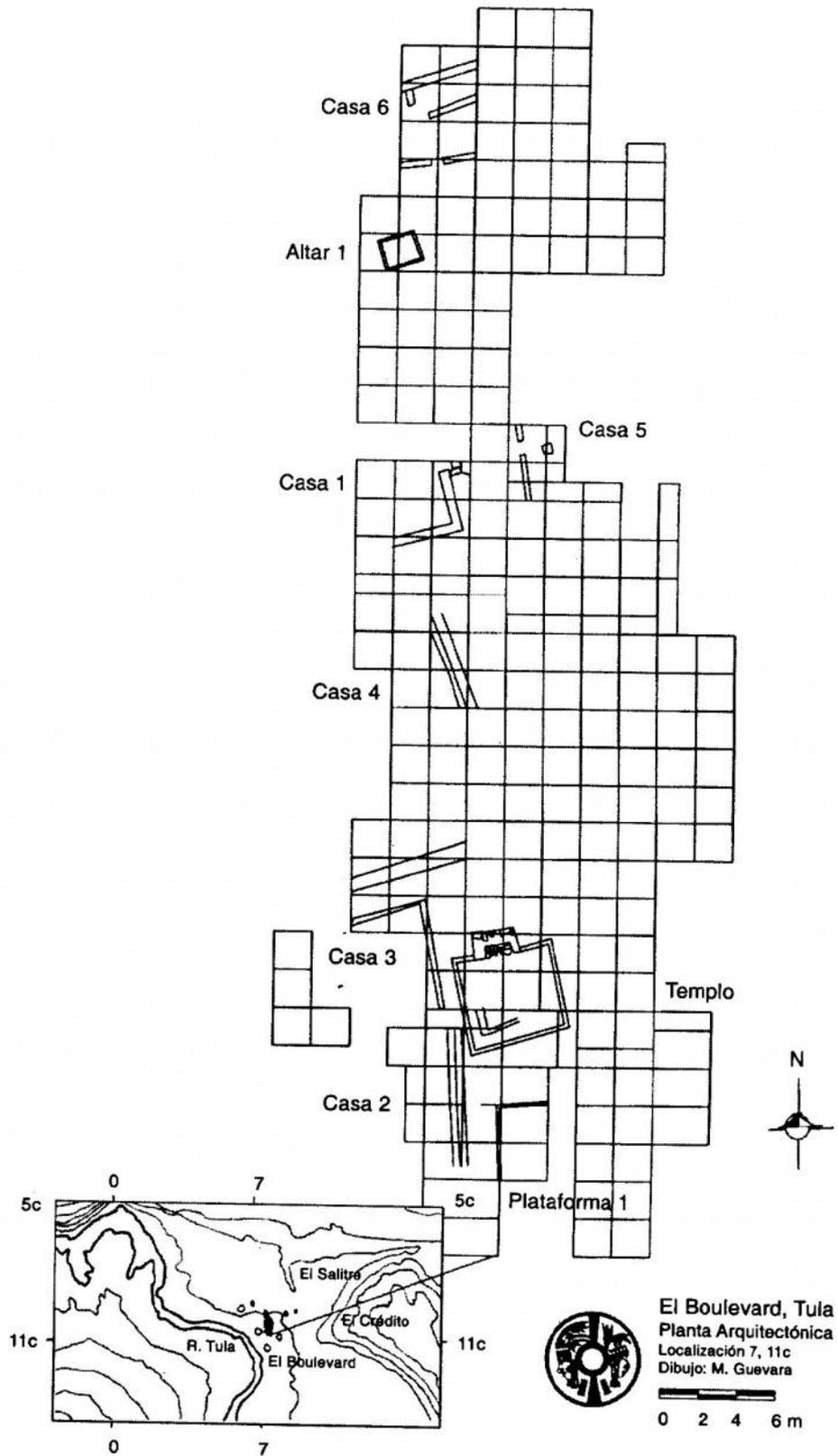


Figura 3. Ubicación y plano arquitectónico de El Boulevard, Tula.



Figura 4. El conjunto habitacional de El Boulevard, Tula durante la excavación.

conjunto habitacional tolteca, donde pudimos llevar a cabo investigaciones que nos permitieron identificar las siguientes actividades productivas.

Actividades de producción

Contamos con dos procesos relacionados con la producción. El primero se refiere a los procesos de preparación de alimentos. Al norte, pero como parte de la primera época constructiva del conjunto, se detectaron once hornos que fueron parte de áreas de actividad de producción de alimentos. Estos hornos se asociaron directamente al exterior de las casas y se ubicaron en áreas abiertas tales como patios o pasillos. Consisten de horadaciones en la tierra de forma circular, que por la exposición al calor daban la apariencia de barro cocido y poseían una abertura de entre 50 y 80 cm en la parte superior. En su interior y junto a la boca del horno había abundante ceniza y carbón, así como restos carbonizados de espigas y pencas de maguey.

Etnográficamente Hernández²³ ha reconocido dos tipos de hornos para barbacoa, el vertical que puede tener un diámetro de 60 cm y una profundidad de 1m, y el horizontal, que presenta un hoyo de 1.50 m de diámetro por 80 cm de profundidad. Las características de los hornos excavados recuerdan a aquellos hornos verticales para actividades de cocción de alimentos con la técnica de la barbacoa, muy similares a aquellos excavados por Manzanilla en el sitio de Cuanalan, aunque en este caso parece tratarse de hornos de barbacoa horizontales.²⁴ De igual manera, las dimensiones y características de los hornos excavados en El Boulevard tienen correspondencia con aquellos que actualmente se utilizan en el Valle del Mezquital para la preparación del quiote asado del maguey.²⁵

Hernández ha señalado que la técnica de construcción de un horno depende de si la producción es continua o discontinua.²⁶ En

²³ Jesús Hernández, "El uso de los hornos asociados a las unidades habitacionales del Formativo Terminal (300 a.C. a 100 d.C.) del sitio Nativitas, Tlaxcala. Un estudio arqueológico", 2002, p. 65.

²⁴ Linda Manzanilla, "El sitio de Cuanalan en el marco de las comunidades pre-urbanas del valle de Teotihuacan", 1985, p. 158.

²⁵ Jesús Hernández, *op. cit.*, 2002, p. 64; Samuel Rangel, "Etnobotánica de los agaves del Valle del Mezquital", 1987, p. 115.

²⁶ Jesús Hernández, *op. cit.*, 2002, p. 60.

el primer caso, la utilización de los hornos era mayor por lo cual son revestidos con un recubrimiento de piedras. En el caso de los hornos documentados durante la excavación, fueron de uso discontinuo ya que se trataba de simples oquedades tronco-cónicas que no presentaban ningún recubrimiento, lo que nos señala una utilización menos prolongada o un empleo discontinuo de los hornos. La gran abundancia y concentración de hornos para actividades de preparación de alimentos nos habla de la relevancia y la especialización de este sector del conjunto como una zona importante de producción de alimentos, quizás análoga a las cocinas comunales reportadas en otras áreas de Mesoamérica.²⁷

El segundo proceso de producción se refiere a la manufactura de bienes artesanales. Entre los procesos de trabajo concretos con que contamos se encuentra el asociado a la presencia de restos minerales que sirvieron como pigmentos. Se reconoció pigmentación roja, amarilla y azul que se ha identificado como hematita y óxidos de fierro, muy seguramente usados para teñido y pintado de algunos materiales arqueológicos no reconocidos en nuestra área de investigación, aunque en una de las unidades de excavación se apreció un cajete del tipo Manuelito café en proceso de ser pintados sus soportes por medio de pigmento rojo.

Sin embargo, la principal actividad artesanal de este conjunto habitacional, inferido por su cuantioso volumen y amplia representación en la mayor parte de los contextos excavados, es la producción de ornamentos de concha. Contamos con desperdicios y artefactos en todas las fases de manufactura de objetos de concha como pendientes o cuentas. La relevancia de este hallazgo se encuentra en que a pesar de que se tenía evidencia de la tradición de trabajo de concha entre los toltecas, es el primer taller de producción de concha excavado hasta el momento en Tula.

La materia prima utilizada para la manufactura de los objetos fue casi exclusivamente de la especie *Oliva scripta*. Esta especie tiene una amplia distribución, aunque es muy probable que provengan del Golfo de México y resulta la especie más representada en los materiales de concha recuperados en la excavación. La mayor parte de los objetos de concha producidos fueron de carácter ornamental, en especial pendientes, los cuales se elaboraron cortando el ápex

²⁷ Edgar Gutiérrez, "Una sociedad cacical agrícola: El sitio arqueológico de Kaminaljuyú/San Jorge, Guatemala", 1990.

mediante la técnica cilíndrica. La alta concentración de materiales ornamentales de concha en diferentes fases de manufactura que se registraron en la mayoría de las casas del conjunto habitacional nos sugiere que la existencia de especialización artesanal de estos artefactos fue una de las principales actividades económicas de los miembros del grupo residencial.

Los ornamentos de concha elaborados en El Boulevard debieron funcionar como bienes de riqueza, debido a que los pendientes fueron artículos de vestimenta y adorno personal. En los códices mesoamericanos hay varias representaciones de ornamentos elaborados con conchas del género *Oliva*, por ejemplo en la lámina LXVIII, f 67r., del *Códice Mendocino* se aprecia un traje de guerrero en cuyo atuendo es incorporado un collar de *Oliva*. Los atuendos de guerreros expresaban la posición de sus portadores y tal como habíamos discutido, estos elementos de atuendo sirvieron como importantes marcadores de identidad social, debido a que permitían distinguir a los nobles del resto de la población o a los gobernantes de los señores sujetos. Es decir que los productos artesanales de riqueza eran marcadores de estatus social. En Tula, Robert Coe localizó una ofrenda en el patio de la sala 2 del Palacio Quemado. Parte de esta ofrenda consistía de una prenda ceremonial y ornamental realizada con miles de conchas de diversas especies, que se conoce como la coraza de Tula. Las conchas con las que se confeccionó el chaleco son principalmente conchas rojas y moradas de las especies *Spondylus princeps* y *calcifer*, que provienen del Pacífico. En la parte inferior de la prenda sobresale un holán con pendientes de caracoles del género *Oliva*, lo que nos señala que algunas de las cuentas y pendientes de concha de este género se cosían a los atavíos. Por su estructura, la coraza se considera una vestimenta defensiva y ceremonial, ya que prendas similares están representadas en esculturas recuperadas en Tula, como lo es un pequeño atlante, que se encuentra actualmente en el Museo Nacional de Antropología, el cual porta un chaleco acolchado y reticulado; así como una escultura masculina de anteojeras localizada por Acosta al oeste del Juego de Pelota 1, que muestra un chaleco confeccionado por placas de forma rectangular. La manufactura de esta vestimenta, únicamente con material de concha, ejemplifica y resalta que la posesión de estos objetos denotaba rango militar o cierta posición social. En otros sitios de Mesoamérica, los ornamentos de *Oliva* han aparecido como ofrendas mortuorias en entierros

de alto rango, lo que ha hecho suponer que la importación de ésta y otras especies de concha eran un bien necesario para la reproducción de la elite.²⁸

Un aspecto importante en el estudio de las unidades habitacionales es la especialización de trabajo realizado en éstas. Es significativo notar que las casas de este conjunto habitacional contaron con una mezcla de desechos domésticos y desechos de trabajos artesanales, lo cual indica que las actividades de producción artesanal se llevaron a cabo a escala doméstica.

Ahora bien, a partir de la información excavada propusimos evaluar la escala de la especialización de este conjunto. Ante esta interrogante, Flannery y Winter²⁹ plantean la siguiente organización de actividades domésticas:

- Actividades universales (como el abastecimiento, preparación y almacenamiento de alimentos, y la fabricación de ciertos instrumentos).
- Especialización de algunas unidades habitacionales en cada asentamiento (se incluye la manufactura de algunos artefactos e instrumentos).
- Especialización regional de algunas unidades habitacionales en ciertos asentamientos (interviene la producción especializada de algunos instrumentos y ornamentos).
- Especializaciones únicas.

Si realizamos un análisis comparativo de las actividades domésticas de las casas de cada una de las unidades familiares, podemos decir que todas ellas participaban básicamente en las mismas actividades, como lo era el abastecimiento, preparación, consumo y almacenamiento de alimentos. Lo anterior es consecuente con lo planteado por Yadeun³⁰ a partir de los estudios de superficie, donde menciona que el grupo asentado en esta área estuvo dedicado a la producción alimenticia.

Es probable que la unidad familiar que residía al norte del conjunto tuviera una especialización a escala familiar durante la primera época constructiva de El Boulevard. La abundancia de hornos

²⁸ Hattula Moholy, "Social and ceremonial uses of marine molluscs at Tikal", 1985.

²⁹ Kent Flannery y Marcus C. Winter, "Analyzing household activities", 1976.

³⁰ Juan Yadeun, *El Estado y la Ciudad: El Caso de Tula, Hgo.*, 1975.

para producción de alimentos, sugiere que fueron utilizados para preparar grandes cantidades de alimentos, destinados quizás para el abastecimiento de todo el conjunto habitacional.

De igual forma, todas las unidades domésticas participaban en las mismas actividades de producción artesanal a nivel doméstico de artefactos de obsidiana, ornamentos de concha y preparación productiva empleando tierras de diversos colores. Dentro del conjunto doméstico éstas serán actividades universales debido a que todas las casas participaban básicamente en las mismas actividades, pero mostraría una especialización única en el ámbito del centro urbano, debido a que las actividades artesanales efectuadas son particulares de este conjunto habitacional.

La economía política en Tula

Llegó el momento de discutir en qué medida el Estado tolteca participaba en la administración de las actividades artesanales en Tula. Healan ofrece algunas observaciones que podrían sugerir una producción administrada para los talleres de obsidiana de la localidad de El Salitre. Al oeste del conjunto excavado existía la presencia de un montículo. Este montículo es similar a aquellos parcialmente explorados en las localidades de El Canal y La Mora,³¹ y aquel reportado por Peña y Rodríguez en Dainí,³² los cuales se asociaban directamente a los conjuntos habitacionales. Estos extensos montículos funcionaron como *templos de barrio* que consisten de grandes estructuras, de alrededor de 5 o 6 m de altura, los cuales cuentan con un amplio vestíbulo al frente, con la presencia de columnas y banquetas-asiento, de forma muy similar a lo que ocurre en estructuras de Tula Grande como El Palacio Quemado o la Estructura K. Las características de estos templos de barrio recuerdan al Edificio B y su vestíbulo al frente, aunque en una escala mucho menor.

Healan piensa que la cercanía del taller de El Salitre a esta estructura pública, que bien pudo desempeñar funciones religiosas, de consejo y administrativas, podría ser tomado como indicador de control por parte del Estado.³³

³¹ Javier Martínez, "Sitio PCT-B8N, la Mora norte", 1999.

³² Agustín Peña y Carmen Rodríguez, "Excavaciones en Dainí, Tula, Hgo", 1976, pp. 85-90.

³³ Dan Healan, *op. cit.*, 1986, p. 149.

También resulta interesante notar que el taller de obsidiana de El Vivero se encuentra en una zona que refleja el mayor gasto de energía de todo el asentamiento, debiendo residir en este sector el grupo rector con su aparato administrativo.³⁴ La ubicación espacial y asociación de este taller al área central de Tula incrementa la posibilidad de que estas tareas productivas estuvieran reguladas de manera directa por el Estado.

Así, algunos estudios parecen plantear la existencia de una producción administrada. Debido a la estrecha asociación y el control directo por parte de las instituciones o las elites gobernantes en esta clase de producción económica, podríamos esperar entonces la presencia de especialistas dependientes. Para poder esclarecer si nos encontramos frente a una producción administrada, un aspecto de gran relevancia es precisar el tipo de afiliación de los especialistas y en el estudio de la especialización artesanal en Tula es necesario explicar si la producción fue una actividad de tiempo completo.

En una estimación sobre la cantidad de obsidiana procesada en el taller, Healan³⁵ considera la posibilidad de que la producción demandada por el Estado, no requirió una dedicación de tiempo completo. Justamente la evidencia de los conjuntos habitacionales sugieren que además de la especialización de producción a nivel artesanal, los barrios también contaban con labores de producción de alimentos. Esto ha llevado a plantear que en el asentamiento urbano de Tula un amplio sector de la población se dedicaba a labores agrícolas, por lo cual se piensa que Tula representó un asentamiento que contó con un extenso porcentaje de individuos que estuvieron dedicados a la producción de alimentos.

Si consideramos las concentraciones de desechos de trabajo artesanal asociadas con la actividad de producción de bienes de subsistencia básica en las zonas habitacionales, podemos sugerir una especialización que pudo no haber sido de tiempo completo, ante lo cual sería muy difícil plantear que nos encontramos frente a una especialización agregada.

Precisamente uno de los aspectos más notables en el estudio de la especialización en Tula, y que permite cuestionar el carácter administrado de la producción, es que en el área urbana estas actividades de especialización artesanal estaban asociadas a las áreas

³⁴ Juan Yadeun, *op. cit.*, p. 31.

³⁵ Dan Healan, *op. cit.*, 1990, p. 322.

de unidades habitacionales, lo cual sugiere que el proceso de actividad artesanal era realizado a escala doméstica.

Actividades en torno a un templo de patio

En El Boulevard existen indicadores relevantes que pueden darnos indicios acerca de la organización productiva y su relación con los sistemas administrativos. La actividad productiva más importante en El Boulevard fue la elaboración de pendientes de concha. Estos artefactos, que debieron actuar como bienes de riqueza, podría hacernos pensar en una producción administrada, que como observamos se enfoca especialmente a bienes de riqueza que son usados en la adquisición, expansión, mantenimiento y expresión del estatus de la elite y su dominio político. Sin embargo en El Boulevard, como en el resto de los talleres, la producción de estos bienes de riqueza fue desarrollada a escala doméstica.

Durante la excavación se pudo reconocer un patio donde fue localizado un pequeño templo de características semejantes al reportado en el sitio de El Canal.³⁶ Debido a sus pequeñas dimensiones y asociación con las unidades residenciales, Healan denominó a estas estructuras como templos de barrio. No obstante, he preferido nombrarlos como *templos de patio* para distinguirlos de los templos de mayores dimensiones y que debieron representar templos de barrio de alto orden administrativo (Figura 5).

El hecho de que las plataformas de los templos, como las excavadas en las localidades de El Canal y El Boulevard, sean de tamaño pequeño, está en relación a sus funciones menores, ya que servían como templos locales de las unidades residenciales.³⁷

Siguiendo el modelo adaptativo, estos templos locales de los barrios debieron haber actuado como subunidades administrativas del aparato estatal. Para lograr contrastar esta función, la institución del templo deberá entonces contar con elementos relacionados con los procesos económicos y administrativos. En este sentido, en el registro arqueológico se deben identificar además de actividades asociadas al ámbito ideológico, tareas de producción artesanal y de

³⁶ Terrance Stocker y Dan Healan, "The east group and the nearby remains", 1989.

³⁷ *Ibidem*, p. 158.

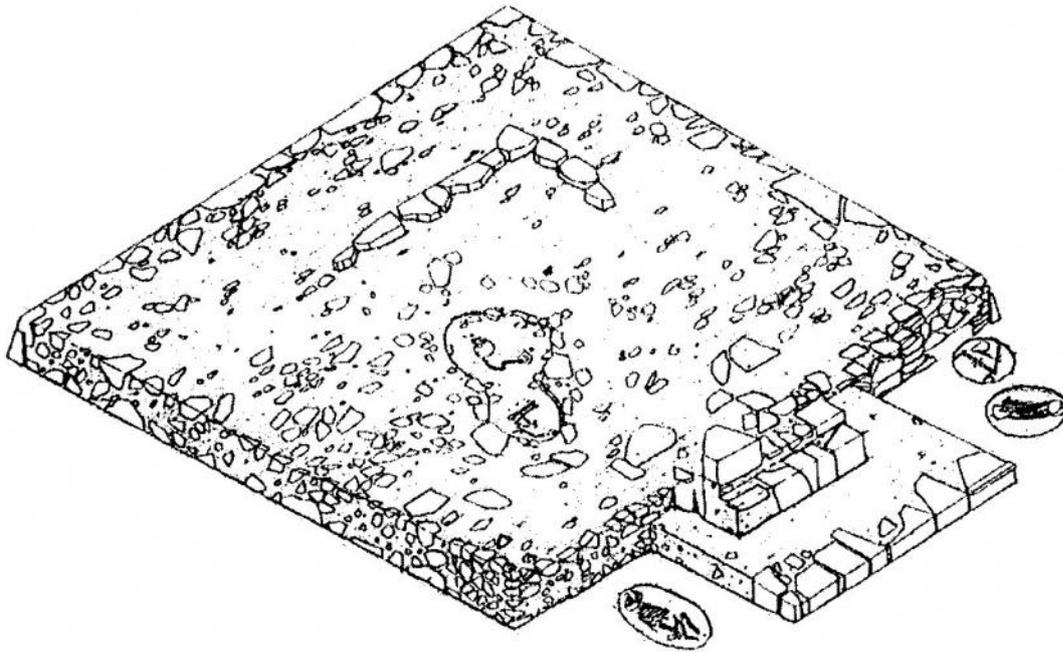


Figura 5. Templo de patio de la localidad de El Boulevard y entierros asociados. En esta institución no se encontraron relacionadas actividades productivas ni de almacenamiento de bienes artesanales.

almacenamiento en asociación con esta estructura, que es lo que se esperaría localizar siguiendo el modelo adaptativo.³⁸

A partir de las evidencias arqueológicas se pudieron reconocer varias actividades asociadas al periodo de construcción y uso del templo de patio. Contamos con un basurero relacionado al templo el cual puede informarnos acerca del consumo ritual que pudo haberse llevado a cabo. El basurero fue localizado al exterior del patio, justo al norte del templo. Por sus características de deposición éste debió ser empleado de forma repetida y durante un largo periodo de tiempo. En él se localizaron gran cantidad de fragmentos de incensarios al igual que de braceros, los cuales comúnmente se asocian a funciones de carácter ritual, así como cerámica de servicio para preparar o contener alimentos.

De esta manera podemos considerar a los materiales del basurero recuperados como indicativos de consumo en el templo de barrio, los cuales una vez desechados fueron depositados en este "basurero ritual". El basurero excavado se relaciona con actividades de desecho de implementos cerámicos de uso ritual y de

³⁸ Linda Manzanilla, "La redistribución como proceso de centralización de la producción y circulación de bienes", 1983, pp. 1-18.

servicio, los cuales están fragmentados pero son susceptibles de restaurar piezas completas. Estos implementos fueron depositados simultáneamente como resultado de una misma actividad, y ese mismo evento fue llevado a cabo continuamente como se desprende de la información estratigráfica del basurero que nos revela distintos estratos pero con un contenido similar a lo largo del tiempo que sugiere el llevar a cabo la misma actividad por un periodo prolongado, a manera de un ritual cíclico. Estas características junto con su ubicación a un costado del templo de patio, recuerdan a los basureros ceremoniales "fin-de-ciclo" relacionado a actividades rituales de renovación de ciclos de tiempo, los cuales han sido documentados en casos etnográficos y arqueológicos.

La presencia de cerámica de servicio como parte de estas ceremonias cíclicas efectuadas en el área del templo, debe estar relacionada con la preparación y consumo de comidas festivas o comunales en las que participaron los miembros del conjunto doméstico como parte de estas ceremonias, actividad que ha sido registrada también en el patio del conjunto habitacional tolteca de Tepetitlán.³⁹

¿Existió una economía del templo?

Como hemos podido percibir, se pudieron reconocer varias actividades asociadas al templo de patio, las cuales sin embargo, no incluían actividades de almacenamiento o producción de bienes productivos. Las labores de almacenamiento eran realizadas en los cuartos de las unidades habitacionales. Este almacenamiento doméstico incluía tanto los bienes de subsistencia como los bienes de riqueza.

De esta forma, en el área del templo de patio no se desempeñaron actividades de producción y almacenamiento de bienes productivos, como se esperaría si existiera una centralización por parte del Estado en el control de los bienes y recursos de los barrios. El templo de patio contó básicamente con funciones de culto o rituales cíclicos y participó en redes redistributivas de carácter restringido, muy probablemente en fiestas periódicas, como se desprende del basurero ritual asociado al templo de patio.⁴⁰

³⁹ Guadalupe Mastache y Robert Cobean, "Áreas de actividad", 1999, pp. 270 y 272.

⁴⁰ Miguel Guevara, "Cultos de linaje en los barrios toltecas", 2003, p. 71.

Al contrario del modelo adaptativo, en el cual el templo además de servir de escenario para las actividades de culto era el punto central de almacenamiento, así como centro redistributivo a través del cual el Estado establecía la autoridad y control en todos los ámbitos de la vida urbana, los resultados obtenidos me conducen a señalar que gran parte de la producción no era controlada por la institución del templo. Por esta razón pienso que tales actividades eran realizadas de manera no centralizada y sin una intervención institucional directa. Esto es consecuente con los estudios que se vienen realizando en la economía política donde se ha observado que dentro de las primeras ciudades el amplio mosaico de producción no era dirigido de forma centralizada.

La importancia de la concha como un bien de riqueza, también podría hacer suponer que la importación a larga distancia de esta especie debió estar controlada por el grupo gobernante o a través de alguna institución central como el templo, ya que el control en su intercambio fue un medio empleado para validar el estatus y como una estrategia política para mantener las relaciones jerárquicas.

En este sentido es relevante discutir la forma en la cual estos grupos accedían a la materia prima y si existía o no una intervención institucional en los periodos de coordinación del procuramiento, producción artesanal y su distribución. Aquí existen dos posibles respuestas. En la primera podemos distinguir la intervención del aparato estatal en la coordinación de la producción y en la distribución para el procuramiento de los bienes y en su distribución final. La segunda posibilidad, por el contrario, rescata la idea de que el Estado tuviera un papel menor en la obtención y en la distribución final de los bienes. Este modelo propuesto por Widmer⁴¹ resalta que las fases de procuramiento, producción e intercambio estuvieron a cargo de los grupos locales, que en nuestro caso correspondería a la organización de barrio.

El modelo es particularmente interesante ya que se aplica en bienes foráneos como la concha que asocio a los bienes de riqueza. Hemos discutido brevemente el contexto de este material que fue encontrado en proceso de trabajo, como desechos productivos e incluso recuperado sin modificar. Si a esto anexamos el volumen en que fue percibido durante el rescate, quedan pocas dudas acerca de

⁴¹ Randolph Widmer, "Procurement, exchange and production of foreign commodities at Teotihuacan: State monopoly or local control", 1996.

la función de El Boulevard y su importancia en la importación y producción de bienes artesanales a partir de este material.

Las conchas de la especie *Oliva scripta* tienen una amplia distribución en la costa del Golfo, lo cual hace difícil pensar en un cerrado control de las fuentes de procuramiento. Así, el modelo de control local nos señala que la obtención y distribución de un bien de riqueza como la concha, que proviene de diferentes fuentes o yacimientos, haría difícil al Estado controlar directamente las dispersas zonas de obtención, lo que podría llevarnos a considerar que estos bienes quedarían fuera del control del Estado o bajo una mínima dirección estatal.⁴²

Los bienes dispersos podrían entonces ser procurados, transportados y distribuidos por un número diverso de grupos locales dentro de los conjuntos residenciales o como aquí propongo, dentro de los barrios. Este planteamiento es alterno y contrario al modelo adaptativo señalando que incluso ciertos bienes de riqueza estén fuera del control de las instituciones centrales en varios momentos del proceso productivo, algo que parece estar ocurriendo en El Boulevard.

Varias organizaciones quedaban fuera de las instituciones centrales y sólo ciertos sectores formaban parte de esta economía del templo (*tempel wirtschaft*). Al parecer lo que existió fue más bien una duplicación de esfuerzos económicos lo cual ha dado lugar a lo que se ha llamado una *economía dual*.

De esta forma se propone que no toda la comunidad formaba parte de la economía de las instituciones centrales. Esto nos lleva a un rechazo del *modelo adaptativo* y del prototipo mesopotámico, lo que hace pensar en las formas estatales tempranas como entidades mucho menos integradas de lo que se pensaba e incluso con un poder escasamente centralizado.⁴³

Al parecer, en Tula los bienes de subsistencia analizados fueron efectivamente producidos por talleres más o menos independientes. Pienso que incluso ciertos bienes de riqueza estén fuera del control de las instituciones centrales en varios momentos del proceso productivo, algo que parece estar reflejando la arqueología de El Boulevard.

⁴² *Ibidem*, p. 273.

⁴³ Walburga Wiesheu Forster, "Tendencias actuales en las investigaciones urbanas en arqueología. La economía política de las ciudades arcaicas" 2001 (mecanoescrito).

Estas líneas de evidencia parecen señalar que la producción artesanal en Tula, tanto de bienes de subsistencia como de algunos bienes de riqueza, fue básicamente una producción descentralizada. Esto me conduce a pensar que tal situación refleja, más que la existencia de una economía del templo, una pobre integración económica en diferentes ámbitos de la sociedad tolteca, en la que gran parte de los sectores urbanos se caracterizaban por un elevado grado de autonomía económica con respecto al Estado Tollan.

¿Existió una economía del templo? Una vez recorrida la capital de los toltecas, volvemos de nuevo a la pregunta inicial y tras verificar la ciudad imaginada por el Kan, podemos buscar una respuesta en lo encontrado por el joven veneciano:

Pero las ciudades visitadas por Marco Polo eran siempre distintas de las pensadas por el emperador.

Bibliografía

- Brumfiel, Elizabeth, "Ethnic groups and political development in ancient Mexico", en E. Brumfiel y J. Fox (eds.), *Factional competition and political development in the New World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Brumfiel, Elizabeth y Timothy K. Earle, "Specialization, exchange and complex societies: an introduction", en E. Brumfiel y T. Earle (eds.), *Specialization, exchange and complex societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 1-9.
- Clark, John E., "Hacia una definición de talleres", en M. Gaxiola y J. Clark (coords.), *La Obsidiana en Mesoamérica*, México, INAH (Científica, 76), 1989, pp. 213-217.
- Fernández Dávila, Enrique, "La producción de artefactos líticos en Tula, Hidalgo", en E. Fernández (coord.), *Simposium sobre arqueología en el Estado de Hidalgo. Trabajos recientes, 1989*, México, INAH (Científica, 282), 1994, pp. 47-68.
- Flannery, Kent V. y Marcus C. Winter, "Analyzing household activities", en K. V. Flannery (ed.), *The Early Mesoamerican Village*, New York, Academic Press, 1976, pp. 34-47.
- Guevara Chumacero, Miguel, "Cultos de linaje en los barrios toltecas", en *Expresión Antropológica*, núm. 18, segunda época, 2003, pp. 66-79.
- , "Buscando el origen del estado Tollan. La formación de organizaciones estatales secundarias", México, ENAH, tesis de maestría en Arqueología, 2003.
- Gutiérrez, Edgar, "Una sociedad cacical agrícola: el sitio arqueológico de Kaminaljuyú/San Jorge, Guatemala", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 22, 1990, pp. 123-144.
- Healan, Dan M., "Informe preliminar de las investigaciones en Tula, Hidalgo, por la Universidad de Tulane 1980-1981", en Ma. Dolores Soto (ed.), *Nuevos enfoques en el estudio de la lítica*, México, IIA-UNAM, 1990, pp. 297-329.
- , "Technological and non-technological aspects of an obsidian workshop excavated at Tula, Hidalgo", en *Research in Economic Anthropology*, núm. 2, 1986, pp. 133-152.
- , "The central group and west group", en D. Healan (ed.), *Tula of the Toltecs*, University of Iowa Press, 1989, pp. 96-148.
- Hernández, Jesús, "El uso de los hornos asociados a las unidades habitacionales del Formativo Terminal (300 a.C. a 100 d.C.) del sitio Nativitas, Tlaxcala. Un estudio arqueológico", México, ENAH, tesis de licenciatura en Arqueología, 2002.

- Hernández, C., R. Cobean, G. Mastache y M. Suárez, "Un taller de alfareros en la antigua ciudad de Tula", en *Arqueología*, núm. 22, segunda época, México, INAH, 1999, pp. 69-88.
- Hole, Frank, "Investigating the origins of Mesopotamian civilization", en C. Lamberg y J. Sabloff (eds.), *The rise and fall of civilizations. Modern archaeological approaches to ancient cultures*, Menlo Park, Cummings Publishing Co., 1974, pp. 269-281.
- Manzanilla, Linda, "La redistribución como proceso de centralización de la producción y circulación de bienes", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 7, 1983, pp.1-18.
- , "El sitio de Cuanalan en el marco de las comunidades pre-urbanas del valle de Teotihuacan", en J. Monjarás, R. Brambila y E. Pérez (recop.), *Mesoamérica y el Centro de México*, México, INAH, 1985, pp. 133-178.
- Martínez González, Javier, "Sitio PCT-B8N, la Mora norte", en M. Moguel et al., *Rescate 10 km, carretera: Pachuca-Tula-Jilotepec. Informe final de campo*, México, DSA-INAH, 1999.
- Mastache, Alba Guadalupe, "Tula", en *Arqueología Mexicana*, vol. II, núm. 7, México, Raíces, 1994, pp. 21-27.
- Mastache, Guadalupe y Ana Ma. Crespo, "La ocupación prehispánica en el área de Tula", en *Proyecto Tula*, Parte I, México, INAH (Científica, 15), 1974.
- Mastache, Guadalupe y Robert H. Cobean, "Tula", en *Mesoamérica y el Centro de México*, J. Monjarás, R. Brambila y E. Pérez (recop.), México, INAH, 1985, pp. 273-307.
- , "Áreas de actividad", en Robert H. Cobean y A. Guadalupe Mastache (coords.), *Tepetitlán. Un espacio doméstico rural en el área de Tula*, México, INAH-University of Pittsburgh, 1999, pp. 240-293.
- Moholy, Hattula, "Social and ceremonial uses of marine molluscs at Tikal", en *Prehistoric lowland Maya environments*, Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, vol. 77, Harvard University, 1985, pp. 147-158.
- Pastrana, Alejandro, "Producción de instrumentos de obsidiana. División del trabajo (Proyecto Tula)", en Ma. Dolores Soto (ed.), *Nuevos enfoques en el estudio de la lítica*, México, IIA-UNAM, 1990, pp. 243-296.
- Pastrana, Alejandro y Enrique Fernández, "Los estudios líticos en Tula, Hidalgo: una revisión", en Federica Sodi (coord.), *Mesoamérica y el norte de México. Siglo IX-XII*, México, MNAH-INAH, 1990, pp. 595-606.
- Peña, Agustín y Carmen Rodríguez, "Excavaciones en Dainí, Tula, Hgo.", en E. Matos (coord.), *Proyecto Tula*, segunda parte, México, INAH (Científica, 22), 1976, pp. 85-90.
- Rangel, Samuel, "Etnobotánica de los agaves del Valle del Mezquital", México, ENEP-Iztacala, tesis de licenciatura en Biología, 1987.

- Sinopoli, Carla, "The organization of craft production at Vijayanagara, South Indian", en *American Anthropologist*, núm. 90, 1988, pp. 581-597.
- Stocker, T. y Dan M. Healan, "The east group and the nearby remains", en D. Healan (ed.), *Tula of the Toltecs*, Iowa, University of Iowa Press, 1989, pp.149-162.
- Widmer, Randolph J., "Procurement, exchange and production of foreign commodities at Teotihuacan: State monopoly or local control", en G. Mastache *et al.* (coords.), *Arqueología Mesoamericana*, México, INAH, vol. I, 1996, pp. 271-279.
- Wiesheu Forster, Walburga, "Tendencias actuales en las investigaciones urbanas en arqueología. La economía política de las ciudades arcaicas", ponencia presentada en III Coloquio de la Maestría en Arqueología, México, ENAH, 2001.
- Yadeun, Juan, *El Estado y la Ciudad: El Caso de Tula, Hgo.*, México, INAH (Científica, 25), 1975.

Historia de la elaboración de un sistema gráfico para la lengua otomí en época colonial

KLAUS ZIMMERMANN*

Marco teórico: tareas de la historiografía de la lingüística

Uno de los objetivos de la historiografía lingüística, además del trabajo básico de documentar la actividad lingüística en épocas pasadas, consiste en *explicar* los logros y las barreras de reconocimiento lingüístico en el contexto de su creación. Para comprender los problemas hay que asumir una posición de interpretación históricamente sensible, reconstruyendo el ámbito del saber y sus posibilidades de acceso. Cabe recordar estos principios por el hecho de que, precisamente, la lingüística de los misioneros ha sido criticada por haber seguido patrones de descripción inadecuados. No obstante, una historiografía limitaría su campo de estudio de manera ilegítima si lo reduce a las influencias de ideas o modelos, olvidando otros factores como presiones ideológicas, restricciones individuales, limitaciones prácticas (sobre todo al nivel empírico) y estrategias institucionales de grupos intelectuales y científicos.

Las preguntas clave son: ¿por qué se ha escogido tal acercamiento y descartado otro?, ¿cómo ha sido posible tal reconocimiento?, ¿cuáles han sido las ideas precursoras?, ¿cuáles han sido las condiciones prácticas y tecnológicas para ejecutar un programa de

* Universidad de Bremen, Alemania.

investigación?, ¿cuáles fueron las ideas o soluciones adversas?, ¿por qué había (o no había) divulgación de ideas e innovaciones?, ¿cuáles han sido las consecuencias para el desarrollo posterior? Sin olvidar lo que parece obvio, pero que teóricamente es una pregunta clave de la historiografía: descubrir el fenómeno por estudiar o, mejor dicho, construirlo como objeto de estudio y evaluación.

Me parece necesario insistir en esto ya que últimamente Schmidt-Riese¹ opinan que este trabajo fundamental no merece ser apreciado y casi se burlan de los que analizan las gramáticas coloniales en lo referente a su adecuación científica con respecto a las estructuras de las lenguas tal como hoy se nos presentan. Quieren resaltar así, precisamente, los logros lamentablemente encubiertos u olvidados tanto tiempo por la historiografía lingüística hecha en países que actualmente están a la vanguardia en la disciplina.

Graficación de las lenguas amerindias: soluciones, condiciones, normativización, aculturación

Los especialistas de la época, que hoy llamamos "misioneros lingüistas", se esforzaron en aprender, analizar y describir las lenguas para hacerlas asequibles a sus colegas religiosos; éstos a su vez tuvieron la tarea de evangelizar a los indígenas y de tutorear a los ya evangelizados. Sabemos que para visualizar las lenguas se tienen —por la naturaleza de las mismas— dos soluciones: la visualización del lado material de una lengua, o sea el lado fonético-acústico, o la visualización del lado conceptual, o sea el lado del significado. Una vez tomada la decisión en favor de la solución de transcribir las lenguas en forma de letras, la tarea es por lo menos doble: a) la elaboración de un sistema gráfico en el que se transcriben los sonidos en letras/grafemas (y no un sistema pictográfico) que requiere de un análisis no sólo fonético-fonológico sino también morfosintáctico y semántico y b) la decisión de construir un sistema adecuado de grafía que por razones prácticas pudiera simplificar la complejidad de la estructura fonético-fonológica.

Sabemos actualmente que la elaboración de una grafía implica decisiones en cuanto a política y planificación de una lengua. Esto

¹ Wulf Oesterreicher y Roland Schmidt-Riese, "Amerikanische sprachenvielfalt und europäische Grammatiktradition: Missionarslinguistik im Epochenbruch der Frühen Neuzeit", en *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik*, 1999.

es una necesidad cuando el sistema gráfico debe hacer abstracción de las diferencias regionales, sociales y eventualmente situacionales en la pronunciación de una lengua para establecer un sistema unificado de escritura. Sabemos que la mayoría de las comunidades lingüísticas en la edad moderna tomaron esta decisión unificadora. Cabe observar que eso no es una necesidad intrínseca de la lengua.

Este concepto de *normativización* es una invención histórica que obedece a aspiraciones políticas, económicas y, en el caso de la ortografía, a metas económicas y comunicativas, de romper barreras regionales (es decir, obedece al criterio de la interregionalidad). Esta idea de normativización ya existía entre algunos lingüistas evangelizadores: se encuentra en las gramáticas del quechua de fray Domingo de Santo Tomás (1560) y del padre Diego González Holguín (1607), así como de la *língua geral* de Brasil (basada en el tupí).

Podemos adelantar un dato: si bien en las artes y los catecismos del otomí nunca se hace referencia a la divergencia regional de esta lengua ni a la práctica de “reducirla” como se dice en estos casos con referencia a las lenguas generales, es evidente que algunas diferencias en las propuestas grafemáticas a lo largo de la época colonial se deben a diferencias dialectales.

Algunas etnias indígenas de Mesoamérica habían desarrollado ya antes de la Conquista escrituras pictográficas e ideográficas. Éstas eran independientes de la lengua y se empleaban en varios grupos. Según,² se conservan solamente testimonios de procedencia mexicana y mixteca, así como de la región maya. Sin embargo, Alvarado³ atribuye el *Códice de Huichapan* a un autor otomí, y recientemente se encontró otro código otomí, el “Código Martín del Toro” que Alonso Galván⁴ está preparando para su publicación.

Sea como fuere, la presentación graficada de lenguas amerindias en forma de letras de tipo occidental constituye una innovación cultural, resultado de la colonización y evangelización, y el desplazamiento de un instrumento cultural existente. La introducción del sistema europeo/español de letras no fue una mera

² Hanns Prem y Berthold Riese, “Autochthonous american writing systems: the aztec and maya examples”, en F. Coulmas y K. Ehlich (eds.), *Writing in Focus*, 1983.

³ Manuel Alvarado (ed.), *Códice de Huichapan I. Relato otomí del México prehispánico y colonial*, 1976

⁴ Alonso Guerrero, “El código Martín del Toro. De la oralidad y la escritura: una perspectiva otomí (siglo XV-XVII)”, 2002.

innovación cultural, sino que constituyó al mismo tiempo una asimilación lingüística, ya que no se desarrolló un sistema alfabético con base en un análisis intrínseco de la lengua, sino un sistema sometido a una visión predominante de la lengua del conquistador. Se aplicó un procedimiento general del sistema alfabético y se impuso un sistema *concreto* ya existente de otra lengua/cultura. Esto es una simple constatación. Claro está que lo mismo sucedió cuando se aplicó este sistema de las lenguas del oriente al griego, y de ahí al latín y a las lenguas europeas, lo mismo en el caso de la creación del alfabeto cirílico.

Es importante señalar que la decisión de aplicar el sistema de letras no ha sido una estrategia explícita de asimilación. Las "artes" (gramáticas) y los catecismos no estaban dedicados a introducir un sistema de escritura para la alfabetización de la población en lengua indígena. No hubo intentos de alfabetización de los indígenas en su lengua materna durante la época colonial. Los textos escritos y publicados se destinaban a otros lectores, es decir, a los mismos evangelizadores. Podemos hablar entonces, en cuanto al alfabeto, sólo de una asimilación *virtual*, ya que nunca tuvo un efecto real entre los indígenas. Más impacto tuvo otro proceso, el de haber interrumpido el desarrollo de las escrituras ideográficas indígenas incipientes.

Análisis fonético en la época colonial y la contribución de Nebrija

En la época colonial todavía no existía un instrumento de descripción sistemático de los sonidos, actualmente conocido como fonética articuladora o auditiva. Sin embargo, se alude con frecuencia en las artes coloniales a lo que hoy llamamos lugar y modo de articulación y a la calidad auditiva de los sonidos. Ejemplos de una fonética articuladora son:⁵ "apretar la garganta", "cerrando la boca, e hiriendo con alguna fuerza con la punta de la lengua en los dientes de arriba", "pegando la lengua á los dientes"; "nasal", "por las narices", "narigal", "dental", etcétera. Asimismo combinando este tipo de explicación con otras que utilizan una tipología auditiva ("vocales claras, oscuras y huecas") y en forma menos siste-

⁵ Francisco de Miranda, *Catecismo breve en lengua otomí*, 1759.

mática, pero de índole didáctica, proponiendo comparaciones con otros sonidos (“castañuelas”, “grasido de la paloma”, “voztezo”, “semejante al valido de la ojea”, “la voz del que adolorido se queja”, etcétera y referencias a otras lenguas (“como en mexicano”). Cabe decir que la calidad de la descripción es a veces bastante débil.

No existió la conciencia de la necesidad de crear un sistema universal de transcripción fonética tal como la desarrollada por la lingüística apenas en el siglo XX. Fue Wilhelm von Humboldt, al emprender una descripción comparativa de las lenguas amerindias, quien primero reparó en esta necesidad,⁶ aunque ya existía en España una teoría de la ortografía, elaborada por Antonio de Nebrija.

Basándose en el gramático latino Prisciano, Nebrija dedica una parte de su libro de 1492 a la reforma de la grafía del español para formular después en las *Reglas de orthographía en la lengua castellana* de 1517 siete principios ortográficos. En ellos, distingue claramente entre *letra* (concepto neutral que incluye grafema y sonido), *figura de letra* (grafema, es decir combinaciones de letras y letras con diacríticos, por ejemplo la <ch> y la <ñ>) y *voz*, (‘sonido’). Las figuras de letras, según Nebrija, constituyen soluciones para casos de transferencias de letras de una lengua a otra cuando faltan letras para sonidos existentes en la lengua receptora y no existentes en la lengua de origen. Podemos ver que, por lo menos desde Nebrija, había en España una conciencia de la diferencia entre sonido (voz) y letra o figura de letra. No hay una conciencia de la diferencia entre sonido y fonema, pero sí está presente la conciencia del problema y de soluciones para la transferencia del sistema alfabético creado para el sistema fonético-fonológico de una lengua para representar el sistema fonético-fonológico de otra.

También observamos que Nebrija es partidario de la teoría de la relación fonético-fonológica en la representación gráfica, no de una teoría etimológica o autónoma del medio escrito. No sabemos si la teoría ortográfica de Nebrija era conocida por todos los lingüistas-misioneros. Fray Domingo de Santo Tomás hace referencia a él y también Pedro de Cárceres, el primer lingüista del otomí. Sin embargo, este último no lo hace en la parte fonético-fonológica y

⁶ “Un alfabeto general en el que cada sonido existente en cualquier lengua tuviera su significante único y privativo, llenaría uno de los vacíos más importantes del análisis comparativo de las lenguas”, Wilhelm von Humboldt, “Untersuchungen über die amerikanischen Sprachen”, en Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, 1906, p. 356.

grafemática sino en la morfológica. Cabe agregar que de todos modos una teoría etimológica o autónoma no tenía vigencia para los lingüistas en América, ya que han sido ellos los primeros en representar estas lenguas de manera escrita y que por ello no había tradición escrita, condición previa de la estrategia etimológica.

La elaboración de un sistema ortográfico para las lenguas amerindias en la época colonial no se puede abordar de manera uniforme. Había algunas lenguas que presentaron un sistema fonético-fonológico semejante al del español o portugués, como por ejemplo en México la lengua náhuatl o azteca, pero también otras como la lengua otomí que ofrecieron una divergencia bastante fuerte al sistema del español.

Mientras que la lengua indígena hegemónica en el México precolombino, el náhuatl, no ofreció grandes dificultades a la "graficación"⁷ con las letras transferidas del castellano —amén de gozar de un prestigio bastante alto entre los misioneros—, el caso del otomí, una lengua hablada en los alrededores del oeste, norte y este de Tenochtitlan, fue diferente. El otomí era un desafío porque presenta una gama de sonidos inexistentes en el castellano.⁸ Durante siglos podemos observar la dificultad que enfrentaron los lingüistas misioneros ante la lengua otomí. El ejemplo más tajante es,⁹ quien aun en el título de su libro llamó al otomí "lengua dificultosa". Es casi imposible determinar la pronunciación de las letras a partir de las explicaciones que este autor ofrece. Llama a todos los sonidos/letras diferentes del castellano "diptongos", y explica por ejemplo que la letra ε "se pronuncia dejando caer lengua y dientes blandamente y viene a salir como aspirado el diptongo".¹⁰

⁷ Término propuesto por José Luis Rivarola para referirse al nivel medial del asunto en vez del término escrituralización, consecuencia de la grafematización al nivel conceptual, es decir el desarrollo de *un lenguaje escrito* con sus recursos gramaticales y estilísticos específicos.

⁸ Además, el otomí sufrió una larga historia de difamación como lengua "bárbara" (Cf. Ignacio Betancourt, "El otomí, ¿lengua bárbara?", en Rosa Brambila Paz (coord.), *Episodios novohispanos de la historia otomí*, 2002).

⁹ Antonio de Agreda, "Arte breve para aprender con alguna facilidad la dificultosa lengua otomí: contiene algunas reglas, la doctrina, ministración de sacramento, un vocabulario y otras cosas curiosas", 1770.

¹⁰ Parece que se refiere al sonido *schwa* y que el concepto de diptongo lo aplica a la forma de la letra, es decir una vocal con diacríticos, ya que dice: "Tiene siete letras especiales que llaman diptongos æ, e, ê, ue, î, œ, û, ʏ" (Antonio de Agreda, *op. cit.*, 1770, p. 15). De hecho enumera ocho letras y se trata de nasales, los *schwa* y las abiertas.

La historia de la graficación de esta lengua se presenta como una secuencia de ensayos y errores (*trial and error*) para cumplir con esta tarea debido a la acumulación de problemas de diversa índole: problemas de reconocimiento de fenómenos fonético-fonológicos, de teoría lingüística y de soluciones prácticas. Así, los problemas encontrados han sido de diferencia con el castellano; el enfoque escogido por los misioneros se puede caracterizar como *enfoque contrastivo implícito* por dos razones principales: por un lado los modelos de descripción eran el castellano y en parte el latín y, por otro, las artes estaban destinadas a lectores castellanohablantes, no a lectores otomíhablantes nativos. Muchas veces se ha reconocido el objetivo *pedagógico* de las artes,¹¹ por lo que cabe tener en cuenta también su enfoque contrastivo implícito.

El estatus de la lingüística misionera en la historia de la lingüística

Ya que el enfoque contrastivo es una rama muy moderna de la *lingüística aplicada*, no veo ninguna justificación para relegar estos trabajos a una "lingüística precientífica" o a los antecedentes de una supuesta "lingüística verdadera", como lo hacen Schmidt-Riese:¹² "Die Missionarslinguistik gehört, wie viele andere Formen der Sprachreflexion, in jedem Falle zur Vorgeschichte der Sprachwissenschaft". (La lingüística misionera, como muchas otras formas de reflexión sobre el lenguaje, forma parte, sin duda alguna, de los antecedentes de la lingüística.) Esta opinión es falsa en varios aspectos y demuestra poco entendimiento: primero, desde el punto de vista teórico es completamente ilícito igualar un trabajo de análisis empírico y de descripción de lenguas en forma de gramáticas con "muchas otras formas de reflexión sobre el lenguaje". En segundo lugar, es testimonio del desconocimiento de las características esenciales de las artes coloniales, su carácter pedagógico y contrastivo.

La lingüística misionera no es parte de una prehistoria de la lingüística, al contrario, es *parte de la historia de la lingüística aplicada*.

¹¹ Klaus Zimmermann, "La descripción del otomí/hñahñu en la época colonial: lucha y éxito", en Klaus Zimmermann (ed.), *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, 1997, p.127.

¹² Wulf Oesterreicher y Roland Schmidt-Riese, *op. cit.*, 1999, p. 90.

En una ponencia en el 13 Congreso de la ALFAL (febrero 2002), Oesterreicher, niega además la científicidad de la lingüística misionera. También ello demuestra un desconocimiento de la epistemología: el estatus "científico" se atribuye a un quehacer cuando se aplican métodos científicos, es decir métodos admitidos por la comunidad científica que garanticen cierta calidad y validez de los resultados (objetividad, controlabilidad, sistematicidad, etcétera). No hay duda alguna de que los lingüistas misioneros estaban inventando, elaborando y aplicando métodos de elicitación de datos lingüísticos¹³ y de análisis fonético-fonológico, morfológico, sintáctico y lexicológico que mucho más tarde *reinventaron* y sistematizaron de manera explícita los partidarios de la lingüística descriptiva y estructural. Es verdad que estos métodos no estaban formulados siempre de manera explícita en las gramáticas (pero muy probablemente discutidos en forma oral), ni de la misma manera que hoy en día, pero de hecho existieron. Por ello no hay ninguna razón para negar el estatus de ciencia a la lingüística aplicada de los misioneros ni a la lingüística aplicada en general, así como a las ciencias aplicadas.

Es por ello que Schmidt-Riese¹⁴ descalifican a los que estudian los logros de los lingüistas misioneros. Sin embargo, hay que enfatizar que es el conocimiento de estos logros lo que nos permite averiguar la existencia y la calidad de los métodos implícitos. Claro está que no se trata de conformarse con encontrar logros sino que esto es una condición esencial para ver y medir la científicidad. No sería lógico encontrar gramáticas sobre lenguas extranjeras sin resultados descriptivos que sean también válidos según nuestros conocimientos actuales, y pensar que fueron el resultado de un método no científico.

La manera de operar la historiografía lingüística por parte de Schmidt-Riese¹⁵ carece de la observación de sus propios planteamientos teóricos. El hecho de declarar una "figura histórica del quehacer lingüístico", la lingüística histórica-comparativa como la verdadera y única forma científica de la lingüística y declarar las

¹³ Descritos por ejemplo por fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1992. Cfr. Alfredo López Austin, "The research method of Fray Bernardino de Sahagún: The questionnaires", en Munro S. Edmonson (ed.), *Sixteenth Century Mexico: the work of Sahagun*, 1974.

¹⁴ Wulf Oesterreicher y Roland Schmidt-Riese, *op. cit.*, 1999.

¹⁵ *Idem.*

otras manifestaciones de la lingüística como “formas de reflexión” y juzgar las metas diferentes como no científicas (¿son las metas o los métodos los que contribuyen a la “cientificidad?”), no obedece a los lineamientos incuestionables de la historiografía de describir y de explicar los hechos en términos históricos, sino a una definición ideológica preestablecida, en contra de sus propias declaraciones teóricas al respecto.

La graficación de la lengua otomí en la época colonial

Los problemas en el campo fonético-fonológico y grafemático de la lengua otomí —hay que enfatizarlo— para los investigadores castellano y latinohablantes han sido los siguientes:

1. El sistema vocálico del otomí es más complejo que el del castellano. Además de las vocales orales, había y hay una oposición entre vocales orales abiertas y cerradas, vocales nasales y dos vocales *schwa* o semivocales.
2. El otomí es una lengua tonal y tiene, según la región, dos o tres tonos de estatus fonológico: alto, bajo y ascendente.
3. El sistema consonántico del otomí presenta algunos rasgos adicionales: el cierre glotal, llamado “saltillo”, el fricativo sibilante [ʃ] y la aspiración [h].

Cabe añadir que la diferencia que hemos descrito no se presentó de manera tan clara para los misioneros. Al inicio, para ellos fue una diferencia de oído que tuvieron que conceptualizar y sistematizar poco a poco.

Queremos empezar con la constatación de los logros conceptuales fonético-fonológicos. Ya en la primera descripción del otomí, el *Arte* de fray Pedro de Cárceres de 1580,¹⁶ se reconocen y se definen las vocales *schwa*, las nasales, la diferencia entre vocales abiertas y cerradas, ejemplificada para el caso de [o], el fricativo de aspiración, el cierre glotal (llamado comúnmente ‘saltillo’) y el tono

¹⁶ Pedro de Cárceres, “Arte de la lengua othomí (siglo XVI)”, en *Boletín del Instituto Bibliográfico Mexicano*, 1905. Parece que se ha perdido el manuscrito después de la edición. Así que disponemos actualmente sólo de la edición póstuma y de la primera página en facsímil. La primera página de la edición presenta bastantes errores de transcripción, por ello hay que dudar de la calidad de la edición en general.

ascendente. No se atribuye un estatus fonológico a este último y no se mencionan los otros tonos. Observamos que a nivel fonético el análisis ha sido bastante completo. Puesto que los comentarios del autor son escasos, no podemos afirmar con claridad en qué medida estaba consciente del estatus fonológico. Es evidente que esta parte de su descripción tenía dos metas: la explicación de los sonidos (él dice "pronunciación", término que se encuentra también en las *Reglas de orthographía* de Antonio de Nebrija) diferentes del castellano y su propuesta de signos gráficos utilizados en la gramática para designar estos sonidos.

El caso de los tonos

Es de interés especial el caso de los tonos. En la obra de 1601 del historiador Antonio de Herrera, citado en el *Catálogo de las lenguas* de Lorenzo Hervás, se define a la lengua otomí con bastante claridad como lengua tonal, por lo menos desde nuestra percepción actual:

... y su lenguaje es muy duro y corto, porque aunque los religiosos han procurado imprimir la Doctrina Cristiana en esta lengua, no han podido salir con ello; porque una cosa, diciéndola aprisa ó despacio, alto o baxo, tiene diferente significación [...].¹⁷

Este testimonio demuestra que al menos algunos de los lingüistas del siglo XVI habían reconocido el papel de la tonalidad en el otomí y que la dificultad residía sólo en la simbolización gráfica.

Sea como fuere, la primera gramática impresa del otomí, la de Luis de Neve y Molina, se publicó sólo 200 años después, en 1767; el primer texto impreso en otomí es, sin embargo, el catecismo breve de Francisco de Miranda de 1759.

En términos generales se puede decir que los gramáticos posteriores comparten los reconocimientos ya encontrados en Cárceres. También Neve y Molina (omitimos algunos por razones de

¹⁷ Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, 1947, vol. 6, p. 462. Una observación literalmente casi idéntica se encuentra en la obra de *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín*, 1624, cap. XX. "la cortedad de los términos es tanta, que en cada uno hay muchas significaciones. De modo, que en decir un mismo vocablo alto a bajo, aprisa o despacio, tiene diferente significación".

espacio) comparte los análisis fonéticos del gramático del siglo XVI, pero introduce una distinción de sonidos como las semivocales [j] y [w] de sus vocales vecinas [i] y [u], y los denota con los grafemas <y> y <ù> respectivamente. En su propuesta de alfabeto no marca claramente los tonos, sólo de manera encubierta se refiere al tono ascendente, cuando dice que la <ā> hueca “se pronuncia abriendo la boca y ahuecando la voz como quien vesteza” y que la <ē> hueca es “ovejuna”. Pero en otro lugar, tratando los homófonos, menciona un fenómeno que llama “sonsonete” que se puede descifrar como alusión a los tonos:

Para no confundirse con estos equívocos es muy conveniente, que los principiantes observen el sonsonete, son que hablan los Indios y en cuanto sea posible lo imiten, porque esta es una de las propiedades, que pertenecen à la pronunciación. Observando también con toda diligencia las cantidades de cada syllaba, las que se demostrarán por los acentos.¹⁸

El caso de los tonos constituyó un serio problema para los lingüistas del otomí hasta la mitad del siglo XX, cuando¹⁹ identificaron de nuevo y probaron finalmente que había tonos, hecho reconocido ya en el siglo XVI y olvidado o controvertido después. Antes de los trabajos de Sinclair y Pike había una discusión acerca de este fenómeno y reproches de error entre los especialistas del otomí, también en los siglos XIX y XX. Estudiosos de renombre como Wilhelm von Humboldt, el iniciador de la lingüística comparativa moderna; Manuel Crisóstomo Náxera, a quien se reconoce como el primer lingüista no misionero de México por su *Disertación sobre la lengua Othomí* de 1845; el eminente filólogo Francisco Pimentel en una respuesta a la disertación de Gumesindo Mendoza en 1872; o Jacques Soustelle, quien hizo un tipo de descripción dialectológica del otomí en 1937, nunca reconocieron o describieron con tanta claridad la existencia de tonos como se ve en este breve párrafo del historiador Herrera de 1601, citado en la obra de Lorenzo Hervás y Panduro o en la forma menos clara de Neve y Molina o Tomás Sandoval, quien había escrito una gramática para Hervás. Este autor interpreta los “acentos” diacríticos en la gramática de Sandoval como marcas de tonos:

¹⁸ Luis Neve y Molina, *Reglas de ortografía, diccionario y arte del idioma othomí: Breve instrucción para los principiantes*, 1767, pp. 9 et ss.

¹⁹ Donald Sinclair y Kenneth L. Pike, “The tonemes of Mezquital Otomi”, en *IJAL*, 1948.

... por lo que la gramática otomita se debe escribir, como se escribe la china, diferenciando en la escritura con diversos acentos unas mismas letras: y así hallo á estas diferenciadas en la idea gramatical que de la lengua otomita ha escrito, y me ha enviado el señor Don Tomás Sandoval [...].²⁰

Visión comparativa de las propuestas de graficación del otomí

Aparte del controvertido problema de los tonos, su explicación y su marcación, las propuestas de grafemas de los gramáticos, autores de catecismos y otros estudiosos varían bastante, sobre todo los del sistema vocálico (véase sinopsis 1).

Sinopsis 1: Grafemas vocálicos propuestos para la lengua otomí (siglos XVI-XIX)

API	i	e	æ	ɨ	^	a	u	ó	ɔ	ɑ	ɛ	ɥ	ĩ	tono alto	Tono ascendente
Cárceres	i	e	e	c	œ	a	u	ó	ò	ã	ẽ	ũ	ĩ		...
Escamilla	i	e		ɥ	œ					â	ê	û	î		
Hospital Real	i	e	ɛ	ɥ	Q	a	u			œ	ê	ú	î		
Carochi		é	ë		ä ö	a		o/ ó		á	ê	û	î		
Sánchez	i	e	œ	ɣ		a	u	o		á	ê	û	ý		vv
Miranda	i	e		æ	ɥ	a	u	o		â	ê	û	î		ò
Neve y Molina	i	e	ē	ɛ	ɥ	a/ ā	u	o		á	ê	û			
Agreda															
López Yepes	i	e	ə	œ	ɥ	a/ e	u	o		a	e	u	i		p'a
Ramírez*															
Pérez	i	e	ē	ɛ	ɥ	a/ â	u	o	ô		ê		î		

* No se pueden generar los caracteres vocálicos de Ramírez: véase el facsímil 1.

²⁰ Lorenzo Hervás y Panduro, *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas y numeración, división y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*, 1800, vol. 1, p. 309.

Sinopsis 1. Continuación.

Sandoval	i	e		œ		a	u	o		â	ê	û	î		
Humboldt	i	e	ë	ê	û	a	u	o		ą	ę	ų	ĩ		p·a
Piccolomini	i	e	ē	ε	y	a	u	o		â	ê	û	î		ā
Náxera	i	e	ê	é	à	a	u	o	ù	ā	ē	ū	ī		

En las propuestas de graficación del sistema consonántico había más conformidad de análisis y por ello más uniformidad de letras (véase sinopsis 2).

En el siglo XX el sistema vocálico continúa siendo polémico u objeto de corrección en lo que se refiere a su graficación, incluso en las propuestas del Instituto Lingüístico de Verano, que tuvo una influencia decisiva en estos asuntos (véase sinopsis 3). En cuanto a las letras que representan consonantes, ofrecen una uniformidad casi total (véase sinopsis 4).

Una gran parte de los comentarios en la época colonial versan sobre el aspecto técnico de las letras/grafemas que hoy nos puede parecer de importancia menor. Conocemos discusiones sobre reformas ortográficas en muchas comunidades lingüísticas; el caso del otomí es distinto. Primero hay que percatarse de que durante más de dos siglos, el otomí, a diferencia del náhuatl o del quechua y otros, no llegó al punto de ser impreso por estas dificultades que los mismos gramáticos calificaron de técnicas. El primer arte superó esta dificultad creando caracteres o figuras de letras compatibles con las utilizadas para el castellano. ¿Por qué sus antecesores no habían adaptado ya antes esta solución?, ¿por qué insistieron tanto tiempo en algo técnicamente difícil o imposible?, ¿por qué no han construido antes letras específicas para el otomí? Son preguntas legítimas del historiador de la lingüística.

Esta última solución —letras específicas— no era del todo imposible o absurda como demuestra el catecismo del franciscano Antonio de Guadalupe Ramírez, compuesto en 1771, y publicado 18 años después en 1785.²¹ Él sí logró que se produjeran caracteres de imprenta especiales en España (véanse facsímil 1 y 2).

²¹ Antonio de Guadalupe Ramírez, *Breve compendio de todo lo que debe saber y entender el christiano, para poder lograr, ver, conocer, y gozar de Dios Nuestro Señor en el cielo eternamente*, 1785.

Sinopsis 2: Grafemas consonánticos propuestos para la lengua otomí (siglos XVI-XIX)

API	p	t	c	č	k	'?	f/pf θ	s	ʃ	x	h	ɓ	ʋ	z	ž	ɣ	m	n	ɲ
Cárceles	p	t	tz		c/q	'	ph	z	x		h	b	d			g	m/mm	n	nny
Escamilla		t/tt	tz		c/cc	-			x		h		d						
Hospital Real			tz/ttz		c/cc/ch	-	ph		x					z/ç					
Carochi y Jiménez	p/p					-			x			b/b	d/p	z/ç					
Sánchez		t/tt	tN		c/ε														
Miranda		tt	tz	ch					x	h									
Neve y Molina	p	t/tt	tz	ch	c/q	-	ph	c z s	x	h				z					
López Yepes	p	t/tt	tz	ch	c/q	- /'	ph	z s		h	b	d	d	z		g	m/mm	n/nn	ñ
Ramírez																			
Pérez			tz/tz			-													
Sandoval																			
Humboldt		t/tt	tz/ttz	ch	k/kh/kk	-	ph	z s	s	h	b	d	d			g	m/mm	n/nn	ñ
Piccolomini	p	t/tt	tz	ch	c/cc/q	-	ph			x	b	d	d	z	zz	g	m	n	nn
Náxera	p	t/tt	tz	ch	k		ph	s	ch	j	b	d	d	z		g	m	n	ñ

Sinopsis 3: Grafemas vocálicos propuestos para la lengua otomí (siglo XX)

API	i	e	æ	i	^	a	u	o	ɔ	ɑ	ɛ	ɥ	i	tono alto	
Soustelle	i	e	ç	ü	ö	a	u	o	o	â	ê	û			
Diccionario 1956	i	e	ɛ	ɥ	ø	a	u	o		ā	ē	ū	i		
Bernard	i	e	æ	+ v	a	u	o	c	a	a					
Luces cont. 1979	i	e	ɛ	ɥ	ø	a	u	o	ä	a	ɛ	ɥ	i		
Hekking			e	u	o				ö	ä				á	
Echegoyen 1999	i	e	e	ɥ	ø	a	u	o	ā	ä	ë	u	ï	á	
SEP	i	e	e	u	o	a	u	o		ä					

Sinopsis 4: Grafemas consonánticos propuestos para la lengua otomí (siglo XX)

API	p	t	c	č	k	'	f/pf	θ	s	ʃ	x	h	ɓ	ɓ	z	ž	ɣ	m	n	ɲ	
Soustelle																					
Diccionario 1956	p	t	ts		c	'	f	th	s	x		h	b	d	z		g	m	n	ñ	
Bernard	p	t	ts	t̄s	k	?	f	th	s	ɽ	x	h	b	d	z	ž	g	m	n	ñ	
Luces cont. 1979	p	t	s		c/q	'	f	th	s	x	j	h	b	d		z	g	m	n	ñ	
Hekking	p	t	ts		k	'	f	th		x	j	h	b	d	z		g	m	n		
Echegoyen 1999	p	t	ts		k	'					x	j	h	b	d		g	m	n		
SEP	p	t	ts	(ch)	k	'	f	th	s		j	h	b	d	z		g	m	n	ñ	

Ā, ā, Ɔ, ɔ, Ć, ć, Ć, ċ, Ć, ċ, Ƴ, Ʒ,
 Ą, ą, Ȧ, ȧ, Ȧ, ȧ, Ȧ, ȧ, Ȧ, ȧ,
 Ȧ, ȧ, Ȧ, ȧ, Ȧ, ȧ, Ȧ, ȧ.

Facsímil 1. Alfabeto otomí de Antonio de Guadalupe Ramírez.

Incluso en un dictamen sobre los caracteres utilizados en este catecismo se dice: "Digo: Que encuentro en él vencida la dificultad, que hasta el presente estaba insuperable [...]". Esta buena acogida, sin embargo no fue duradera. Los catecismos subsiguientes de Joaquín López (1826) y Pérez²² retomaron (con modificaciones pero iguales en lo esencial) el sistema de Neve y Molina.

El ejemplo de Ramírez es muy instructivo. Me atrevo a afirmar que podemos notar en él el sentimiento de la necesidad de crear un alfabeto autónomo, independiente del alfabeto castellano. Si también los dictaminadores consintieron en la aprobación de esta propuesta, tal vez fuera posible hallar en eso una actitud diferente hacia la graficación de esta lengua, una actitud no conforme a la asimilación demasiado fuerte de la lengua otomí a la forma escrita de la castellana.

Es evidente que un texto escrito con estos caracteres se diferencia mucho de un texto castellano y le da cierta *identidad grafemática* y que al contrario un texto escrito como el de Neve y Molina, Pérez y López Yepes asimila el otomí al castellano y otras lenguas. Buscar una solución que minimiza las diferencias —es verdad— parece más práctico en un contexto intercultural, puesto que se pueden transferir técnicas de una cultura a la otra y utilizarlas fácilmente. Sin embargo, esa solución puede ser un factor más en el contexto de otras estrategias de asimilación. La creación de un alfabeto idiosincrático puede contribuir a mantener la diferencia y —en este caso— a establecer algo propio. Esta discusión, claro está, es una discusión virtual, ya que sabemos que ni ésta ni las otras propuestas fueron adoptadas por los mismos hablantes nativos.

Pero abordemos otro punto interesante de la historia de la lingüística. A lo largo de las diferentes propuestas para crear letras para el otomí se han experimentado durante siglos varios sistemas de transcripción de lo fonético-fonológico a lo gráfico. Los "otomistas" o "hñahñuistas" recurrieron a soluciones ya conocidas y propuestas por Nebrija, como la combinación de caracteres para representar un sonido (fonema) y la modificación de caracteres agregando diacríticos: uno optó por crear un alfabeto bastante distinto, y otros inventaron soluciones que hoy en día se encuentran

²² Joaquín López Yepes, *Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí, con un vocabulario del mismo idioma*, 1826; Francisco Pérez, *Catecismo de la doctrina cristiana en lengua otomí*, 1834.

en el alfabeto fonético internacional, como la inversión de caracteres: ɔ , ɛ , ɜ , ɝ (López Yepes) y r (Miranda, Neve y Molina, López Yepes y Pérez).

Estas soluciones merecen la misma atención que la creación exquisita de caracteres por Ramírez, porque de hecho constituye igualmente la creación de nuevos caracteres. Efectivamente es una innovación a propósito, sólo que más fácil de llevar a la práctica. Puesto que los mismos lingüistas recurren igualmente a la solución de diacríticos y a la combinación de caracteres, habrá que preguntarse por qué optaron en estos casos por esta alternativa. No tengo la respuesta, pero quiero resaltar el hecho de que ante la dificultad de transcribir los sonidos de la lengua otomí inventaron nuevos caracteres. Aunque esto se haya hecho muchas veces ya antes en la historia de la escritura, es innovador en el contexto de la descripción de las lenguas amerindias.

Teniendo en cuenta que la graficación nunca estuvo inscrita dentro de un proceso de alfabetización de la población otomí, sino que sirvió de instrumento para un grupo de profesionales eclesiásticos para su enseñanza como segunda lengua y la lectura de catecismos, cabe preguntar si los creadores del alfabeto y de los caracteres querían inventar una ortografía práctica o un tipo de alfabeto fonético. Es significativo en este contexto que cada catecismo contuviera como introducción la explicación de los caracteres utilizados y en la portada del catecismo de Ramírez se cita el decreto del Concilio Provincial de 1771 en el que se "acordó el que siempre, que se diese à la Estampa dicho Cathecismo, se incorporase en él, el Alfabeto de dicho Idioma, para que se pudiese leer sin error".²³ Esta disposición nos enseña que el texto escrito otomí no sólo sirvió como soporte de memoria (una función de la escritura) sino también como soporte de pronunciación. Un lector conocedor de una lengua sabe como pronunciarla. Necesita de una explicación de la relación de grafemas y sonidos sólo en el inicio de su aprendizaje del sistema gráfico (como el niño o como alguien que aprende una segunda lengua). Parece que algunos de los usuarios sacerdotales de los catecismos no tuvieron conocimientos suficientes de esta lengua como para pronunciar un texto escrito correctamente, ellos tuvieron que fijarse bien en la forma de lo escrito como soporte de pronunciación.

²³ Antonio de Guadalupe Ramírez, *op. cit.*, 1785. Las cursivas son mías.

Conclusiones

1. Parece que la teoría ortográfica de Nebrija ha tenido algún papel de modelo. Si la versión preliminar de la *Gramática castellana* o las *Reglas de ortografía* tuvieron esa función es algo imposible de averiguar.
2. Los que elaboraron el alfabeto otomí no dan explicaciones teóricas. A veces critican propuestas anteriores, pero a un nivel práctico, nunca teórico.
3. Se percibe un acercamiento contrastivo implícito con base en el castellano.
4. El análisis fonético del siglo XVI ya había detectado prácticamente todos los rasgos fonético-fonológicos característicos del otomí, diferentes del castellano. Parte de este reconocimiento ha sido —al parecer— olvidado después.
5. La situación colonial en el sentido espiritual y razones prácticas de esta misma índole provocaron que la elaboración de un alfabeto haya sido una innovación cultural, y al mismo tiempo una *hispanización* de la lengua. Podemos distinguir dos acercamientos: una tendencia creciente hasta hoy en día a someter la elaboración del alfabeto a criterios de la sociedad dominante. Hubo un único especialista que proponía un alfabeto con caracteres idiosincráticos que hubiera podido contribuir a que el alfabeto fuera símbolo de distinción y de identidad.
6. Todas las personas que propusieron un alfabeto eran hablantes exógenos.
7. Nunca hubo una política de alfabetización de la población otomí. El alfabeto estaba destinado a lectores externos. Los catecismos no eran textos de lectura para los otomíes, sino para ser leídos en voz alta por los sacerdotes.
8. Hay algunos indicios que pueden sugerir la hipótesis de que los alfabetos hayan sido concebidos como instrumento de pronunciación correcta, semejante al alfabeto fonético en la lingüística moderna.
9. El otomí, a pesar de contar desde hace por lo menos cuatro siglos con una escritura, carece de individuos (con excepción de algunos especialistas) que lo sepan escribir. No hay textos de relevancia en esta lengua y por ello —en términos de diglosia— no goza de un estatus de variedad alta.

10. En los últimos decenios ganan más importancia voces en favor de una educación bilingüe-intercultural en la que se enseñe también la habilidad de escribir en la lengua otomí. Desde hace tiempo hay propuestas modernas de alfabetos, sin embargo, como demuestra esta historia muy abreviada de la elaboración de un alfabeto otomí, habrá que crear también necesidades, espacios e infraestructuras para el uso cotidiano de la escritura en el medio ambiente otomí.

Cabe agregar que ello vale no sólo para el otomí, sino para la mayoría de las lenguas amerindias.

Bibliografía

- Adelung, Johann Christoph, *Mithridates oder allgemeine Sprachkunde mit dem Vater Unser als Sprachprobe in bey nahe fünf hundert Sprachen und Mundarten*. Mit Benützung einiger Papiere desselben fortgesetzt und aus zum Theil ganz neuen Hülfsmitteln bearbeitet von Dr. Johann Severin Vater, Berlin, Vossische Buchhandlung, 1816.
- Agreda, Antonio de, "Arte Breve para aprender con alguna facilidad la dificultosa lengua otomí; contiene algunas reglas, la doctrina, ministración de sacramento, un vocabulario y otras cosas curiosas", 1770, Santiago de Chile, Biblioteca Nacional, manuscrito.
- Alvarado Guinchar, Manuel (ed.), *Códice de Huichapan. I. Relato otomí del México prehispánico y colonial*, México, INAH, 1976.
- Andrews, Henrietta, "Phonemes and Morphophonemes of Temoayan Otomi", en *IJAL*, núm. 15, 1949, pp. 213-222.
- Aparejo para los que se quieren confesar, comulgar, casar, morir. Amonestación, con que el sacerdote amonesta al que se quiere confesar etc.* [Manuscrit mexicain 382, Bibliothèque National de Paris].
- Bartholomew, Doris, "The Reconstruction of Otopamean", University of Chicago, tesis doctoral, 1965.
- , "Reseña de 'Otomi Parables, Folktales, and Jokes', ed. by H. R. Bernard and J. Salinas Pedraza 1976", en *IJAL*, núm. 45, 1979, pp. 94-97.
- Batllori, Miguel, "El archivo lingüístico de Hervás en Roma y su reflejo en Wilhelm von Humboldt", en Batllori, Miguel (ed.), *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, Madrid, Gredos, 1966, pp. 201-274.
- Bernard, Russell H., "Otomi tones", en *Anthropological Linguistics*, núm. 8(9), 1966, pp. 15-19.
- , (1967): "The Vowels of Mezquital Otomi", en *IJAL*, núm. 33, 1967, pp. 247-248.
- , "Otomi Phonology and Orthography", en *IJAL*, núm. 39, 1973, pp. 180-184.
- Campbell, Lyle, Thomas Kaufman, Tomas C. Smith-Stark (1986), "Meso-America as a Linguistic Area", en *Language*, núm. 62, 1986, pp. 530-570.
- Cárceres, Pedro de, (1580), "Arte de la lengua othomí (siglo XVI)", en Nicolás León (ed.), *Boletín del Instituto Bibliográfico Mexicano*, núm. 6, [1580] 1905, pp. 38-155.
- Carochi, Horacio, *Diccionario de otomí*, 1640 [Manuscrito 1497, Biblioteca Nacional de México].
- Carrasco, Pedro, *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, UNAM, 1950.

- Censo General de Población y Vivienda 1980*, México, INEGI, 1984.
- Contreras García, Irma, *Bibliografía sobre la castellanización de los grupos indígenas de la República Mexicana (siglos XVI al XX)*, 2 vols., México, UNAM, 1985-1986.
- Coseriu, Eugenio (1978), "Lo que se dice de Hervás", en *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach*, vol. 3, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1978, pp. 35-58.
- Diccionario Otomí-Castellano*, Ixmiquilpan, Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital, 1956-1972.
- Ecker, Lawrence, "Compendio de gramática otomí", en *Anales del INAH*, núm. 4-32, 1952, pp. 121-174.
- Greenberg, Joseph H., *Language in the Americas*, Stanford, Stanford University Press, 1987.
- Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín*, 1624.
- Guerrero Galván, Alonso, "El Códice Martín del Toro. De la oralidad y la escritura: una perspectiva otomí (siglos XV-XVII)", México, ENAH, tesis de licenciatura, 2002.
- Guzmán Betancourt, Ignacio, "El otomí, ¿lengua bárbara?", en Rosa Brambila Paz (coord.), *Episodios novohispanos de la historia otomí*, Toluca, Instituto Cultural Mexiquense/Universidad Autónoma del Estado de México, 2002, pp. 15-45.
- Haedo, Francisco, *Gramática de la lengua otomí y método para confesar a los indios en ella*, México, 1731.
- Hamel, Rainer E., "El contexto sociolingüístico de la enseñanza y adquisición del español en escuelas indígenas bilingües en el Valle del Mezquital", en *Estudios de Lingüística Aplicada*, número especial, 1983, pp. 37-104.
- Hamel, Rainer E. y María Teresa Sierra, "Diglosia y conflicto intercultural: ¿la lucha por un concepto o la danza de los significantes?", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 8, 1983, pp. 89-110.
- Hamel, Rainer E., *Sprachenkonflikt und Sprachverdrängung: die zweisprachige Kommunikationspraxis der Otomí-Indianer in Mexico*, Bern et al., Lang, 1988.
- Hensey, Fritz G. (1972), "Otomí Phonology and the Spelling Reform with Reference to Learning Problems", en *IJAL*, núm. 38, 1972, pp. 93-95.
- Herrera, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra-firme del mar Océano* (editado con notas de Ángel González Palencia), Madrid, Maestre, [1601], 1947.
- Hervás y Panduro, Lorenzo (1800-1804). *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas y numeración, división y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*, ed. facsimilar, 6 vols., Madrid, [1800-1804], 1979.

- Hess, H. Harwood, *The Syntactic Structure of Mezquital Otomi*, Paris, Mouton, 1968.
- Hekking, Ewald, *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*, Amsterdam, IFOTT, 1995.
- Hekking, Ewald, "Cambios gramaticales por el contacto entre el otomí y el español", en Klaus Zimmermann y Thomas Stolz (eds.), *Lo propio y lo ajeno en las lenguas austronésicas y amerindias*, Francfort/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 2001, pp. 127-151.
- Hekking, Ewald y Severiano Andrés de Jesús, *Gramática Otomí*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1984.
- , *Diccionario español-otomí de Santiago Mexquititlán*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1989.
- Hekking, Ewald y Pieter Muysken, "Otomí y quechua. Una comparación de los elementos gramaticales prestados del español", en Klaus Zimmermann (ed.), *Lenguas en contacto en Hispanoamérica: nuevos enfoques*, Francfort del Meno, Vervuert, 1995, pp. 101-118.
- Hill, Jane H. y Kenneth C. Hill, "Reseña de Luces contemporáneas del otomí", en *IJAL*, núm. 50, 1984, pp. 237-242.
- Humboldt, Wilhelm von, "Untersuchungen über die amerikanischen Sprachen", en Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, vol. 5. Editado por Albert Leitzmann, Berlín, Behr [Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften], 1906, pp. 345-363.
- , *Mexicanische Grammatik*, Manfred Ringmacher (ed.), Paderborn, Schöningh, 1994.
- , "Grammatik der Otomí-Sprache", editado con una introducción de Klaus Zimmermann, en W. v. Humboldt, *Mesoamerikanische Grammatiken*, Paderborn, Schöningh (en prensa).
- Kudlek, Manfred, "La estructura verbal del otomí clásico", en *Indiana* 7, núm. 57-79, 1979.
- Lastra, Yolanda, *El otomí de San Andrés Cuexcontitlán*, Toluca, México, El Colegio de México, 1989.
- , *El otomí de Toluca*, México, UNAM, 1992.
- , "Estudios antiguos y modernos sobre el otomí", en *Anales de Antropología*, núm. 29, 1992, pp. 453-489.
- , "El vocabulario trilingüe de fray Alonso Urbano", en Elizabeth Luna Traill (ed.), *Scripta Philologica in honorem Juan M. Lope Blanch*, vol. 3, México, UNAM, 1992, pp. 39-46.
- , "Los dialectos del otomí", en Marina Arjona Iglesias et al. (eds.), *Actas del X Congreso de la Asociación de Filología y Lingüística de América Latina, Veracruz, Mexico, 11-16 abril de 1993*, México, UNAM, 1996, pp. 53-78.
- , *El otomí de Ixtenco*, México, UNAM, 1997.

- , "¿Es el otomí una lengua amenazada?", en *Anales de Antropología* núm. 33, 2000, pp. 361-395.
- , *Unidad y diversidad de la lengua: relatos otomíes*, México, UNAM, 2001.
- López-Austin, Alfredo (1974), "The research method of Fray Bernardino de Sahagún: The questionnaires", en Munro S. Edmonson (ed.), *Sixteenth Century Mexico: The Work of Sahagun*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974, pp. 111-149.
- López Yepes, Joaquín, *Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí, con un vocabulario del mismo idioma*, México, Alejandro Valdés, 1826.
- Luces contemporáneas del Otomí. Gramática del otomí de la sierra*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1979.
- Luces del Otomí, ó Gramática del idioma que hablan los indios otomíes en la República Mexicana*. Compuesta por un padre de la Compañía de Jesús, publicado por Buelna, Eustaquio, México, Imprenta del Gobierno Federal, 1893 (se supone su origen poco antes de 1767).
- Meillet, Antoine y Marcel Cohen (eds.), *Les langues du monde*, 2 vols., Paris, CNRS, 1952.
- Mendoza, Gumesindo, "Disertación sobre el otomí", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, segunda época, núm. 4, 1872, pp. 41-52.
- , "Respuesta a las observaciones del Sr. Pimentel sobre la disertación que leí ante la Sociedad acerca del otomí", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, segunda época, núm. 4, 1872, pp. 440-452.
- Miranda, Francisco de, *Catecismo breve en lengua otomí*, Dispuesto por el P. Francisco de Miranda de la Compañía de Jesús, México, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1759.
- Müller-Vollmer, Kurt, "Wilhelm von Humboldts sprachwissenschaftlicher Nachlass: Probleme seiner Erschliessung", en Scharf, Hans-Werner (ed.), *Wilhelm von Humboldts Sprachdenken. Symposium zum 150. Todestag, Düsseldorf 28.-30.6.1985*, Hagen, Hobbings, 1989, pp. 181-204.
- , *Katalog des sprachwissenschaftlichen Nachlasses von Wilhelm von Humboldt*, Paderborn, Schöningh, 1993.
- Muñoz Cruz, Héctor, "¿Asimilación o igualdad lingüística en el Valle del Mezquital?", en *Nueva Antropología*, núm. 6 (22), 1983, pp. 25-64.
- , "Testimonios metalingüísticos de un conflicto intercultural: ¿reivindicación o sólo representación de la cultura otomí?", en Héctor Muñoz Cruz (ed.), *Funciones sociales y conciencia del lenguaje: estudios sociolingüísticos en México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 87-115.

- Muñoz Cruz, Héctor, R. Hamel, V. Franco Pellotier, G. López Cruz, M. T. Sierra (1980), "Castellanización y conflicto lingüístico. El caso de los otomíes del Valle del Mezquital", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 2, 1980, pp. 129-146.
- Náxera, F. Manuel Crisóstomo (1845), *Disertación sobre la lengua Othomí*, edición facsimilar, México, Innovación, [1845], 1984.
- Nebrija, Antonio, *Reglas de orthographía en la lengua castellana*, edición de Antonio Quilis, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, [1517], 1977.
- Neve y Molina, Luis, *Reglas de ortografía, diccionario y arte del idioma othomí: Breve instrucción para los principiantes*, México, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1767.
- Oesterreicher, Wulf y Roland Schmidt-Riese, "Amerikanische Sprachenvielfalt und europäische Grammatiktradition: Missionarslinguistik im Epochenumbruch der Frühen Neuzeit", en *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik (LiLi)* 29 (Cuaderno 116), 1999, pp. 62-100.
- Pérez, D. Francisco, *Catecismo de la doctrina cristiana en lengua otomi*, México, Imprenta de la Testamentaria de Valdés, 1834.
- Piccolomini, Enea Silvio Vincenzo, *Grammatica della lingua otomì, exposita in italiano, dal conde E.S.V.P., secondo la traccia del lizentato Luis de Neve y Molina, col vocabolario spagnuolo-otomì. spiegato in italiano*, Roma, Tipografía di Propaganda Fide, 1841.
- Pimentel, Francisco, "Observaciones a la disertación sobre el idioma otomí, leída en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística por el Sr. Gumesindo Mendoza", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, segunda época, núm. 4, 1872, pp. 224-236.
- , "Réplica al Sr. Gumesindo Mendoza acerca de su disertación sobre el idioma othomí", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, segunda época, núm. 4, 1872, pp. 629-636.
- Prem, Hanns y Berthold Riese, "Autochthonous american writing systems: the aztec and maya examples", en Florian Coulmas y Konrad Ehlich (eds.), *Writing in Focus*, Berlín, de Gruyter Mouton, 1983, pp. 167-186.
- Ramírez, Fr. Antonio de Guadalupe, *Breve compendio de todo lo que debe saber y entender el christiano, para poder lograr, ver, conocer, y gozar de Dios Nuestro Señor en el cielo eternamente*. Dispuesto en lengua othomí, y construido literalmente en la lengua castellana, México, Imprenta Nueva Madrileña de los Herederos del Lic. D. Joseph de Jauregui, 1785.
- Rensch, Calvin R., *Comparative Otomanguetan Phonology*, Bloomington, Indiana University Publications, 1976.
- Rivet, Paul Guy Stresser-Pean y C. Loukotka, "Langues du Mexique et de L'Amérique Centrale", en Meillet/Cohen (eds.), vol. 2, 1952, pp. 1067-1097.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1992.

- Sánchez de la Baquera, Juan (1747), "Modo breve de aprender a ler, escrevir, pronunciar, y ablar el Idioma Othomi", The Newberry Library Chicago, 1747, manuscrito.
- Sierra, María Teresa, *Discurso, cultura y poder. El ejercicio de la autoridad en los pueblos hñähñús del Valle del Mezquital*, México, CIESAS/Gobierno del Estado de Hidalgo, 1992.
- Sinclair, Donald, *Mezquital Otomí-Spanish Dictionary*, Tucson, Az., Summer Institute of Linguistics, 1987.
- Sinclair, Donald y Kenneth L. Pike, "The Tonemes of Mezquital Otomí", en *IJAL*, 1948, núm. 14, pp. 91-98.
- Soustelle, Jacques, *La famille otomí-pame du Mexique central*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1937.
- Suárez, Jorge A., *The Mesoamerican Indian Languages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Tovar, Antonio (1981), "Hervás y las lenguas indias de América del Norte", en *Revista española de lingüística*, núm. 11, 1981, pp. 1-11 (reimpresión en *El Lingüista español Lorenzo Hervás. Estudio y selección de obras básicas Antonio Tovar*, Madrid, Sociedad General Española de Librería 1986, pp. 56-64).
- Tranfo, Luigi, *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, México, SEP/INI, 1974.
- Urbano, fray Alonso, *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe. Español, náhuatl, otomí*. Compuesto por el padre Fray Alonso Urbano, de la Orden de N. P. S. Augustin [Catalogue des Manuscrits Américains de la Bibliothèque Nationale, Paris, No. 8, XVII siècle], edición de René Acuña, México, UNAM, [1605], 1990.
- Vocabulario Otomí*, The Newberry Library Chicago, 1760, manuscrito.
- Wallis, Ethel, "The Word and the Phonological Hierarchy of Mezquital Otomí", en *Language*, núm. 44-1, 1968, pp. 76-90.
- Weitlaner, Roberto, "El dialecto otomí de Ixtenco", en *Anales del Museo Nacional*, núm. 8, 1933, pp. 667-692.
- Zimmermann, Klaus, "Préstamos gramaticalmente relevantes del español al otomí: una aportación a la teoría del contacto entre lenguas", en *Anuario de Lingüística Hispánica*, núm. 3, 1987, pp. 223-253.
- , *Sprachkontakt, ethnische Identität und Identitätsbeschädigung. Aspekte der Assimilation der Otomí-Indianer an die hispanophone mexikanische Kultur*, Francfort del Meno, Vervuert, 1992.
- , "Wilhelm von Humboldts Grammatiken des Otomí", en Klaus Zimmermann, Jürgen Trabant y Kurt Mueller-Vollmer, *Wilhelm von Humboldt und die amerikanischen Sprachen*, Paderborn, Schöningh, 1994, pp. 79-118.
- , "Guillermo de Humboldt y sus investigaciones sobre las lenguas amerindias", en *Thesaurus*, 1996, núm. 51, pp. 66-82.

- , “La descripción del otomí/hñahñu en la época colonial: lucha y éxito”, en Klaus Zimmermann (ed.), *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Francfort/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 1997, pp. 113-132.
- , “Guillermo de Humboldt y la lengua otomí (hñahñu)”, en Beatriz Gallardo Paúls (ed.), *Temas de lingüística y gramática*, Valencia, Universidad de Valencia, 1998, pp. 175-221.
- , “Los aportes de Hervás a la lingüística y su recepción por Humboldt”, en Manfred Tietz (ed.), *Los jesuitas españoles expulsos: su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*, Francfort/Madrid, Vervuert/ Iberoamericana, 2001, pp. 647-668.

La teoría de los cuerpos intermedios y la derecha tradicionalista mexicana

JOSÉ LUIS ESPÍNDOLA CASTRO*

Monsiváis ha dicho en torno al concepto de la derecha:¹

No obstante su diversidad, los elementos comunes autorizan a referirse a una sola derecha: negativa ante la intervención estatal, uso —verdadero o fingido, da igual—, de la ortodoxia católica como canon moral y prédica de la resignación entre los pobres, enfrentamiento a las doctrinas socialistas casi nunca concretado en la oposición teórica, sentimiento y visiones apocalípticas.

Enfrentado el término con el fascismo o con el “antiguo régimen”, el concepto nos lleva a las ideas de autoridad, elite, disciplina, defensa del orden social existente, o bien al rechazo del igualitarismo social y repudio de lo popular; o bien a la ceguera de los problemas de la justicia social. Desde luego en estas concepciones intentan definir más a una derecha tradicionalista que a la llamada derecha “del capital” que correspondería al capitalismo actual o el neoliberalismo (aunque desde el punto de vista de algún radical todo cabe en la misma bolsa). Estas definiciones, sin embargo, suelen

* Departamento de Humanidades/ Instituto Tecnológico de Monterrey (ITESM) Campus Morelos.

¹ Citado en Luis Miguel Rionda Ramírez, “Guanajuato, una democracia de laboratorio 1917- 1995”, tesis doctoral, 1997.

ser injustas pues obedecen a sesgos ideológicos: derecha igual a malo; izquierda igual a bueno, o bien pudiera ser viceversa. Tal vez cuando alguien de izquierda piensa en la derecha piensa en Franco o en Mussolini o alguna de sus variantes, en tanto que alguien de derecha piensa en los *Gulags* estalinistas cuando concibe a la izquierda (para alguien del "centro" ambas sólo generan dictaduras).

Sin que sea mi intención polemizar sobre este punto, quisiera al menos mostrar que sí existe un armazón de ideas políticas en la derecha que buscan una solución a los problemas sociales. Esto no significa que sea la mejor posible, pero sí que tiene que ver con la polémica de la democracia en nuestros días. También me interesa mostrar cómo esta doctrina forma parte importante de la ideología de los grupos políticos de la derecha en México, ayudando a mantener su cohesión a lo largo del tiempo.

Defino a la derecha tradicionalista en México —llamada así para distinguirla de la derecha económica liberal— como un movimiento político que se apega a la doctrina tradicional en materia religiosa, política y social de la Iglesia católica, especialmente en su espíritu aristotélico y tomista. Acompaña a esta adhesión, una defensa de la hispanidad y una cierta idea de la misión o vocación de las naciones.²

Por qué se apegó tanto la derecha mexicana a ese espíritu se explica por la herencia medieval que recibe México de la Colonia: España relativamente aislada de los cambios profundos que vivía el resto de Europa en todos los órdenes, tomó como bandera de reconquista al catolicismo y el apego al Papa. La idea de resguardar y conservar este medievalismo en la Iglesia —su edad de oro— perdura con fuerza hasta el siglo XIX y principios del XX, cuando los procesos de secularización y las formas ideológicas y políticas ateas amenazan la influencia y poder espiritual y político de esta institución religiosa. La Iglesia entonces se ve comprometida a dar una orientación política a sus fieles en donde tiene brillo otra vez un modelo político y social basado en las formas de vida medieval de carácter monista:³ la teoría de los cuerpos intermedios. Este

² A veces esta idea de vocación nacional rebasa lo mexicano para aspirar a la unidad latinoamericana bajo la idea de hispanidad y cristiandad. Esto sin olvidar el espejismo vasconcelista de una supuesta "raza cósmica" que gozó de popularidad en su tiempo entre los tradicionalistas.

³ Monista en el sentido de englobar lo social, lo religiosos y lo político en un solo sistema en donde todos estos aspectos deben interactuar.

trabajo tiene como objetivo hacer una reflexión sobre este modelo medieval para abordar, posteriormente, cómo la derecha en México lo adopta y recurre a él como bandera contra el Estado mexicano y como ideario para lograr identidad política. Quiero señalar también las contradicciones y problemas en que la derecha incurre al tratar de conciliar su quehacer político con las políticas de la Iglesia en tanto institución, y cómo ello le lleva a plantearse otras formas de actuación social.

La separación de la Iglesia y el Estado

La separación entre la religión y el poder secular aparece manifiesta en la Biblia: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios". No vemos por otra parte, en las enseñanzas de Jesucristo un interés especial por lo económico o lo político. A Pilatos le aclara: "No tendrías ese poder si no se te hubiera dado desde lo alto". Este juicio significa que nada de lo que ocurre en el mundo escapa a la voluntad de Dios y tal vez una invitación a hacer acorde el poder humano con el poder divino; no califica, sin embargo a esa autoridad de injusta o de mal habida. Existirían sí mandamientos morales a los políticos y en general a todos los que detentan algún poder: "Al que mucho se le da mucho se le exigirá". Pero más bien la enseñanza de Cristo es una invitación personal a la salvación; se espera desde luego que una persona virtuosa o un conjunto de personas virtuosas incidan positivamente en la sociedad y en sus instituciones: "Ustedes son la sal de la tierra...". Los demás dirán al ver el comportamiento de los cristianos "Mirad cómo se aman". Es decir, parecería que la influencia del cristianismo en lo social se da de manera indirecta a partir del compromiso personal que a su vez generaría una cultura cristiana. Así que regresando a nuestro punto inicial, nos podemos preguntar desde el punto de vista católico, ¿qué tanta separación debe haber entre la religión y la política? O, una vez que la religión se institucionaliza, ¿qué tanta debe ser la separación entre la Iglesia y el Estado?, ¿debe haber una relación formal entre la religión y la política?

San Agustín, quien vive la decadencia y corrupción del imperio romano, lleva las cosas al plano social, no sólo es la lucha individual del bien contra el mal, la historia es la lucha de la Ciudad de Dios contra la Ciudad del hombre, la historia se vuelve el campo de

batalla para que el hombre reconozca la realeza social de Cristo: Cristo es rey y aunque hay dos poderes, ambos deben estar al servicio de la cristiandad. La posición de la Iglesia medieval es clara, si un Estado —o un gobierno para ser más estricto— es anticristiano, la Iglesia difícilmente logrará difundir el mensaje. Para ejemplificar esto bastaría mencionar la conversión de Constantino, que favoreció la conversión de pueblos enteros o a la inversa, la represión de la Iglesia por gobiernos activamente ateos. Así pues, parecería que, en tanto que el Estado debe proteger y proveer de lo material a la Iglesia, ésta provee a la sociedad de cristianos íntegros y los lineamientos morales para que la sociedad y el Estado se conduzcan. La tradición medieval, sostenida por no pocos autores tales como el Papa Gelasio, Bernardo de Claraval, Santo Tomás y el Papa Bonifacio VIII, propone la doctrina de las *Dos espadas*: En palabras de Bonifacio, ésta puede resumirse así:

Por las palabras del Evangelio somos instruidos de que, en ésta y en su potestad, hay dos espadas: la espiritual y la temporal...Una y otra espada, pues, están en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse en favor de la Iglesia; aquella por la Iglesia misma. Una por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual... Que la potestad espiritual aventaje en dignidad y nobleza a cualquier potestad terrena, hemos de confesarlo con tanta más claridad, cuanto aventaja lo espiritual a lo temporal.⁴

No faltan también quienes son partidarios de una sola espada frente a la pluralidad de leyes de las comunidades medievales. En el siglo IX, decía el arzobispo Hincmar de Reims que en el día del juicio final no serían juzgados los creyentes “por la ley romana o por la sálica, o la gundobadia, sino por las leyes divinas y apostólicas” y que por ello “las leyes públicas tienen que ser cristianas”.⁵

Con la teoría de las dos espadas y la prevalencia de lo religioso sobre lo político, la unidad de la cristiandad culminaría en un solo Estado cristiano: el Sacro Imperio Romano Germánico. Contrástese esto con el pensamiento posterior de Ockham de que el Estado y sus leyes no dependen de la religión, y de que el gobernante debe

⁴ Bula *Unam Sancta*, expedida el 18 de noviembre de 1302.

⁵ Citado en Sabine, *Historia de la teoría política*, pp. 190-191.

proteger tanto al creyente como al que no lo es, o de las advertencias de Dante en torno a los peligros morales que entraña para la religión el inmiscuirse en asuntos políticos. El absolutismo de los reyes, la Reforma, y en general lo que llamamos la fundación del Estado moderno acabarían con la influencia del poder de la Iglesia sobre el poder secular. Sin embargo, este pensamiento medieval subsistió durante siglos posteriores, transformándose en ideología política y, especialmente en México, dejó una huella indeleble.⁶

Teoría de los cuerpos intermedios

El siglo XIX, en un proceso gigantesco de secularización, culminó un proceso de transformación del espíritu religioso en ideología, proceso que obligó también a los católicos a crear la propia, especialmente frente a los moldes que el marxismo le imponía. Así, si bien y de manera indirecta el catolicismo dio origen al marxismo —un hegelianismo sobre sus pies y un catolicismo de cabeza—, éste le impuso a aquel la necesidad de construirse un pensamiento práctico, social y político. El producto intelectual que se va a gestar en el seno de la Iglesia es una ideología muy similar a la de sus contemporáneos seculares, incluyendo su “comunismo primitivo” y su carácter milenarista. Cosa curiosa, el marxismo copia la estructura religiosa:⁷ el paraíso perdido, la caída, la salvación y la recuperación del paraíso, y ahora la Iglesia se pregunta cuál sería el equivalente social y político de este proceso histórico y metafísico.

Esta ideología de lo que denominaríamos la “derecha cristiana” se reforzó y creció gracias al anticlericalismo liberal jacobino, pero fundamentalmente al avance del marxismo y su ateísmo intrínseco. Así, mientras que el marxismo es en varias formas imitación del catolicismo y sus valores, el marxismo a su vez es, en buena parte, la causa de la ideología de la derecha. Existe en todo pensamiento ideológico la idea de vislumbrar un futuro promisorio en vistas de

⁶ Mientras que en el renacimiento europeo florecería un pensamiento autónomo al lado de las universidades, frecuentemente subsidiado por los príncipes y los reyes absolutos, en la Nueva España el aristotelismo y el tomismo siguieron teniendo una gran influencia en la educación superior, sin grandes cambios hasta la época de Carlos III (*vid.* por ejemplo Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, 1984, pp. 587-605).

⁷ Quien tal vez ha dado cuenta mejor de la estructura religiosa de las ideologías, es Hans Frayer en su libro *Teoría de la época actual*, 1956.

un pasado idílico: la caída, la anunciación y la recuperación del paraíso perdido. Lo mismo vemos en el marxismo, en el nazismo y hasta en la "aldea global" de Mac Luhan.

El paraíso es alcanzable porque ya existió en el pasado; de otra manera sería una mera utopía sin bases objetivas (descontando el imaginario occidental del buen salvaje y de la bondad de lo rústico y lo primitivo), ¿cuál será pues el modelo de la sociedad cristiana y del papel del Estado?, ¿cuál es su "comunismo" primitivo? La respuesta está en la aldea y el gremio de la alta Edad Media. Al igual que el marxismo, se remonta a una edad dorada en donde se realiza un monismo cultural —pretensión por cierto, común a muchas ideologías— en donde lo psíquico, lo social, lo económico, lo político y lo religioso están estrechamente vinculados y frecuentemente indiferenciados.

Es una sociedad en donde el hombre vive con integridad y se comunica al máximo participando directamente en la decisiones de la comunidad: éstos son los cuerpos intermedios. Al decir de Wilhelmsem:⁸

Los gremios fijaron los precios de sus productos (...) establecían las reglas para el ejercicio de sus oficios, pero no se contentaban con limitar el campo de sus actividades a lo estrechamente económico. Cada gremio medieval tenía un tesoro para atender a las viudas y huérfanos de sus socios (...) Así se mezclaba lo económico con lo social (...) También los gremios gozaban de un papel religioso, ya que la intensidad con la cual los hombres vivían de la fe en esos siglos hacía que los gremiales dedicaran sus oficios a un santo, a una virgen, y así el mismo trabajo se sacramentalizaba. Por muy dura y áspera que fuera la vida, los hombres de trabajo habían unido, casi espontáneamente, lo económico, lo social y lo espiritual. Las cofradías a veces eran los mismos gremios.

Según esta visión no existía allí un sentido del individuo sino de la colectividad. Los artesanos, por ejemplo, construían iglesias, retablos y esculturas sin que aparecieran sus nombres. El anonimato colectivo para esas obras era una manera de ser y hacer. El Estado o el poder, si bien no desaparece como en el comunismo primitivo de Marx, es más bien débil:

⁸ Gamba Wilhelmsem, *et al.*, *Contribución al estudio de los Cuerpos intermedios*, 1968, p. 60.

el poder real, en aquellos tiempos siempre débil en comparación con los antiguos emperadores romanos y con el poder de los estados modernos, encontraba un freno contra cualquier tendencia hacia la tiranía en las Universidades, los Gremios y los Municipios. El poder real tenía que pactar con la sociedad...⁹

Efectivamente, si se recuerda, en esa sociedad feudal el rey depende en buena parte de sus vasallos y de las costumbres de las aldeas, los gremios y de los feudos. La ley procede del pueblo y sus costumbres sin mayor intermediación. Por otra parte, el individuo no estaba indefenso frente al Estado, el gremio tenía el suficiente poder para defender a sus integrantes en cualquier conflicto de intereses. Además de los gremios, la autonomía de la aldea fue originada en gran parte por las dificultades de control generadas a su vez por las deficientes vías de comunicación que dejaban aisladas a comunidades enteras.

La estructura jerárquica de la Iglesia y el elitismo asociado a la derecha, podrían confundirnos en el sentido de que esa institución recomienda un poder político absoluto encomendado a un "hombre bueno y sabio", pero como hemos apreciado, esto sólo estaba reservado a la Iglesia y no al Estado.

A la par de un poder distribuido socialmente, se le concede una gran importancia a la propiedad colectiva que, si bien no sustituye a la propiedad privada, es una posibilidad que nace de los acuerdos comunales:

era una propiedad mucho más fluida: existía una propiedad comunal y existía un colectivismo hasta cierto punto; la propiedad era más sana porque estaba contrapesada con una propiedad colectiva y con unas limitaciones de la propiedad que en realidad nacían en el ejercicio pleno de la misma.¹⁰

Esto en contraposición del liberalismo, en donde:

son las leyes desvinculadoras y la división de patrimonios, limitaciones liberales al derecho de la propiedad, las que arrastran a un uso plenamente individual de la propiedad, a un uso al mismo tiempo anónimo y empresarial, que es la causa de los grandes males que hoy en el orden económico padece la sociedad.¹¹

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Ibidem*, p. 30.

Así pues, según esta teoría de los cuerpos intermedios, el tradicionalista no aspira a elevar el nivel de vida de las masas sino a desmasificarlas para encontrar al hombre íntegro. Ésa es la razón del porqué este tradicionalismo político intenta constituirse en una tercera vía entre el capitalismo y el socialismo. El capitalismo ha creado una sociedad atomizada e indefensa frente al poder, en tanto que el socialismo ha creado colectividades, pero no comunidades, y en la práctica, la dependencia de un poder central omnímodo. Esta tercera vía, en consecuencia, no puede ser a la manera de la democracia social o de la democracia cristiana que se apegan demasiado al molde liberal y capitalista —o a veces más al colectivismo marxista— aunque intenten elevar el nivel de vida de la población marginada.

La democracia vivida en esa aldea medieval idealizada no es la democracia liberal del voto ni de los partidos políticos, y aquí coinciden también con los marxistas. En esta sociedad no tiene sentido el partidismo sino la comunidad misma con los usos y costumbres que norman su vida. En esa pluralidad de asociaciones gremiales de aldeas y de municipios, encuentra el hombre su libertad política, y libertad de elección:

La libertad política no nació con el sistema de partidos del liberalismo del siglo XVIII y del siglo XIX; libertad no quería decir libertad de escoger entre partidos, sino de escoger entre intereses en conflicto por parte de un hombre que se había incorporado a las dos o más instituciones que representaban los intereses en cuestión.¹²

En consecuencia, el juego de la democracia a través del voto no representa el medio más idóneo para resolver los conflictos, porque éstos no son tratados ni negociados por las partes directamente afectadas. Aquí hay que hacer notar que bajo este concepto de democracia en el sentido tradicional medieval, es falso que las decisiones deban fluir desde lo "más alto" o desde las élites gobernantes, sino al contrario, desde las comunidades involucradas.

¿Qué fue lo que dio al traste con esta sociedad idílica? En esta ideología, la causa no es el advenimiento de la propiedad privada como sucede en el marxismo, sino el poder absoluto de los reyes. Éstos se impusieron sobre los derechos de las comunidades,

¹² *Ibidem*, p. 62.

destruyeron a los gremios y se constituyeron en un poder sobre la misma Iglesia. Según esta doctrina, el daño fue peor cuando el capitalismo y el liberalismo favorecido por los protestantes, acabó por atomizar en individuos a la sociedad e hizo privar lo económico sobre lo espiritual. Para finalizar, los errores del capitalismo trajeron como consecuencia otro error más grave aún: un socialismo marxista y ateo que en realidad no fue más que una sumisión del hombre a un Estado todo poderoso.

Sin embargo, es posible revertir este proceso si se rescatan esas sociedades autónomas, si la sociedad es capaz de generar cuerpos intermedios con poder y autonomía. La diversidad de leyes y costumbres, les hace sostener que no existe una sociedad sino sociedades diversas:

Agrupaciones en que los miembros de la comunidad se encuadren en conformidad con la función social que cada uno desempeña. Entidades donde sus miembros se unen por vínculos profesionales: empresas, profesiones, oficio. O por vínculos de vecindad: municipio, comarcas, provincia, región. O por afinidades comunes: culturales, recreativas, deportivas. A estas múltiples y diversas entidades naturales las designamos, de acuerdo con la denominación utilizada con frecuencia últimamente en los documentos pontificios, con el nombre de cuerpos intermedios.¹³

Por su parte, Pio XI en la Encíclica *Divini Redemptoris* afirma:

(...) la conjunta colaboración de la justicia y la caridad no podrá influir en las relaciones económicas y sociales si no es por medio de un conjunto de instituciones profesionales e interprofesionales basadas sobre el sólido fundamento de la doctrina cristiana, unidas entre sí y que constituyan, bajo formas diversas adaptadas a las condiciones de tiempo y lugar, lo que antiguamente recibía el nombre de corporaciones.¹⁴

Juan XXIII reafirma este concepto en su Encíclica *Pacem in terris*:

(...) ya en la encíclica *Mater et magistra* insistíamos en la necesidad insustituible de la creación de una rica gama de asociaciones y entidades intermedias para la consecución de objetivos que los particulares por sí solos no pueden alcanzar. Tales entidades y asociaciones deben considerarse como

¹³ *Ibidem*, p. 75.

¹⁴ Se pueden consultar en español las encíclicas de Editorial BAC o las ediciones paulinas. Una gran cantidad de ellas están también disponibles en internet (*cfr.* la bibliografía).

absolutamente necesarias para salvaguardar la dignidad y libertad de la persona humana, asegurando así su responsabilidad.

Al lado de la importancia de los cuerpos intermedios, está el principio de subsidiariedad que marca el papel fundamental del Estado, la ayuda y soporte a las sociedades cuando por su tamaño y recursos no puede realizar cierto tipo de obras. En *Quadragesimo Anno* de Pio XI, aparece claramente el principio de subsidiariedad: el grupo superior no debe hacer lo que puede hacer el inferior a menos que éste no pueda hacerlo: libertad (no intervención) y solidaridad. Pero la formación de cuerpos intermedios debe ser natural y espontánea no venir “desde arriba.” Este carácter limitado del Estado se reafirma en el siguiente comentario de *Gaudium et Spes*:

(...) en cuanto a los ciudadanos, individualmente o en forma de asociación, tengan cuidado de no atribuir a la autoridad pública un poder excesivo, pero tampoco esperen del Estado, de manera inoportuna, ventajas ni utilidades excesivas, con riesgo de disminuir la responsabilidad de las personas, de las familias y de las agrupaciones sociales.

Aquí el poder del Estado cede, no ante el poder del libre intercambio de mercancías o de las empresas, sino frente a la labor de las comunidades que son las principales responsables de producir riqueza y bienestar para todos sus integrantes. En todo caso el Estado debe conservar su carácter de subsidiar —no confundir con un carácter asistencial— los proyectos incapaces de ser realizados con los recursos de la comunidad. Se aparta así, al menos teóricamente, tanto del liberalismo como de una “dictadura del proletariado”.¹⁵

Varios de estos conceptos nos hacen ver coincidencias de esta propuesta con las inquietudes del mundo actual: el respeto a la diversidad cultural y a sus usos y costumbres; una menor centralización del poder; mayor poder de la ciudadanía para participar en los asuntos públicos. Claro, esto sin considerar el papel que la

¹⁵ Y coinciden —al menos en este punto— en que las causas del subdesarrollo, como afirma Ugo Pipitone, se deben entre otras cosas a “una escasa consolidación de amplias redes de pequeñas y medianas empresas capaces de operar al interior de dinámicos tejidos productivos locales...”. Y de hecho no es extraño pensar que el poderoso desarrollo que habría de tener Europa es el resultado de esa autonomía y sentido de poder comunitario de la aldea medieval.

Iglesia tendría en una comunidad planteada así, aunque también es notoria que la especulación no surge tanto de consideraciones teológicas sino más bien de una metafísica natural.

La derecha en México

España, la gran difusora del cristianismo en América, se afirma como nación sobre aquella cristiandad tradicional medieval en su lucha de liberación contra los musulmanes. Así, el emperador Carlos V recibe un tratamiento que recuerda al sacro Imperio Romano; es considerado en *dominis mundi* o en palabras de Vasco de Quiroga: "Emperador Siempre Augusto de la República secular, por elección divina único e indudable monarca, cuyo oficio constituye principalmente... que el orbe universo sea reducido al culto del único Dios verdadero".¹⁶ Así, a veces no es fácil distinguir las funciones de la Iglesia de las del Estado y en muchos sentidos los reyes españoles se sienten los auténticos herederos de la doctrina política de la Iglesia. La Iglesia contribuye en la administración del Estado en aquellas funciones que pudiéramos llamar asistenciales y de servicio: lleva el Registro civil; administra las instituciones de beneficencia: hospitales, asilos y orfanatorios; funciona como una especie de banca haciendo préstamos a los que lo requieren y participa activamente en las políticas del Estado.

Lo mismo sucede con la educación, que no ha alcanzado los frutos científicos y humanísticos del resto de Europa. Así, la Nueva España recibe un cristianismo medieval profundamente tradicionalista, aristotélico y tomista. Esta influencia, a pesar del impacto que el liberalismo y el marxismo dejaron en México, nunca dejó de actuar e incidir de manera poderosa. Con justicia podemos decir que ese tradicionalismo es, por decirlo así, uno de los "Méxicos profundos".

España, alejada de los cambios en Europa debido a su lucha contra los musulmanes, conserva su estructura medieval y en buena parte gremial. Sin embargo, los reyes españoles si bien son austeros y se sujetan a la autoridad papal, reflejan ya el centralismo del Estado y el absolutismo en la toma de decisiones, centralismo que crecerá enormemente con las reformas borbónicas. Por otra parte,

¹⁶ Luis Weckmann, *op. cit.*, 1984, p. 398.

los gremios y las cofradías nunca alcanzaron en la Nueva España la fuerza e importancia que tuvieron en el resto de Europa.¹⁷

Es probable que los jesuitas —con ideas sociales más humanistas y creativas— hubieran conjugado de manera original las ideas de la tradición con las condiciones sociales de la época, pero su expulsión demuestra la imposibilidad de que lo llevaran a cabo por esas mismas condiciones. Así, la Nueva España sólo vive un remedo de las formas sociales de la Edad Media y nunca la autonomía de la aldea. Pero sí nos encontramos con una gran influencia eclesiástica imbuída en las ideas medievales que se prolonga hasta la vida independiente, así dice Anne Staples:

La participación política activa de los eclesiásticos —desde el arzobispo hasta el más insignificante seminarista, incluyendo a miembros de las órdenes regulares— era una parte natural de la vida pública en la primera etapa del México independiente, hasta que la constitución de 1857 y la guerra de Reforma terminaron con la práctica. Antes de ese punto crítico el clero permaneció activo en asuntos políticos, incluso en asuntos que no afectaban directamente a la Iglesia.¹⁸

Así pues, los primeros años de lucha de la Iglesia contra el liberalismo en México —jacobino y anticlerical—, fueron por recobrar los derechos de que gozaba en la Colonia, especialmente su reconocimiento como religión oficial y los derechos que de ello emanaban, especialmente sobre la educación.

Con Porfirio Díaz, si bien no hay ningún arreglo, al menos existe un periodo de tranquilidad no exenta de los ataques ideológicos del positivismo. Este arreglo será roto por la Revolución mexicana, pero sobre todo, por el papel que las masas jugarían en el siglo XX y las diversas ideologías socialistas que pretendían su control. Ya desde principios del siglo XX, la Iglesia pretendió difundir las ideas de la *Rerum Novarum*, promulgada por León XIII el 15 de mayo de 1891, mediante la participación activa de los obispos y de laicos, tanto para corregir los excesos del capitalismo inhumano, como frenar el avance del socialismo. Para entonces, la idea era fomentar los sindicatos católicos, organizar congresos para el estudio de los problemas sociales del país, así como desarrollar una prensa católica. Los Operarios Guadalupanos, organización fundada en 1905,

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Citado en Roderic Ai Camp, *Cruce de espadas*, 1998.

tiene en buena parte esa tarea, y posteriormente la afamada ACJM (Asociación Católica de la Juventud Mexicana).

Para 1911, se ha fundado después de dudas y reflexiones, el Partido Católico Nacional, de breve vida. Mientras varios obispos le dan la bienvenida, muchos otros son reacios a que se utilice el nombre de “católico” para un partido político y prohíben a los fieles su afiliación; mientras que otros preferirían, más que una acción política, una acción social como la que se había desplegado ya;¹⁹ es decir se debatía todavía el papel de la Iglesia —como institución— en la política. Posteriormente, tanto las posturas anticlericales de Carranza y sobre todo de Obregón, aunadas al desarrollo del socialismo, dieron pie a un nuevo tipo de conciencia en los católicos, así dice Roderic Ai Camp:²⁰

La constitución de 1917 lesionó su capacidad de expresar las convicciones públicas, lo que también produjo una invasión de los derechos religiosos privados. Colocó al ciudadano en el terrible dilema de respetar a la autoridad civil o a su conciencia. Esta herida provocó la revuelta cristera— lo que forzó de manera absurda que el gobierno tomara las armas contra sus propios ciudadanos. Obligó a la Acción Católica a formar sociedades secretas (...)

Efectivamente, el levantamiento cristero puso en crisis el papel de la Iglesia en la política y fundamentalmente también la relación del seglar católico con la Iglesia institucional. Como se recordará, el conflicto empezó con la decisión de la Iglesia de no realizar misas frente a la decisión del gobierno de hacer cumplir rigurosamente las leyes de la Constitución, que prácticamente coartaban todo derecho de expresión a la Iglesia. Ello llevó, como escribe Camp, a la organización de numerosos grupos secretos y redes subterráneas que alimentaron el movimiento mas allá del sinarquismo. Muchos de estos cristeros se sintieron traicionados cuando la Iglesia pactó con el gobierno sin haberlos tomado en cuenta en lo más mínimo. Habría que recordar también que el movimiento armado fue reprobado por la jerarquía eclesiástica. Pero más que una traición, es un problema de fondo. Si éste era un problema de la Iglesia, ¿quién sino su jerarquía debía resolverlo?, ¿pues quien es el jefe de la Iglesia?

Lo mismo vuelve a suceder con el sinarquismo, muchos se sienten traicionados por los arreglos que algunos obispos han hecho

¹⁹ Vid. Eduardo Correa J. *El Partido Católico Nacional y sus directores*, 1991.

²⁰ Roderic Ai Camp, *op. cit.*, 1998, p. 47. En entrevista con Julio Faesler de 1993.

con el gobierno y los norteamericanos para frenar ese movimiento. La lección es clara para los seculares: deben formar asociaciones totalmente independientes de la jerarquía eclesiástica y formar su propia ideología.²¹ La teoría de los cuerpos intermedios delineada en las encíclicas, servirá para ello.

Por otra parte, el dominio férreo del Estado mexicano y la desconfianza absoluta de los métodos electorales, dará un carácter aún más antiliberal y soterrado a esos movimientos católicos; además ya han aprendido de la célula y la logia el camino para acrecentar su poder. A partir de entonces, y paradójicamente, los movimientos de la derecha radical cristiana, que intentan reivindicar los derechos de la Iglesia, tendrán una menor dependencia jerárquica de la misma: para defender a la Iglesia habrán de ser independientes de ella. Es decir, que la misma complejidad social rompe el monismo social tan apreciado por ellos.

Ciertamente el Partido Acción Nacional fundado en los cuarenta, es uno de los herederos de esta tradición cristiana, y aunque ahora se maneja con un carácter más liberal, conserva varios conceptos relacionados con los cuerpos intermedios, especialmente con la defensa de la familia y los municipios. Algunos párrafos que podemos citar al respecto entresacados de sus principios —revisados hasta 1965— son los siguientes:²²

De la persona

La Nación no está formada por individuos abstractos ni por masas diferenciadas, sino por personas humanas reales, **agrupadas en comunidades naturales, como la familia, el municipio, las organizaciones de trabajo o de profesión, de cultura o de convicción religiosa.**

²¹ Jean Meyer hace notar la preferencia de la Iglesia, específicamente de Pío XI y Pío XII, por arreglar los conflictos de la Iglesia con los estados anticlericales directamente y a través de concordatos, aunque ello implicara el sacrificar organizaciones católicas políticas y de acción social, y aun el asesinato de sus actores. Así sucedió con el Zentrum alemán, el Partido Popular Italiano y la Action Française. Aunque Meyer atribuye este hecho a un temor de la Iglesia de perder el control, me parece más bien un temor de la Iglesia de que la acción política se confundiera con la religión y de embarcarse en aventuras seculares. De cualquier forma, la Iglesia no ofreció orientación clara a los seculares para resolver este conflicto de origen teológico y filosófico. Véase Jean Meyer, "Para una historia política de la religión, para una historia religiosa de la política", *Revista Metapolítica*, vol. 6, núm. 22, México, marzo/abril de 2002.

²² No debemos olvidar la admiración que tenía Manuel Gómez Morín, fundador del PAN, por Miguel Primo de Rivera quien intentó en España "corporativizar a la sociedad". Tampoco el aprecio que sentía por los sindicatos si bien aclaró que estaban controlados y corrompidos por el partido oficial.

Del Estado

(...) el Estado no debe desconocer los derechos esenciales de la persona y de las **comunidades intermedias**, ni erigir las decisiones del Poder en única fuente de derecho o en definición arbitraria del bien común.

De la familia

En sus relaciones con la familia, como en todos los campos de actividad estatal, el Gobierno igualmente está obligado a respetar el principio de subsidiariedad y a garantizar, en las leyes y en la práctica, la libertad de conciencia de los miembros de la familia y el derecho preferente de los padres para determinar el tipo de educación que deben recibir sus hijos.

También destacan constantemente el “bien común” y el papel subsidiario y supletorio del Estado que no pueden ir más allá de las decisiones de la familia y otros órganos intermedios de la sociedad.

Soledad Loaeza,²³ en concordancia con lo anterior afirma:

Son muchas las diferencias entre el Partido de la Revolución Mexicana del presidente Cárdenas y el PAN, aunque ninguna tan abismal como esta, pues mientras el primero se proponía como una organización corporativizada que estaría representada en las cámaras, el segundo proponía una **sociedad corporativizada** que estaría representada en el poder legislativo por *los paterfamilias*, las autoridades municipales, los sindicatos y las corporaciones profesionales y culturales como las universidades.

Existe desde luego aquí una contradicción entre la teoría y la práctica; es decir entre una sociedad participante y un sistema liberal meramente electoral. Esto constituirá una de las razones principales del porqué no toda la derecha tradicional participará en el PAN durante muchos años. Además, la pretensión del PAN de seguir participando en la contienda electoral a sabiendas del fraude, le restó muchos adherentes católicos que no querían “seguirle el juego” al PRI.

En los años setenta, la presión de la oposición, formal y sobre todo clandestina, especialmente de las izquierdas —según reconoció el presidente José López Portillo—, aunado a una mala imagen internacional de falta de democracia en México, hacen que el

²³ Soledad Loaeza, *El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994*, 1999, p. 168. (Las negritas son mías.)

presidente conceda más a los partidos, especialmente y a través de la LOPPE. Parafraseando lo que dijo Portillo en entrevista televisiva muy posterior a su mandato acerca de por qué favoreció una apertura a los partidos: “un diputado comunista es un diputado burgués”. Es así como muchos líderes son invitados a formar parte de la oposición oficial.²⁴ Es entonces cuando la derecha tradicional y radical hace su aparición y utiliza al PAN —como la izquierda lo hace con otros partidos— como su instrumento de participación electoral, teniendo para ello que destruir a la llamada “santa custodia” del partido; es decir, a los mismos líderes que periodo tras periodo cambiaban entre sí la dirigencia.

De hecho, este movimiento empezó un poco antes, cuando el presidente Echeverría pretendió simpatizar con las izquierdas del país. Para frenar al comunismo se fundó la COPARMEX,²⁵ asociación de pequeños y medianos empresarios católicos que combaten al gobierno. En 1975 José Ángel Conchello, apoyado por radicales católicos y con un discurso anticomunista trató de imponer como candidato a Pablo Emilio Madero.²⁶ Aun teniendo Madero el 72.9 por ciento de los votos (requería el 80 por ciento), Rosas Magallón, su contrincante, no cedió los suyos, lo cual puso en evidencia que no se trataba de un pleito de candidatos sino de grupos: la “santa custodia” del PAN prefirió no tener candidato del PAN frente a López Portillo que ceder el poder. Más adelante Madero tendría la

²⁴ Sin olvidar, especialmente en toda la década de los setenta, la “guerra sucia” desatada contra líderes de izquierda y de derecha. En 1975 fueron asesinados en el Cerro del Cubilete dos jóvenes de la ACJM y más adelante el líder derechista Ramón Plata Moreno cuyos restos, dice el Diario del Noroeste (febrero 26 del 2003), yacen en el Parque de los Remedios. Recientemente el alcalde de Naucalpan invitó al presidente Fox a este parque en lo que muchos consideran una celebración, tanto del “pacto de los remedios”, como a la muerte de este dirigente. En Guadalajara hubo asesinatos similares de líderes de derecha.

²⁵ Puede consultarse al respecto a Gemile Mizrahi, “Entrepreneurs in the opposition: modes of political participation in Chihuahua”, en Victoria Rodríguez y Peter Ward (ed.), *Opposition Government in México*, 1995, pp. 81-96.

²⁶ Quien esto escribe tuvo la oportunidad de asistir como testigo a la asamblea para elegir al candidato. Decenas de jóvenes coreaban a Pablo Emilio Madero e interrumpían los discursos de los contrincantes; pero los directivos nunca cedieron a que él fuera candidato. 1975 y 1976 fueron el parteaguas de la participación de la derecha radical en la política: se da el enfrentamiento entre Conchello y el grupo de González Morfín (grupo que será desplazado por la influencia de COPARMEX); se fundan las principales asociaciones: DHIAC, ANCIFEM, PROVIDA (éste un poco antes, 1974), se revitaliza la Asociación de padres de familia. También en 1975 se llevó a cabo el “Pacto de los Remedios”, acto masivo de derecha cuya finalidad era combatir al gobierno (llevado a cabo en Los Remedios, Naucalpan, Estado de México).

oportunidad de contender contra Miguel de la Madrid. Para hacer esta tarea de penetración y acción política se recurrió a la idea de los cuerpos intermedios: se fundó el DHIAC (Desarrollo Humano Integral, A.C.) y al mismo tiempo se fortaleció o surgió, la ANCIFEM (Asociación Nacional Cívica Femenina), el Comité Provida, la Asociación Nacional de Padres de Familia y otras organizaciones.²⁷ Todos ellos intervinieron para formar al nuevo panismo. Granados Chapa²⁸ sintetiza esta sustitución con un caso de Guadalajara:

Pueden percibirse a grandes brochazos, dos tendencias dominantes: Una, extremadamente conservadora (...) era renuente a apoyar al PAN. Pero en años recientes, cuando el PRI vino a menos, esa tendencia ingresó a Acción Nacional a través de un organismo civil llamado Desarrollo Humano Integral (DHIAC). La otra vertiente del catolicismo estuvo representada por uno de los próceres panistas, Efraín González Luna (...). Durante largo tiempo esa vertiente dominó al PAN. Pero en 1994 el DHIAC le asestó una sorpresa. En vez de que resultara elegido con miras a las elecciones del año siguiente el sólido parlamentario Gabriel Jiménez Remus, salió avante la candidatura de Alberto Cárdenas (...) en 1995 obtuvo la gobernatura y desarrolló sus compromisos con el DHIAC: a él pertenecen sus secretarios de gobierno Raúl Espinoza y Fernando Guzmán.

Hechos así se repiten a lo largo del país, especialmente en el Estado de México, donde la lucha es dramática. Rionda,²⁹ por su parte, afirma al hablar de los gobiernos panistas en Guanajuato:

Los dos gobernadores panistas de Guanajuato se han acercado mucho a los grupos sociales locales —aunque **privilegiando demasiado a los llamados “grupos intermedios”** e ignorando con frecuencia a los sectores deprimidos y marginales—, pero en términos concretos podemos afirmar que la

²⁷ Véase por ejemplo a Lilia Venegas, “Mujeres en la militancia blanquiazul”, en Alejandra Massolo (comp.), *Los medios y los modos: Participación política y acción colectiva de las mujeres*, 1994, p. 68. También el artículo de Dalia Barrera Bassols, “Ser panista: mujeres de Ciudad Juárez” en el mismo texto mencionado. Allí se nota la influencia de estos organismos en las elecciones de la frontera norte en donde el PAN tuvo mucho éxito electoral.

También consúltese a Luis Miguel Rionda, *op. cit.*, 1997. Entre otras cosas menciona cómo Carlos Medina Plascencia es acusado de hacer proselitismo al reunirse con los así autodenominados “organismos intermedios”.

²⁸ Miguel Ángel Granados Chapa, “Jalisco panista”, en *Diario Reforma*, México, 12 de noviembre del 2000, p. 25ª. En 1990 el grupo de Álvarez Padilla fue desplazado por el grupo de Medina Plascencia en Guanajuato.

²⁹ Luis Miguel Rionda, *op. cit.*, 1997, p. 554.

competencia política ha encontrado como alternativa confiable de expresión electoral...

Desde luego podemos discutir si estas organizaciones constituyen realmente cuerpos intermedios y cuestionaríamos, sobre todo, el que sean "naturales". Habría que considerar para ello las limitaciones que impone el juego político electoral y la estructura social actual. A la distancia de su origen pueden parecer como meros grupos de presión reaccionaria o como organizaciones no gubernamentales (aunque hay que recordar que esas organizaciones intermedias son fundadas en México cuando éstas apenas empiezan a perfilarse en nuestro país). Efectivamente, la gran inquietud que existe en la última década porque la sociedad participe más directamente en la política, puede oscurecer el valor de esos organismos. Lo que me importa destacar aquí es el hecho de que esas organizaciones "intermedias" (si queremos entrecomillarlas), surgen inspiradas en este ideal de generar corporaciones sociales, y la intención de que tengan un papel cada vez más activo en las decisiones políticas.

Finalmente anoto que durante ese proceso de construcción del neopanismo hubo paralelamente una participación de la Iglesia en apoyo a la oposición, pero en términos generales ésta fue en contra de la corrupción y el fraude electoral. Así lo menciona Ai Camp:³⁰

Algunos analistas creen que tanto la Iglesia como ciertos grupos empresariales aumentaron su actividad electoral después de las reformas políticas de 1977. En efecto, las declaraciones de sacerdotes y obispos y la literatura de la Iglesia sobre temas políticos abundaron durante las elecciones de julio de 1979. Pero el hilo de la postura activista de la Iglesia sobre el fraude electoral fue 1986 (...) a principio de los ochenta durante la administración de Miguel de la Madrid (1982-1988), cuando el presidente hizo de las elecciones limpias una breve realidad, lo que dio como resultado muchas victorias locales entre los partidos de oposición.

Perspectivas y conclusiones

La teoría de los cuerpos intermedios surge como una tercera vía, pluralista en lo social, entre el capitalismo y el socialismo: ni la

³⁰ Roderic Ai Camp, *op. cit.*, 1998, p. 101.

atomización de la sociedad en individuos, ni las masas sin personas. La persona se encuentra en sociedades naturales ya sean gremiales (asociaciones de profesionistas o trabajadores) o bien de relaciones sociales básicas como la familia, el municipio o la comunidad. Estas sociedades deben tener más peso y vigor en la toma de decisiones políticas. En México constituyó parte del discurso político de diversas organizaciones políticas no todas abiertas como el PAN, sino también soterradas por su desconfianza al Estado mexicano, y es tal vez la razón de que estos organismos nacionales vetaron como opción a la democracia cristiana durante mucho tiempo.

También hicimos ver que fueron creadas muchas organizaciones en los años setenta que se presentaban como grupos intermedios y que son relevantes en la construcción del neopanismo, aunque se puede criticar su artificialidad. Estas organizaciones tienen más parecido con las "organizaciones no gubernamentales" (ONG) —varias creadas por la izquierda— que surgieron después; sin embargo revelan una intencionalidad que convendría ser discutida ampliamente. Las ahora florecientes ONG, frecuentemente se presentan como opuestas al Estado o como vigilantes de él, en tanto que los cuerpos intermedios son una continuidad del mismo.

La doctrina de los cuerpos intermedios en México fue poco difundida fuera de los círculos católicos tradicionales y muy lejos de la discusión pública, probablemente porque el interés de muchos tradicionalistas era combatir al "comunismo populista" que veían venir como una avalancha, o bien porque el liberalismo gozaba de una aceptación generalizada. Sin embargo, esta teoría, paradójicamente si consideramos tiempos, responde bien a un interés de actualidad: la participación de la sociedad civil en los procesos democráticos. Así, Bobbio afirma:³¹

Lo que está sucediendo es que el proceso de democratización, o sea, el proceso de expansión del poder ascendente, se está ampliando de la esfera de las relaciones políticas, de las relaciones en las que el individuo es tomado en consideración en su papel de ciudadano, a la esfera de las relaciones sociales, donde el individuo es tomado en consideración en la diversidad de sus estatus y papeles específicos.

³¹ Norberto Bobbio, "Democracia representativa y democracia directa", en *El futuro de la democracia*, 1993, p. 42.

Más adelante afirmará:³²

La garantía contra el abuso del poder no puede nacer únicamente del control desde abajo, que es indirecto, sino debe contar con el control recíproco entre los grupos que representan a diversos intereses, los cuales se expresan a su vez en diferentes movimientos políticos (...)

Como ejemplo de esta posible adaptación y actualización de la teoría de los cuerpos intermedios veamos algunos juicios de Jorge Precht Pizarro de la Pontificia Universidad Católica de Chile respecto a las comunidades indígenas de su país, que lo mismo podrían aplicarse a México:³³

Las categorías jurídicas de la Teoría del Estado, muchas de ellas ideológicamente creadas para servir el establecimiento de los Estados-nación de Europa, son claramente inaptas para abordar los problemas de las sociedades multiculturales de América Latina, cuyos pueblos, aun diezmadas sus elites naturales, han permanecido irreductibles en la defensa de su identidad y en la negativa a una integración que sea solo asimilación encubierta.

Es evidente que el concepto "pueblo" que se aspira ver reconocido en la Constitución de Chile no implica la autodeterminación soberana. Pero la negativa a reconocer a los pueblos indígenas como **grupos intermedios** coloca a nuestro asunto en una situación insostenible. Es lo que lamentablemente ha hecho el Tribunal Constitucional al sentenciar que "los pueblos indígenas no constituyen un ente colectivo autónomo entre los individuos y el Estado" (...) Los "pueblos indígenas" son **grupos intermedios por antonomasia**.

Así pues, esta teoría es coincidente con una preocupación actual de llevar la democracia fuera de su cárcel formal y de la "jaula de hierro" que bien preconizó Weber, y un intento por recuperar la vida frente a la colonización del sistema (Habermas).

Volviendo a nuestro país, con el triunfo del PAN en las elecciones presidenciales del año 2000, triunfó también la corriente tradicionalista católica que le llevó al poder, corriente alimentada durante varias décadas por la doctrina social de la Iglesia. Para la sociedad mexicana, la ganancia fue la opción de participar de

³² *Ibidem*, p. 47.

³³ Jorge Precht Pizarro, "Pueblos indígenas: un reconocimiento imprescindible", Pontificia Universidad Católica de Chile, semanario *La Semana Jurídica*, del 30 de diciembre del 2002 al 5 de enero del 2003. http://www.lasemanajuridica.cl/la_Semanajuridica, consultada el 16 de mayo del 2003.

manera más limpia en política sin el determinante poder del PRI. La derecha tiene la ventaja de que la mayoría de sus organizaciones está unida en torno a la Iglesia,³⁴ mientras que la izquierda luce cada vez más fracturada. Sin embargo a pesar de esto y del hecho que hemos explicado anteriormente acerca de la actualidad de la teoría de los cuerpos intermedios, también es cierto que la sociedad actual se caracteriza por el individualismo, el escepticismo, el pragmatismo y la estandarización de formas de vida: las formas creadas por el capitalismo de mercado, así que el destino de esa doctrina no ajeno a la polémica actual entre la modernidad y la posmodernidad.

A pesar de que la Iglesia emprendió con entusiasmo la Acción social con el papado de León XIII, después del movimiento cristero, este entusiasmo por transformar la realidad social decae paulatinamente, así que la teoría de los cuerpos intermedios sólo quedó casi en el papel, aunque da cohesión y propósito a las diversas organizaciones católicas. Las razones son diversas:

- a) Una primera es el conservadurismo de Pío XII, quien tal vez temeroso de que la acción social de la Iglesia, aunque fuera en el ámbito de los laicos, contribuyera a la secularización de la religión. Como fue muy visto, Pío XII estaba más dispuesto a realizar concordatos y acuerdos, como los que dieron fin a la guerra cristera, que a combatir las ideologías de su tiempo.
- b) El impacto de autores católicos liberales, que no por ello dejan de estar apegados a un catolicismo tradicional pero sólo en cuestión de fe. Católicos como Novak y mucho antes el pensador Jaques Maritain afamado filósofo católico tomista, piensan que el capitalismo puede ser un instrumento de realización humana. Este último autor, participante en la formulación y declaración de los derechos humanos, había creído ver en Estados Unidos la sociedad medieval por la que había luchado. Así afirma después de su visita a este país recién la posguerra:

³⁴ Excepción de los llamados *Tecos* de Guadalajara, organización integrista fundada en los años cincuenta por Carlos Cuesta Gallardo quienes apoyaron al sacerdote Le fevre en contra del Vaticano.

El régimen industrial heredado de Europa se ha vuelto irreconocible en este país. Ha sido superado por nuevas estructuras económicas que todavía se encuentran en proceso de gestación y transformación, pero que convierten tanto al capitalismo como al socialismo en cosas del pasado. La libre empresa y la propiedad privada funcionan ahora en un contexto social y en un entorno general enteramente diferentes de los del siglo XIX.³⁵

Novak, por su parte, piensa que la única medida contra todo totalitarismo es el capitalismo y la democracia liberal y denuncia que en el fondo de todo totalitarismo de cualquier signo, siempre está una añoranza por la aristocracia. Además, piensa que es injusta la descalificación constante dentro de la Iglesia del capitalismo:³⁶

los autores cristianos, se han mostrado especialmente hostiles al ideal "burgués". Capitalismo democrático es pluralista; hay en él espacios para amplios ideales católicos; pero hay que reconocer que su pluralismo y su enfoque mundano no lo hacen la expresión plena del cristianismo. En una compilación de ensayos, escrito recientemente por prominentes teólogos católicos titulado *Christianity and Bourgeoisie*, los autores describen a la burguesía como si fuera protestante, calvinista y enferma de esa clase de interioridad que censuraron los teólogos Sören Kierkegaard y Karl Barth, quienes le atribuyeron un individualismo y utilitarismo falsos(...) (todos los vicios de la civilización moderna son burgueses. Todas sus virtudes son socialistas).

- c) La guerra fría y el avance del comunismo hasta la década de los años ochenta, no dio mucho pie a explorar las terceras vías, y así, la defensa de la propiedad privada y los derechos civiles ocuparon la atención principal de los actores de la derecha. Además en México, las sociedades que pudieron ser llamadas intermedias fueron cada vez más trabajadas e ideologizadas por los grupos emanados de la teología de la liberación, por el partido oficial y las distintas izquierdas.

La reducción de la acción católica a ser "anti" trae consigo las alianzas con la derecha del capital y con un pragmatismo que únicamente considera los resultados más que los medios y la doctrina. La derecha debió de comprender que los asuntos de la justicia social no podían depender de la dirección de la Iglesia sino de su

³⁵ Jaques Maritain, *Reflections on America*, citado en Michael Novak, *El despertar de las sociedades democráticas*, 1999, p. 163.

³⁶ Novak, *op. cit.*, 1999, p. 139.

propio esfuerzo y maduración de ideas. Su alejamiento de los problemas sociales concretos hizo que se aislaran en las iglesias y las escuelas confesionales y adquirieran un carácter reaccionario. Y a pesar de que pueden convocar a más de veinticinco mil jóvenes en el Cerro del Cubilete en donde se honra a Cristo rey, hoy no parecen salir de las condiciones sociales dictadas por la globalización y el capitalismo sin mayor crítica. Sin embargo, me parece que es urgente que la doctrina católica social se discuta ampliamente para destacar sus contenidos sociales aclarando la opinión de los creyentes y presentando propuestas —siempre debatibles— para la sociedad en general. En el fondo, la mayoría de estas ideas hoy no son privativas de la Iglesia y sí de un interés comunitario.

Finalmente un comentario de coyuntura: desde las izquierdas, existen quienes, preocupados por el triunfo del PAN y sus manifestaciones religiosas, temen que esto haga peligrar el carácter laico del Estado. Cualquier muestra de simpatía —a veces aspa-vientos— del gobierno hacia la Iglesia, escandaliza y enoja. Tal vez estos temores infundados tengan que ver con el desarrollo del fundamentalismo musulmán en el mundo. Pero a mi juicio, no puede haber tal retroceso: la división real de los tres poderes, la pluralidad política en la teoría y en la práctica, y una educación tradicionalmente laica impiden cualquier desviación. Sin embargo, sí podemos hablar de un “asentamiento” del Estado hacia el centro. Los conflictos y contradicciones que no habían sido resueltos entre la Iglesia y éste desde el jacobinismo anticlerical, tienden y tenderán a encontrar una salida con la participación política de los católicos. Pero también desde la derecha existen y existirán asentamientos: de inicio su participación en el juego electoral, la inclusión del PAN en la democracia cristiana internacional; como gobierno la conmemoración de los héroes y tradiciones liberales (sin duda, una concesión) y un Juárez a espaldas del secretario de gobernación. Como todo asentamiento, esto traerá temblores de todo tipo. Es de esperar, y esto sólo es un acto de buena fe, que con estos asentamientos logre generarse un mínimo de unidad nacional a pesar del antagonismo de esos tres Méxicos que parecen irreductibles, representados hoy por hoy por los tres grandes partidos: PRI, PAN y PRD.

Bibliografía

- Ai Camp, Roderic, *Cruce de espadas, Política y religión*, México, 1998.
- Correa J. Eduardo, *El Partido Católico Nacional y sus directores*, México, FCE, 1991.
- Encíclicas políticas y sociales de los romanos pontífices*, Buenos Aires, Mirasol, 1961.
- Barrera Bassols, Dalia, "Ser panista: mujeres de Ciudad Juárez", en Alejandra Massolo (comp.), *Los medios y los modos: participación política y acción colectiva de las mujeres*, México, El Colegio de México, 1994.
- Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, México, FCE, 1993.
- Fruer, Hans, *Teoría de la época actual*, México, FCE, 1956.
- Loeza, Soledad, *El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994*, México, FCE, 1999.
- Martínez, Assad, *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Latinoamericana, 1992.
- Massolo, Alejandra (comp.), *Los medios y los modos, Participación política y acción colectiva de las mujeres*, México, El Colegio de México, 1994.
- Meyer, Jean, *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia*, México, Tusquets editores, 2003.
- , "Para una historia política de la religión, para una historia religiosa de la política", México, en *Revista Metapolítica*, vol. 6, núm. 22, marzo/abril 2002.
- Novak, Michael, *El despertar de las sociedades democráticas*, México, Instituto Cultural Ludwig von Mises, 1999.
- Ousset, Jean, *Catolicismo y política*, Madrid, Speiro, 1972.
- Parker Cristian, *Otra lógica en América Latina*, México, FCE, 1993.
- Pío XI, Encíclica *Quadragesimo anno, sobre la restauración del orden social*, México, Ediciones Paulinas, 1963.
- Pipitone, Ugo, "Ensayo sobre democracia, desarrollo, América Latina y otras dudas", México, *Revista Metapolítica*, vol. 7, 1998.
- Rionda Ramírez, Luis Miguel, "Guanajuato, una democracia de laboratorio. Evolución y perspectiva de una sociedad en transformación política 1917-1995", México, tesis doctoral, 1997. Puede consultarse en <http://www.angelfire.com/ri/rionda/>
- Sabine, *Historia de la teoría política*, México, FCE.
- Staples, Anne, "Clerics as politicians: Church, State, and Political Poder in independent México", en Jaime Rodríguez (comp.), *Mexico in the Age of Democratic Revolution, 1750-1850*, Boulder, Lynner Rienner, 1994.
- Venegas Aguilera, Lilia, "Mujeres en la militancia blanquiazul", en Alejandra Massolo (comp.), *Los medios y los modos: participación política y acción colectiva de las mujeres*, México, El Colegio de México, 1994.

Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, vol. II, México, El Colegio de México, 1984.

Wilhelsem, Gamba, *et al.*, *Contribución al estudio de los cuerpos intermedios*, (Actas de la VI Reunión de Amigos de la ciudad católica, Madrid 28-29 octubre de 1967) Madrid, Speiro, 1968.

DEBATE

Remedios y Guadalupe*

RODRIGO MARTÍNEZ BARACS**

El muy esperado libro del padre Francisco Miranda Godínez, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, es un abultado volumen de 559 páginas en folio, riquísimo de información y sugerencias, abierto a la reflexión y a la investigación sobre estas dos devociones marianas tan significativas para la formación del ser mestizo de México.¹ El valor del libro resalta en estos tiempos que vivimos: se recordará que el 31 de julio de 2002 concluyó el proceso de canonización del indio Juan Diego, dificultado por la exigencia del Vaticano de probar documentalmente su existencia histórica y las apariciones de la Virgen de Guadalupe (cuatro veces a Juan Diego y una a su tío Juan Bernardino, y de su imagen al obispo fray Juan de Zumárraga, entre el 9 y el 12 de diciembre de 1531). Demostrar la historicidad de esta crónica es imposible, pero los sacerdotes partidarios de la canonización procedieron a una interpretación amañada de los documentos que enturbió no sólo el

* Una primera versión de este texto fue leída en la presentación de *Dos cultos fundantes* de Francisco Miranda Godínez, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el martes 5 de noviembre de 2002. Esta versión fue concluida en junio de 2003.

** Dirección de Estudios Históricos, INAH.

¹ Francisco Miranda Godínez, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, 2001.

proceso canónico (y con él a Juan Diego y a la Iglesia), sino también la posibilidad de captar en toda su riqueza el fenómeno guadalupano, tan determinante y revelador en la historia de México. Los sacerdotes que honesta y valientemente trataron de hacer ver al Vaticano las deficiencias de este proceso fueron violentamente criticados, acusados de ser malos católicos y malos mexicanos. Los sacerdotes disidentes no compartían una misma posición meramente negativa ante la existencia histórica de Juan Diego y de las apariciones. Desde diversas perspectivas señalaron la imposibilidad de documentar las apariciones de manera literal y, sobre todo, destacaron la necesidad de abrir la investigación a toda la riqueza y amplitud del fenómeno guadalupano, desde los orígenes hasta el presente.

Uno de estos sacerdotes disidentes, junto con el ex abad Guillermo Schulenburg y el ex arcipreste Carlos Warnholtz, es precisamente el padre Francisco Miranda, quien además de sacerdote es un prestigiado historiador, investigador de El Colegio de Michoacán, conocido sobre todo por sus importantes estudios sobre don Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, y su promoción de un mestizaje bueno,² y por su edición de la *Relación de Mechuacán* (1541) del franciscano fray Jerónimo de Alcalá, cuya mestiza pluralidad de voces mostró con diferentes tipografías.³

El padre Miranda refiere que cuando al comienzo de su carrera el padre Sergio Méndez Arceo le sugirió estudiar el fenómeno guadalupano, prefirió no atender inmediatamente su sugerencia; pero al investigar en archivos mexicanos y europeos sobre Vasco de Quiroga, fue encontrando varios documentos guadalupanos que mostraron la posibilidad de avanzar en el conocimiento de lo que verdaderamente pasó, sin empobrecer, sino por el contrario enriqueciendo y engrandeciendo el milagro —o fenómeno, si se prefiere— guadalupano. El padre Miranda dio noticias de algunos de estos documentos de manera discreta,⁴ y más recientemente, con motivo

² Francisco Miranda Godínez, *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, 1972. Véase también, entre otras publicaciones sobre don Vasco, los tres artículos que publicó en Francisco Miranda y Gabriela Briseño (comps.), *Vasco de Quiroga: Educador de adultos*, Pátzcuaro, 1984.

³ Fray Jerónimo de Alcalá, OFM, *La Relación de Michoacán*, 1980; hay una edición sin las ilustraciones en la colección Cien de México, SEP, 1988.

⁴ Francisco Miranda Godínez, "Fray Alonso de Montúfar y el culto guadalupano", en Centro de Estudios Guadalupanos, A.C., *Tercer Encuentro Nacional Guadalupano*, 5, 6, y 7 de diciembre de 1978, México, D.F., 1980, pp. 68-79.

de una discusión en noviembre de 1995 sobre el gran estudio de Edmundo O'Gorman acerca de los orígenes del culto guadalupano, *Destierro de sombras*, de 1986,⁵ y con el inicio de la expulsión y la represión del abad Schulenburg y los sacerdotes disidentes, decidió emprender un estudio amplio y serio del culto guadalupano, con la confianza de que recurrir de manera profesional y no prejuiciada a los documentos, le daría una visión serena de la cuestión.⁶

Al investigar sobre la historia guadalupana, el padre Miranda decidió trabajar en varios frentes y separó en primer lugar la documentación comprobable de los relatos míticos, cuya dosis de verdad es necesario saber apreciar. *Dos cultos fundantes* se ocupa de la primera parte, documentable, y se centra en el estudio del culto, los diferentes aspectos de la devoción guadalupana, hasta mediados del siglo XVII, dejando para un estudio posterior el relato mítico, su origen, formación, características e historicidad. Este libro, que ya esperamos, se centrará sobre los cuatro "evangelistas guadalupanos", como les llamó Francisco de la Maza, los sacerdotes, todos ellos criollos, Miguel Sánchez, Luis Lasso de la Vega, Luis Becerra Tanco y el jesuita Francisco de Florencia, que a partir de 1648 establecieron el relato, con leves variantes, de las apariciones guadalupanas. Es por esto que el padre Miranda dejó para más adelante el problema de la existencia de Juan Diego y de las apariciones de la Virgen; aunque anticipa en *Dos cultos fundantes* que la verdad que transmiten estos textos no es una verdad literal, como la que tratan de imponer los aparicionistas estrechos. Después de su amplio recorrido documental, en el que no aparece el nombre ni la figura de Juan Diego antes de 1648, el padre Miranda se declara sin embargo aparicionista y se refiere al "vidente Juan Diego".⁷

⁵ Francisco Miranda Godínez, "El guadalupanismo de don Edmundo", en *Homenaje al doctor Edmundo O'Gorman en el 89º Aniversario de su natalicio*, *Boletín del Archivo General de la Nación*, cuarta serie, 5, otoño de 1995, pp. 314-324.

⁶ El padre Miranda hizo una lúcida crítica de los pobres argumentos en que se basó el Vaticano para certificar la existencia histórica de Juan Diego, en su reseña del libro de los padres Fidel González Fernández, Eduardo Chávez Sánchez y José Luis Guerrero Rosado, *El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*, 1999, publicada en *Efemérides Mexicanas* (Universidad Pontificia de México), 51, 1999; también en Manuel Olimón Nolasco, *La búsqueda de Juan Diego*, 2002, pp. 133-139.

⁷ Véase también Francisco Miranda, "Coatitlán, la probable patria del probable Juan Diego", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, cuarta serie, 13, abril-junio de 1999, pp. 11-19.

Centrado en el análisis del culto, el libro del padre Miranda se distingue de otro muy notable estudio guadalupano publicado en el mismo año de 2001, *Mexican Phoenix* de David A. Brading, que enfoca la literatura guadalupana del siglo XVII en adelante, desconsiderando el periodo anterior.⁸ *Dos cultos fundantes* atiende a la propuesta de William B. Taylor⁹ de estudiar el guadalupanismo en todas sus realidades tal como es vivido por la gente. Para este análisis del culto guadalupano, la condición sacerdotal del padre Miranda ha sido ciertamente una gran ventaja, por el conocimiento de la vida religiosa concreta que requiere.

El padre Miranda abrió un frente adicional que enriqueció sustancialmente su perspectiva al incorporar a su libro sobre Guadalupe el estudio del culto a la Virgen de los Remedios, que comparte muchos rasgos y está emparentado con el de Guadalupe: se centra en un santuario al norte de la Ciudad de México, fundado poco después de la Conquista, en sustitución de un antiguo templo dedicado al culto de la Diosa Madre, con una raigambre chichimeca y otomí, con un fuerte culto español, criollo, indio y mestizo durante la Colonia (de hecho las de Guadalupe y los Remedios fueron las dos devociones marianas más fuertes de la Ciudad de México), con un relato, no documentado, de apariciones de la Virgen a un indio también llamado Juan —don Juan—, inicialmente no creído por los frailes, a quienes el indio trasmite el encargo de la Virgen de que se le erija una iglesia, la presencia de otros juanes, como el conquistador Juan Rodríguez de Villafuerte y el pueblo de San Juan Totoltepec.

Ambos cultos marianos tienen un desarrollo paralelo y entrelazado y finalmente distanciado, cuando en la guerra de Independencia se asoció a la Virgen de los Remedios con los realistas, y comenzó su decadencia, y a la Virgen de Guadalupe con los insurgentes, y continuó su ascenso al rango de deidad nacional. Ambas historias se contextualizan mutuamente, se enriquecen, se potencian, se interrogan, se multiplican.

Aquí deseo mencionar mi afinidad con el padre Miranda, admirado maestro y amigo, con quien comparto el gusto por la historia

⁸ David A. Brading, *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and tradition across five centuries*, 2001; *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, 2002.

⁹ William B. Taylor, "The Virgin of Guadalupe in New Spain: an inquiry into the social history of Marian devotion", en *American Ethnologist*, XIV:1, febrero de 1987, pp. 9-33.

guadalupana y michoacana, por el estudio de los documentos en la búsqueda de la verdad. Así como al padre Miranda escribir sobre los Remedios le sirvió de ejercicio para escribir sobre Guadalupe de manera más serena y menos atribulada por las polémicas recientes, yo tuve el impulso de escribir sobre la virgen de Ocotlán, Tlaxcala, como un ejercicio para clarificar mis estudios guadalupanos. Y al igual que el padre Miranda, separé el problema en dos, el origen del culto y el origen del relato mítico. Sobre todo en cuanto a lo segundo, aún falta avanzar un trecho para entender la formación de los relatos de apariciones y fundación de cultos, con sus semejanzas y diferencias.

En sus grandes inmersiones en los archivos mexicanos y españoles, el padre Miranda halló más información nueva sobre los Remedios que sobre Guadalupe, porque sobre Guadalupe mucho se ha investigado de manera obsesiva durante casi cinco siglos, por lo que mucho de lo encontrable se ha encontrado. La ermita de los Remedios, fundada poco después de la caída de Mexico Tenochtitlan, fue muy de la predilección de los conquistadores, y al notar su descuido, la ruina del edificio y que su culto había caído en manos de los indios, en 1574 el cabildo español de la Ciudad de México decidió apadronarlo, revitalizar el culto y reconstruir el templo. Por ello una fuente privilegiada para el estudio del culto a la Virgen de los Remedios son las extensas actas de cabildo de la Ciudad de México, que junto con otros importantes documentos encontrados por el padre Miranda en el Archivo General de Indias, de Sevilla, permiten una aproximación muy enriquecida al desarrollo del culto y al origen del relato mítico.

El padre Miranda cita importantes documentos en el texto y otros más extensos los transcribe en muy valiosos apéndices sobre cada uno de los *Dos cultos fundantes*.¹⁰ Al mismo tiempo, Miranda tuvo el tino de publicar por separado una edición de la *Historia de el principio y origen, progresos, venidas a Mexico y milagros de la Santa Imagen de Nuestra Señora de los Remedios*, del mercedario fray Luis de Cisneros (1579-1619), escrita en 1616 y publicada póstumamente en 1621, que no había sido reeditada y era inconseguible.¹¹

¹⁰ El padre Miranda publicó una primera versión de la parte relativa a los Remedios de su libro en 1998, sin incluir el apéndice documental: *Dos cultos fundantes. Los Remedios y Guadalupe, 1521-1649. Historia documental. Primera parte. Los Remedios*, 1998.

¹¹ Fray Luis de Cisneros, *Historia de el principio, y origen, progresos, venidas a Mexico y milagros de la santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, extramuros de Mexico*, 1621; hay

Se trata de la primera obra que narra la historia de las apariciones de la Virgen de los Remedios al indio don Juan, del pueblo de Otoncalpulco o San Juan Totoltepec, cuya importancia es semejante al libro de Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe*, publicado en 1648, que narra por primera vez las apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego.¹² Debe agradecerse al padre Miranda el haber traducido en notas a pie de página las numerosas citas de textos latinos que contiene el libro del padre Cisneros, trabajo que nadie ha hecho para un libro tan importante como el del bachiller Sánchez.

La información documental, inédita y edita, que aporta el padre Miranda es muy grande, casi exhaustiva. Pero debe mencionarse la ausencia de la información iconográfica, pues el anexo de imágenes incluye fotos sobre el culto actual, pero no incluye ninguno de los documentos iconográficos básicos de los inicios del culto guadalupano, como las imágenes originales de las vírgenes de Guadalupe y de los Remedios, el *Mapa de Uppsala*, el *Códice de Tlatelolco*, el *Códice Teotenantzin*, las portadas y páginas importantes de los libros de fray Luis de Cisneros, Miguel Sánchez, Luis Lasso de la Vega, sermones guadalupanos tempranos, primeras imágenes de la Virgen de Guadalupe, etcétera.

El padre Miranda al parecer no tuvo noticia del estudio paralelo emprendido por Solange Alberro precisamente sobre las vírgenes de los Remedios y Guadalupe.¹³ Es una lástima, pero puede decirse que ambos estudios se complementan; el de Alberro es más interpretativo, el del padre Miranda más descriptivo. Apuntan a lo mismo: Alberro habla de sincretismo, el padre Miranda de mestizaje. Al libro de Miranda le falta, es cierto, una conclusión que muestre las semejanzas, diferencias y entrelazamientos de los dos cultos, para lo cual los ensayos de Alberro son una referencia fundamental.

una edición con introducción y notas de Francisco Miranda, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999. El padre Miranda también editó un opúsculo inconseguible del padre Francisco de Florencia, *Las novenas del santuario de los Remedios*, de 1685 en El Colegio de Michoacán, 1998.

¹² Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México, celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*, 1648; véase Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda (comps.), *Testimonios históricos guadalupanos*, 1982, pp. 152-267.

¹³ Solange Alberro, "Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia" en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. II, *Mujeres, instituciones y culto a María*, 1994, pp. 151-164; y *El águila y la cruz*.

El padre Miranda comenta en alguna nota a pie de página, que estudió las Actas de Cabildo de la Ciudad de México sin saber de la existencia de los índices realizados por Edmundo O'Gorman y por un equipo de la Universidad Iberoamericana, lo cual lo obligó a leerse miles de páginas de actas, que le dieron un contexto muy amplio para entender mejor los cultos de los Remedios y Guadalupe. De igual manera, acaso el padre Miranda quiso dificultar y alargar la lectura de su libro sacando pocas conclusiones de los documentos, recapitulando poco lo avanzado; con el tipo de subtítulos popularizados por el historiador Luis González, formados por las primeras palabras del párrafo, que no necesariamente informan del tema; con un índice onomástico a la antigua, ordenado por los nombres y no por los apellidos, aunque no siempre. Como si el padre Miranda quisiera forzar al lector a leer lentamente su libro, a releerlo, a pensar más los documentos y sacar sus propias conclusiones. Comparto esta visión historiográfica de la obra abierta que no busca imponer verdades al lector, sino presentarle elementos de juicio para que piense por cuenta propia.

La lectura de un libro tan rico como el de Francisco Miranda llama a un comentario mucho más detallado y extenso del que podría hacer aquí. Me contentaré con puntualizar algunas secuencias, fuentes y sugerencias.

Los Remedios

A diferencia de la tradición difundida y fijada por fray Luis de Cisneros, según el cual la ermita de los Remedios fue fundada en 1553, el padre Francisco Miranda presentó documentación irrefutable de que la ermita fue fundada por Hernán Cortés y los conquistadores poco después de la Conquista en el pueblo de San Juan Totoltepec, "En el cerro de las gallinas", también llamado Otoncalpulco, "En el *calpulli* de los otomís", en recuerdo de los remedios que recibieron los españoles durante la catastrófica retirada de la Noche Triste. La primera referencia, citada por el padre Miranda

Orígenes religiosos de la conciencia criolla, México, siglos XVI-XVII, 1999, cap. iv, "Remedios y Guadalupe, mujeres águila". El padre Miranda sí cita la reseña que escribió Solange Alberro de *Our Lady of Guadalupe* de Stafford Poole, publicada en *Historia Mexicana*, XLVI: 3, enero-marzo de 1997, pp. 661-663.

(pp. 41-42), a la ermita de los Remedios se encuentra en el acta de cabildo de la Ciudad de México del 31 de julio de 1528. Mencionemos que Solange Alberro piensa que la ermita de los Remedios se fundó en ese año de 1528, basada en los *Anales de Tlatelolco y México*, en náhuatl, que registran que ese año “*monextitzino*”, “se apareció” —“se manifestó”, según Alberro—, Nuestra Señora en Totoltepec.¹⁴

También debe agregarse al registro del padre Miranda el importante dato que dio el dominico fray Diego Durán, igualmente citado por Solange Alberro, de que en Totoltepec se encontraba el único templo mexica exclusivo de la diosa Toci, Nuestra Abuela, pues en Tenochtitlan se le veneraba en el Templo de Huitzilopochtli.¹⁵ Este templo mexica debió imponerse o conjuntarse a un culto previo de raigambre otomí, pues la población otomí de la zona es expresada por el nombre de Otoncalpulco que fray Bernardino de Sahagún, el padre Cisneros y otros autores dan al lugar.¹⁶

La ermita de los Remedios es muy mencionada por los conquistadores y cronistas, mucho más que la del Tepeyac, aunque hay muy poca información sobre las primeras décadas. El padre Miranda advierte la afinidad de la ermita de los Remedios con la de los Mártires y con la iglesia de San Hipólito, fundadas en la Ciudad de México también poco después de la Conquista, y que durante un tiempo expresaron el sentir y la identidad de los conquistadores y sus descendientes, criollos de primera generación. La ermita de los Mártires fue fundada por Juan Tirado cerca del último puente de la retirada de la Noche triste, donde tantos españoles murieron, y decayó pronto, cuando cesó el cuidado de su fundador. La iglesia de San Hipólito conmemoraba la toma de Mexico Tenochtitlan, el 13 de agosto de 1521, día de San Hipólito, y su culto se mantuvo.¹⁷

Siguió un periodo de abandono de la ermita de los Remedios durante el cual, piensa el padre Miranda, la ermita, que se encontraba a dos leguas largas de la Ciudad de Mexico, fue pasando al

¹⁴ Solange Alberro, *op. cit.*, 1999, pp. 138-139; cita los *Anales de Tlatelolco y México*, Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, Colección Antigua, vol. 273, núm. 12, p. 97, y núm 13, p. 635.

¹⁵ Fray Diego Durán, *Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas*, t. I de la *Historia de las Indias de la Nueva España*, 1967, cap. xv.

¹⁶ Podría igualmente ser que Otoncalpulco no sea propiamente el nombre del pueblo, sino del barrio o “*calpulli de los otomís*” del pueblo de Totoltepec.

¹⁷ Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España* (escrita entre 1557 y 1564), 1985, lib. IV, cap. cxxiv.

control de los indios otomís de la región que fundieron el culto cristiano a la Virgen con sus propias tradiciones, pese a las prevenciones de los frailes franciscanos de la parroquia de Tlacopan, de la que dependía la ermita.

En 1574, finalmente, el cabildo de la Ciudad de México, dominado por los descendientes de los conquistadores, tomó conciencia del descuido en el que había caído la ermita y decidió ser su patrono, promover su culto, reconstruir y ampliar el edificio, designar un capellán (secular, ya no franciscano) e instituir una cofradía (cuyas ordenanzas dio a conocer el padre Miranda).

Es sugerente el análisis del padre Miranda sobre que el grupo de los criollos descendientes de los conquistadores había quedado muy apaleado tras la severa represión de la conjura de los hermanos Dávila y don Martín Cortés, en 1566, y pocos años después decidió darse fuerza revitalizando el culto a la Virgen de los Remedios, que tanto significado tenía para los conquistadores y los podía unir y fortalecer.

Poco después, el cabildo decidió revitalizar también la iglesia de San Hipólito, a la que se trasladaron las reliquias de la derruida ermita de los Mártires, que fue abandonada. Habrá que ver en qué momento y por qué la identidad de los criollos se vio representada sucesiva y simultáneamente por San Hipólito, por la española Virgen de los Remedios y después por la india Virgen de Guadalupe.

En 1586, narra el padre Miranda, los franciscanos de Tacuba quisieron reapropiarse la ermita de los Remedios, con el apoyo de varios miembros de la cofradía, pero no lo consiguieron debido a la resistencia del cabildo secular de la Ciudad de México. Es notable que los franciscanos, muchos de los cuales tenían sentimientos muy contrarios al culto a la Virgen de Guadalupe, se hayan sentido atraídos por la de los Remedios, acaso por llevarle la contra a la guadalupana, promovida por el arzobispo fray Alonso de Montúfar entre 1554 y su muerte en 1573. O acaso, como lo sugiere Solange Alberro,¹⁸ los franciscanos novohispanos se vieron forzados a un cambio de actitud ante los cultos de sustitución debido a la pujante presencia desde 1572 de sacerdotes jesuitas, amigos de los cultos sincréticos que atraían a indios y criollos por igual.

¹⁸ Alberro, *op. cit.*, 1999, cap. iii, "La emergencia de nuevos símbolos: la ofensiva jesuita".

Un siglo más adelante, en la década de 1680, el arzobispado de México quiso apropiarse de la ermita de los Remedios, y el extenso pleito resultante proporcionó al padre Miranda valiosos documentos para su historia. Además de los de los franciscanos y del arzobispado, pueden mencionarse otros intentos de apropiación del culto de los Remedios: el de los mercedarios, a través de la escritura de su *Historia de Nuestra Señora de Los Remedios* por fray Luis de Cisneros en 1616; y el de los agustinos, visible por la crítica que en 1624 hizo el agustino fray Juan de Grijalva a fray Luis de Cisneros por no mencionar que era agustino el cinto con el que la Virgen de los Remedios sanó al indio don Juan cuando le cayó una viga encima.¹⁹

A continuación, en sucesivos capítulos, el padre Miranda presenta múltiples aspectos de la vida del santuario de los Remedios entre 1574 y mediados del siglo XVII: las relaciones de la ermita, a veces conflictivas, con el cabildo de la ciudad, con el arzobispo y con el virrey; la cofradía; los servicios en la ermita, sus canónigos y las órdenes religiosas; desarrollo del culto; historia, leyenda, devociones y novenas; progresos materiales y bienes. De tarea dejó al lector interesado la lectura de estos capítulos; quisiera, en cambio, dedicar un breve excursu a la formación del relato mítico de las apariciones.

Historia de la historia de los Remedios

El padre Miranda aporta datos de gran importancia para reconstruir la formación del relato de las apariciones de la Virgen de los Remedios. La primera mención sobre apariciones en Totoltepec se encuentra en el acta de la reunión del cabildo de la Ciudad de México celebrada el 30 de abril de 1574, cuando la ciudad decidió ocuparse de la refundación de la ermita solicitando al virrey don Martín Enríquez y al arzobispo don Pedro Moya de Contreras el privilegio de nombrar en perpetuidad un capellán para la ermita, en lugar de los franciscanos. El inicio del acta de cabildo dice:

¹⁹ Fray Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España, en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, 1624, lib. II, caps. xiv y xv; hay una edición con índice y apéndices de Nicolás León, México 1924; y otra más de Porrúa (Biblioteca Porrúa, 85), México, 1985.

Este día los dichos señores [...], estando en su ayuntamiento, platicaron sobre la hermita de Nuestra Señora de los Remedios que está edificada dos leguas desta ciudad delante del pueblo de Tlacuba, que la parte donde hizo alto e se recogió don Hernando Cortés, Marqués del Valle, de buena memoria, con los conquistadores españoles que le siguieron, la noche que salieron desbaratados desta cibdad. Y en el dicho sitio que de presente está la dicha hermita se les apareció Nuestra Señora, e después los indios confesaron que no haber seguido al alcance había sido por respeto e temor de la visión que habían visto. Y en reconocimiento deste favor e merced se había edificado la dicha ermita de Nuestra Señora de los Remedios.

Más adelante, el padre Miranda transcribe la concesión que otorgó el virrey Enríquez a la ciudad del patronazgo sobre la ermita de los Remedios, del primero de noviembre de 1574, que en sus causales retoma y amplía la misma historia de la aparición de la Virgen en el cerro de Totoltepec, donde los españoles se refugiaron tras salir de la Ciudad de México durante la Noche Triste (30 de junio de 1520) y donde los conquistadores establecieron posteriormente la ermita de Nuestra Señora de los Remedios:

Don Martín Enríquez, visorrey, gobernador y capitán general por Su Majestad en esta Nueva España y presidente de la Audiencia y Chancillería Real que en ella reside, etc. Por cuanto el Consejo, Justicia y Regimiento desta Ciudad me ha hecho relación que habiendo don Hernando Cortés, Marqués del Valle, pasado a estas partes con cantidad de españoles a plantar en ellas la santa fe católica y ponerlas en paz y obediencia de Su Majestad el Rey nuestro señor, y habiendo entrado en esta Ciudad de Mexico de Tenoxtitlan, por fuerza de armas y mucho número de gente fueron retirados y echados de ella los españoles, con mucha pérdida de ellos e con la buena orden de su capitán a buscar dónde pudiesen *remediarse* cómodamente. E hicieron acogida e alto en un cerro que en lengua de indios se llama Totoltepec, en términos del pueblo de Tacuba, uno de los que eran contrarios a los españoles conquistadores. Y ellos, como tan fieles cristianos hicieron grandes oraciones y estando en ellas con mucha congoja, se apareció la esclarecida Virgen Madre de Dios para su remedio y ayuda y favor, la cual lo dio en tal manera que desde en adelante comenzaron a alcanzar victorias los españoles contra los enemigos. Con mucho y continuo trabajo volvieron a entrar en esta Ciudad e la allanaron y plantaron la santa fe católica, y en el dicho cerro se trató luego hacer una hermita para la santísima Virgen con la advocación de los Remedios, la cual se hizo. Y ahora con el tiempo se ha caído y maltratado y por eso se deja de celebrar, lo cual no es justo. Y me pidió fuese servido de que la Ciudad la volviese a reparar y hacer de nuevo, con toda la devoción

posible, y que por ello le concediese su Patronazgo como a Ciudad, cabeza de las desta Nueva España, y que a ella le compete, dándole licencia para fundar una Cofradía de la dicha ermita, en que haya diputados, escribanos y mayordomos y asimismo darle a la dicha ermita el dicho cerro y su distrito, el que coge, para que en él se haga alguna renta o lo que fuere necesario para la ermita, teniendo en ella la mano y jurisdicción que convenga, y en conformidad de las Bulas de Su Sanctidad.²⁰

Éstas son las primeras menciones conocidas de la aparición de la Virgen en Totoltepec en la mañana después de la Noche triste. Varios conquistadores y cronistas sí mencionan desde fechas muy tempranas varias apariciones de la Virgen durante la Conquista, particularmente durante la primera rebelión mexicana —la que se dio entre la Matanza del Templo Mayor, a mediados de mayo de 1520, y el regreso de Hernán Cortés a la Ciudad de México, el 24 de junio—,²¹ pero ninguna se refiere a las apariciones de la Virgen en Totoltepec.

Cortés no mencionó el lugar por su nombre, pero sí lo hizo Francisco López de Gómara, quien en su *Historia de la conquista de México*, publicada en 1552, escribió que Cortés logró llegar a un “cerro alto, donde estaba una torre y templo”, donde consiguieron “librarse de la muchedumbre de enemigos” y escapar, con el objeto de tratar de llegar a Tlaxcala. Aunque no se menciona aparición alguna, López de Gómara sí deja entender que los españoles se salvaron casi de milagro:

Peleó [Cortés] hasta llegar a un cerro alto, donde estaba una torre y templo, que agora llaman por eso Nuestra Señora de los Remedios. Matáronle algunos españoles rezagados y muchos indios primero que arriba subiese; perdió mucho oro de lo que había quedado y fue harto librarse de la muchedumbre de enemigos, porque ni los veinte y cuatro caballos que le quedaron podían correr, de cansados y hambrientos, ni los españoles alzar los brazos ni pies del suelo, de sed, hambre, cansancio y pelear, ca en todo el día y la noche no habían parado ni comido.

²⁰ Miranda cita AGI, Audiencia de México, 317; y el Libro octavo de Actas de Cabildo de la Ciudad de México (1571-1584), p. 193.

²¹ La mención más temprana conocida de las apariciones de la Virgen a favor de los españoles durante la rebelión que siguió la Matanza del Templo Mayor es la carta, perdida, que Pedro de Alvarado y los españoles que se quedaron en Tenochtitlan hicieron llegar con un mensajero a Hernán Cortés y sus hombres antes de su reingreso a la ciudad. Esto se desprende de un documento judicial asentado apenas dos meses después, en septiembre de 1520: un supuesto pleito, ante Hernán Cortés como justicia mayor de la Nueva España, de los

En aquel templo, que tenía razonable aposento, se fortaleció. Bebieron, pero no cenaron nada o muy poco y estuvieron a ver que habían tantos indios que por alrededor estaban como en cerco, gritando y arremetiendo, y porque no tenían de comer, guerra peor que la de los enemigos. Hicieron muchos fuegos de la leña del sacrificio y hacia la media noche que sentidos no fuesen se partieron. Mas como no sabían el camino iban a tienta, sino que un tlaxcalteca los siguió, y dixo que llevaría a su tierra si no lo impedían los de Mexico; y con tanto, comenzaron a caminar.²²

Pocos años después de López de Gómara, el cronista Francisco Cervantes de Salazar, con base en relatos y relaciones de varios conquistadores, enriqueció el relato de Gómara y narró que Cortés logró juntar y ordenar sus hombres, y “ya que serían las nueve del día, tomaron un *cu* pequeño, templo de los dioses, que estaba en un alto e todo lo de alderredor raso e sin maizales. La gente se recogió en el patio e Cortés con algunos escopeteros y ballesteros se subió a lo alto para que si los indios le entrasen, les pudiese mejor hacer la guerra”.²³ Precisa Cervantes de Salazar que “llamaron a este *cu* por entonces el Templo de la Victoria, y después que Mexico se ganó se hizo en él una iglesia que se llamó Nuestra Señora de los Remedios, por el que allí los cristianos recibieron”.²⁴ Pero Cervantes de Salazar, quien destaca la devoción de Cortés por Santiago y la Virgen,²⁵ no menciona aparición ni milagro alguno en Totoltepec, y más bien destaca las causas materiales que salvaron a los españoles:

oficiales de Sus Altezas (los oficiales reales encargados de la Real Hacienda) contra Pánfilo de Narváez, por haber contribuido a alzar a los indios contra Cortés, lo cual motivó la pérdida del tesoro. “Los oficiales de Sus Altezas contra Diego Velázquez e Pánfilo de Narváez”, Segura de la Frontera [Tepeaca], 4 a 28 de septiembre de 1520, en G[eorge] R[obert] G[raham] Conway, ed., *La Noche Triste. Documentos, Segura de la Frontera en Nueva España, año de MDXX*, 1943, doc. 2, pp. 42 y ss.; y en José Luis Martínez, ed., *Documentos cortesianos*, 1990, t. I, pp. 132, 137, 141, 144 y 146.

²² Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de Mexico*, cap. cxi, en *Historia de las Indias y conquista de Mexico*, 1552; hay una edición facsimilar, con “Breves noticias sobre el autor y la obra” de Edmundo O’Gorman, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1977.

²³ Cervantes de Salazar, *op. cit.*, 1985, lib. IV, cap. cxxvi.

²⁴ Se siguió usando el nombre de Nuestra Señora de la Victoria, como aparece en el Mapa de Uppsala (Miguel León-Portilla y Carmen Aguilera, *Mapa de México-Tenochtitlan y sus contornos, hacia 1550*, 1986), posiblemente pintado en 1555-6.

²⁵ En donde López de Gómara (cap. cxi) escribió que Cortés “encomendóse a Dios, llamó a San Pedro, su abogado”, antes de arremeter contra los enemigos después de salir de los Remedios, Cervantes de Salazar (cap. cxxix) escribió que Cortés dijo: “Encomendémonos a la Virgen María, Madre Suya; sea nuestra intercesora; favorézcanos mi abogado Sant Pedro y el Patrón de las Españas Sanctiago.”

Hicieran hasta este sitio muy mayor daño los indios si, como dicen los conquistadores, no se ocuparan en robar los cristianos muertos y despojarlos de la ropa, y también porque con el día, conociendo a los hijos de Motezuma, conforme a sus ritos y costumbres, los más de los principales se juntaron a llorarlos, a los cuales sin conocer, con la obscuridad de la noche, habían muerto.

Semejantes consideraciones pueden hacerse sobre las versiones de conquistadores cronistas como Bernaldino Vázquez de Tapia,²⁶ fray Francisco de Aguilar²⁷ y Bernal Díaz del Castillo,²⁸ que se refieren al refugio que tomó Cortés en Totoltepec, el día después de la Noche Triste, pero no mencionan aparición alguna de la Virgen.

El cronista dominico fray Diego Durán, pese a que escribe después de 1574, cuando el cabildo de la Ciudad de México "inventó" la historia de la aparición de la Virgen en Totoltepec, tampoco la menciona, aunque destaca permanentemente la voluntad de Dios, la "divina voluntad", para favorecer a los españoles, y agrega un elemento, que no registran otras fuentes: la supuesta devoción de Hernán Cortés por la Virgen de los Remedios.²⁹ Durante la Noche Triste,

nuestro Dios [acudió] al socorro que el buen Marqués del Valle le pedía y a los demás que de corazón se lo pedían, especialmente a la bendita intercesora y madre de pecadores y abogada nuestra, la Reina de los Angeles y Señora de nuestro *remedio*, a quien el buen capitán pedía *remedio* y favor, la cual acudió como verdadera remediadora de nuestras aflicciones".

El padre Durán no menciona aparición alguna, pero sí asienta que la Virgen intercedió ante Dios a favor de los españoles, quien los socorrió en la Noche Triste enviando un aguacero y una granizada que hicieron que los indios que tenían sitiados a los españoles se fueran a sus casas, lo cual aprovechó Cortés para intentar la sigilosa retirada. Y casi de paso refiere Durán la devoción de Cortés por la española Virgen de los Remedios:

²⁶ Bernardino Vázquez de Tapia, *Relación de méritos y servicios del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia, Vecino y regidor de esta gran ciudad de Tenustitlan, Mexico* (escrito entre 1542 y 1546), 1972, p. 44.

²⁷ Fray Francisco de Aguilar, OP, *Relación breve de la conquista de la Nueva España* (escrito entre 1560 y 1565), 1980, p. 92.

²⁸ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (escrito entre 1551 y 1575), 1632, cap. cxxviii.

²⁹ Diego Durán, *op. cit.*, 1967, cap. lxxvi.

Lo cual, visto por el Marqués del Valle, entendiendo ser venido por la voluntad del muy alto y piadoso Señor y de Nuestra Señora de los Remedios, a quien él se encomendaba, mandó luego que con todo silencio y sin estruendo todos saliesen muy en orden...

Sufriendo muy grandes pérdidas, los españoles lograron resguardarse en "un lugar que ahora llaman Nuestra Señora de los Remedios", pero, otra vez, el padre Durán no menciona aparición alguna. Sin embargo, poco después, el padre Durán precisa que los españoles salieron de "Nuestra Señora de los Remedios, donde el Marqués dejó aquel nombre puesto a este lugar, por entender que de la mano de esta bendita Señora le había venido este *remedio*".

Es notable después de un silencio general sobre la Virgen de los Remedios en la narración de la retirada, que en la primera mención hecha por el padre Durán, éste mencione dos datos diferentes: que Cortés se encomendó a Dios Nuestro Señor y a Nuestra Señora de los Remedios, que le permitieron iniciar la retirada de la ciudad; y que Cortés puso el nombre de Remedios al lugar, no porque se haya encomendado a esa advocación particular, sino por los remedios que les dio la Virgen en ese difícil lance.

Resumiendo, ningún autor refiere antes de 1574 las apariciones de la Virgen de los Remedios en Totoltepec al día siguiente de la Noche triste, favoreciendo a los españoles, que parece una invención hecha en 1574 por los descendientes de los conquistadores representados en el cabildo de la Ciudad de México. Con todo, la invención no fue total, pues varios cronistas y conquistadores mencionan apariciones de la Virgen María a favor de los españoles durante la primera y la segunda rebelión mexicana y en otros momentos de la Conquista, de tal modo que los miembros del cabildo de la ciudad no hicieron más que retomar una tradición existente de la Conquista y particularizarla en Totoltepec tras la Noche Triste.

El padre Miranda advierte que la narración de la aparición de la Virgen María en Totoltepec que "inventó" el cabildo de la Ciudad de México de 1574 muestra que entonces todavía no se conocía o no había sido inventada la historia por la que es más propiamente conocida la Virgen de los Remedios: sus varias y reiteradas apariciones al indio don Juan, de San Juan Totoltepec, también llamado Otoncalpolco, que narró por primera vez el mercedario fray Luis de Cisneros en 1616, cuyo libro fue publicado póstumamente en 1621.

Ahora bien, el padre Miranda estableció que la primera referencia a las apariciones de la Virgen de los Remedios al indio don Juan está en la serie de diez pinturas sobre los milagros de la Virgen de los Remedios que en 1595 el vicario doctor José López (hijo del célebre médico Pedro López) mandó pintar al desconocido pintor Alonso de Villasaña en los muros izquierdo y derecho del interior de la ermita de los Remedios. Acompañaban a las pinturas prolíficos “elogios y jeroglíficos” y versos en latín y español. Felizmente todo lo describió y transcribió el padre Cisneros antes de su destrucción, y le sirvió de base para su propia narración de la historia de la Virgen de los Remedios.³⁰

Las tres primeras pinturas se refieren a la Virgen de los Remedios durante la Conquista:

[La primera del lado derecho representaba] cuando el Marqués del Valle derribó del Templo Mayor los ídolos principales de este reino y en su lugar colocó la santa imagen de nuestra Señora de los Remedios. [La segunda del lado derecho representaba] cuando los indios quisieron quitar del Templo, a donde la había colocado el Marqués, a la santa Imagen, que no pudieron ni con maromas y se les quedaban pegadas las manos. [Y la primera del lado izquierdo representaba] el milagro de cuando nuestra Señora apareció en la conquista, el día que se recogieron los conquistadores a aquel lugar, rotos y desbaratados con tan gran pérdida como fueron cuatrocientos y cincuenta españoles, cuatro mil indios amigos. Que no siguieron los mexicanos el alcance porque la Virgen los cegaba con tierra que les echaba en los ojos, con que les atajaba los pasos e intentos.

Como se ve, estas pinturas retomaron la “invención” de 1574 de la aparición de la Virgen en Totoltepec tras la Noche Triste, pero agregaron nuevos elementos, tomados de la historiografía escrita y oral de la Conquista: la Virgen de los Remedios echaba tierra a los ojos de los mexicas; y es la misma que Cortés puso en el Templo Mayor y que los sacerdotes mexicas no podían quitar. Con respecto

³⁰ Aparte de la descripción que da fray Luis de Cisneros de las pinturas de la iglesia de los Remedios construida en 1595, nada encontraron sobre el pintor Alonso de Villasaña ni Federico Gómez de Orozco, ni Manuel Toussaint, ni Guillermo Tovar de Teresa, ni el padre Francisco Miranda. Gómez de Orozco transcribió el capítulo de Cisneros sobre las pinturas de Villasaña en su artículo “Las pinturas de Alonso de Villasana en el Santuario de los Remedios”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 14, pp. 65-80, que incorporó Guillermo Tovar de Teresa a su *Bibliografía novohispana de arte*, 1988, vol. I, pp. 58-68. En su edición de la *Historia* de Cisneros, el padre Miranda tradujo todos los versos y textos latinos.

a lo primero, son muy tempranos los testimonios, indios y españoles, sobre apariciones de la Virgen María y el señor Santiago peleando a favor de los españoles, echando tierra a los ojos de los mexicas. Pero nadie, ni el cabildo de la Ciudad de México en 1574, mencionó que esto hubiera sucedido en Totoltepec.³¹ También son muy tempranas y hay múltiples alusiones a la imagen de la Virgen que los sacerdotes mexicas no podían quitar del Templo Mayor.³² Pero ésta es la primera vez que se asocia esta imagen con la Virgen de los Remedios. Y, como veremos más adelante, también había quien pensaba que esta imagen no era la Virgen de los Remedios, sino la Virgen Conquistadora, venerada en la iglesia de San Francisco de Puebla de los Ángeles.

Las siguientes dos pinturas son el primer registro conocido de las apariciones de la Virgen de los Remedios al indio don Juan: la segunda del lado izquierdo representaba "el milagro que la Virgen obró con don Juan, el indio su devoto, cuando halló a la Virgen, que con su santa sinceridad la encerraba en la caja, cuando se le iba al puesto donde la había hallado. Cómo le ponía de comer y beber para que no se le fuese". La tercera del lado izquierdo de la ermita representaba "el milagro cuando cayó el pilar sobre don Juan, que quedó descoyuntado, que le sanó la Virgen dándole el cinto, que ceñido con él quedó bueno y sano". Aunque, atendiendo al relato publicado posteriormente por fray Luis de Cisneros, habría que invertir el orden de estas dos imágenes.

Las últimas cinco pinturas representaban milagros asociados a la Virgen y la ermita de los Remedios:

El milagro de cuando aparecían, en el lugar donde hoy está la Hermita, todos los días de san Hipólito, ángeles edificando casa con grandes luces y

³¹ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, 1959, lib. XXXIII, cap. xlvii. Ver también López de Gómara, *op. cit.*, 1552, cap. cv; y Cervantes de Salazar, *op. cit.*, 1985, lib. IV, cap. cx.

³² Pedro de Alvarado alegó, en su Juicio de Residencia de 1539, que el enfrentamiento comenzó cuando los mexicas intentaron subir una gran estatua de Huitzilopochtli hecha de sangre y masa, y quitar la imagen de Santa María que Cortés había puesto en el Templo Mayor de Tenochtitlan, y varios testigos refirieron que, por mucho que se esforzaban, los mexicas no podían quitar la imagen de Santa María que Cortés había puesto en el Templo Mayor de México. José Fernando Ramírez (ed.), *Proceso de residencia contra Pedro de Alvarado*, 1847, pp. 36, 65-68, 130, 135. Oviedo resumió "una relación que fue sacada de muchas informaciones e testigos que en aquella conquista se hallaron" que refieren el mismo milagro (*op. cit.*, 1959), lib. XXXIII, caps. xlv a xlviii). Ver también López de Gómara, *op. cit.*, 1552, cap. cv; y Cervantes de Salazar, *op. cit.*, 1985, lib. IV, cap. cix.

resplandores, con música y gallardetes. El milagro de la nao del mariscal Alonso de Ribera, que libró la Virgen destrozada en el Mar del Sur viniendo de Filipinas. La traída de la santa imagen a esta Ciudad la primera vez, en tiempo del virrey don Martín Enríquez y el arzobispo don Pedro Moya de Contreras por ocasión de la peste, el año de setenta y siete [1577], en una carroza acompañándola virrey y arzobispo. Los milagros del tullido de cuatro años que poniéndole la Virgen en la cabeza, sanó. Y del otro que arrastró una mula más de tres leguas, espantada de haber tirado tras ella una escopeta, que no le lastimó, ni perdió de la mano el rosario, ni dejó de llamar a la Virgen de los Remedios. Y finalmente Nuestra Señora en otro altar, con enfermos delante y arrastrando una mula a Luis Mayo, mayordomo que fue de la Hermita.

Al comparar las versiones de 1574 y 1595, el padre Miranda dejó bien establecido que entre estas dos fechas se agregó a la historia de la Virgen de los Remedios el relato de sus múltiples apariciones al indio don Juan en Totoltepec (en las pinturas cuarta y quinta). De hecho toda la secuencia de la historia se vio muy sustancialmente enriquecida, tanto en lo que se refiere a los milagros sucedidos durante la Conquista (la Virgen de los Remedios es la misma que Cortés puso en el Templo Mayor de Mexico Tenochtitlan y que los sacerdotes mexicas no pudieron quitar), como a los que se dieron con don Juan y los que se dieron tras la fundación de la ermita.

Si se considera el fuerte trabajo de reconstrucción narrativa, así como los comentarios presentes en los versos latinos y castellanos y los elogios y jeroglifos, dan idea de una elaboración de la historia muy anterior a 1595. Las pinturas sobre la Conquista y sobre don Juan son suficientemente precisas y parciales como para dejarnos entender que forman parte de una historia que ya se había delineado tiempo antes.³³

Hay una vaga referencia posterior, del criollo Baltasar Dorantes de Carranza, en 1604 (no 1580, como transmite el padre Miranda), que da idea de la difusión y aceptación a veces crítica de la nueva historia de las apariciones de la Virgen de los Remedios:

Salieron [de Tacuba los españoles] y fueron al puesto donde es agora Nuestra Señora de los Remedios, dos leguas grandes desta ciudad de Mexico, donde

³³ Aunque el padre Cisneros dice que el doctor Joseph López fue el autor de los poemas, elogios y jeroglifos que acompañan las pinturas, también es posible que hayan sido escritos en ocasión del certamen literario que pudo realizarse en ocasión de la inauguración del templo de los Remedios de 1595.

halló Cortés un *cu* y una cácería, y allí se hizo fuerte, donde estuvo algunos días y reparó su gente, y propuso de hacer aquella hermita que está hoy de Nuestra Señora de los Remedios, en memoria de que los había socorrido y remediado en tan gran peligro; y así cuando hubo tiempo lo encomendó al capitán Joan Rodríguez de Villafuerte. Y ayudó mucho a esto y a que creciese la devoción que a un indio de los primeros cristianos y buen cristiano, llamado don Alonso o don Pedro, se apareció la virgen de la forma y tamaño que ahora está, y el indio metíala en una caja y siempre la hallaba fuera en el lugar donde es agora la hermita, y esta es la imagen que ha hecho maravillosos milagros con que crece la devoción de los fieles, aunque otros sienten indiferente deste aparecimiento; mas yo no he hallado, aunque lo he apurado mucho, más que esta relación.³⁴

El relato de Dorantes de Carranza no refiere explícitamente la aparición de la Virgen en Totoltepec en 1520, y menciona tan sólo el socorro de la Virgen durante la salida de la ciudad. Tampoco menciona la imagen que los sacerdotes no podían quitar del Templo Mayor o la que echaba tierra a los ojos de los indios. Dorantes menciona por primera vez en la historia de la Virgen de los Remedios al capitán Rodríguez de Villafuerte, como a quien Cortés encomendó hacer una ermita en los Remedios. No menciona la suposición (que referirá Cisneros) de que Rodríguez de Villafuerte trajera la imagen; pero es significativo el señalamiento, porque Dorantes contó con muchos materiales sobre los conquistadores y sus hechos para escribir su *Sumaria relación* a petición de los descendientes de éstos. Dorantes menciona por primera vez explícitamente que la Virgen de los Remedios se apareció a un indio, aunque lo llama don Alonso o don Pedro, a diferencia del don Juan que representaban las pinturas de 1595. Y es muy de advertirse el señalamiento de Dorantes de que muchos fieles se sentían indiferentes frente a la nueva historia de las apariciones al indio, y de que él mismo, Dorantes, no había encontrado más que una relación de esta historia.

Respecto a las apariciones de la Virgen durante la Conquista, a diferencia de las pinturas de 1595 que las vinculan con la Virgen de los Remedios, Dorantes de Carranza las vincula, y sólo él lo hace, con la Virgen de Guadalupe: "y víase visiblemente que Nuestra Señora de Guadalupe y los Apóstoles San Pedro, abogado de

³⁴ Baltasar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España, con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, 1902; hay una edición facsimilar de Jesús Medina, México, 1970, pp. 30-31.

Cortés, y Santiago, [abogado] de la nación española, peleaban en la conquista por los españoles, conque conquistaron la tierra".³⁵ Ésta es una de las primeras referencias fechadas (1604) a apariciones de la Virgen de Guadalupe mexicana; sin embargo, la historia canónica de las apariciones guadalupanas optó por no tomar en cuenta esta identificación de Guadalupe con una Virgen que lucha contra los indios, lo cual es una de las claves de su éxito.

Debe esperarse hasta 1616 a que —con motivo de la tercera venida de la Virgen de los Remedios a la Ciudad de México, afectada por una sequía que trajo altos precios, hambre y epidemias—, el mercedario fray Luis de Cisneros escriba una elocuente historia (publicada, como vimos, en 1621) que narra y borda teológicamente sobre el conjunto de apariciones asociados con la Virgen de los Remedios, destacando y detallando la bella y curiosa historia de las apariciones de la Virgen al cacique don Juan.

La versión del padre Cisneros completa y da coherencia a la historia que se infiere de las pinturas de 1595, tomando en consideración las diferentes versiones escritas y orales que circulaban. Cisneros plantea la posibilidad, mera posibilidad, de que Juan Rodríguez de Villafuerte fuera el conquistador que trajo la estatua de la Virgen, que le había dado su hermano al enterarse que pensaba pasar a las Indias.

Igualmente registra Cisneros como "tradición" la noción según la cual la imagen de los Remedios es la misma que Hernán Cortés colocó en el Templo Mayor de México en 1519-1520 tras derribar los ídolos. Esta versión difiere de la de quienes sostenían que la Virgen del Templo Mayor fue la Virgen Conquistadora, otra estatua de la Virgen, que tras la conquista Cortés dio al capitán tlaxcalteca Acxotécatl Cocomitzin, quien la veneró en su casa hasta que lo reprimieron y se la confiscaron los franciscanos, quienes la llevaron primero a Chocaman y después a la iglesia franciscana de Puebla de los Ángeles, donde hasta la fecha se encuentra.³⁶

El padre Cisneros registra diversas versiones sobre cómo la imagen llegó a Totoltepec. Estuvo en el Templo Mayor hasta la Noche Triste, cuando, según algunos, los españoles que fueron a buscar a la Virgen no la encontraron. Otros autores desarrollarían a

³⁵ Dorantes de Carranza, *op. cit.*, 1902, p. 35.

³⁶ Rodrigo Martínez Baracs, *La secuencia tlaxcalteca. Orígenes del culto a Nuestra Señora de Ocotlán*, 2000, cap. v.

partir de esta posibilidad la teoría de que la imagen se trasladó de manera sobrenatural del Templo Mayor a Totoltepec.³⁷ El padre Cisneros prefiere creer que el soldado español (acaso Rodríguez de Villafuerte) tomó la imagen para obtener su protección, tan necesaria en la peligrosísima retirada.

Se plantea entonces una nueva disyuntiva. Algunos pensaban que, ya en Totoltepec, al fragor de la retirada, el soldado español perdió la imagen y sólo se dio cuenta días después. Pero Cisneros no lo cree, basado en una causalidad teológica: Nuestra Señora no podía desamparar al soldado. De tal modo que Cisneros piensa que el soldado debió haber escogido deliberadamente subir la imagen al "cue alto", desde donde se apareció la Virgen para echar tierra a los ojos de los indios. Cisneros piensa que cuando los españoles tuvieron que desamparar el puesto, el soldado ya no pudo recuperar la imagen.

Aquí entra en escena don Juan, indio natural del pueblo de don Juan (Totoltepec), a dos tiros de piedra del *cu* (dedicado, como vimos que lo dice el padre Durán, a la diosa Toci). El pueblo también es llamado Otoncalpulco, por lo que puede pensarse que don Juan era otomí. Por otro lado, el título de "don" implica que era cacique o principal del pueblo. Al igual que los murales de la ermita, el indio es llamado tan sólo don Juan; aún no aparecen los apellidos, don Juan Cuauhtli, don Juan del Águila, don Juan Tovar, que le darán autores posteriores.

Don Juan, refiere Cisneros, presencié las apariciones de la Virgen y del Apóstol Santiago durante la retirada de la Ciudad de México favoreciendo a los españoles. Tras la cristianización de don Juan, varias veces se le apareció la Virgen María. Se lo contó a los padres franciscanos de la parroquia de Tacuba, de la que dependía San Juan, quienes no le creyeron. Trabajando en la construcción de la iglesia franciscana de Tacuba, don Juan tuvo un accidente: le cayó una viga encima y lo curó la Virgen dándole una cinta milagrosa. Aquí, como vimos, el agustino fray Juan de Grijalva, en su narración de las apariciones de la Virgen de los Remedios, publicada en 1624, criticó acerbamente el recién publicado libro de Cisneros

³⁷ Véase, por ejemplo, el libro de Ignacio Carrillo y Pérez, *Lo máximo en lo mínimo. La portentosa Imagen de nuestra Señora de los Remedios, conquistadora y patrona de la Imperial Ciudad de México*, 1808, lib. I, cap. v, p. 27; hay una edición facsimilar en la Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, Toluca, 1979.

por no mencionar que la cinta era agustina, aunque sigue su relato en lo fundamental.

La Virgen se le siguió apareciendo a don Juan, hasta que, hacia 1540, lo condujo al *cu* donde el soldado español había dejado la estatuita de su imagen veinte años antes, y la encontró escondida debajo de un maguey. Don Juan guardó y veneró la imagen en su casa. A menudo se escapaba y regresaba al sitio donde se había encontrado sobre el *cu* de los indios, pese a que don Juan la guardaba en un cofre.

Finalmente, hacia 1552 o 1553, don Juan habló con el maestrescuela don Álvaro Tremiño, el quinto dignatario del cabildo eclesiástico del arzobispado de México, quien dispuso primero que se le hiciese un altar a la Virgen en la casa de don Juan y más tarde que la imagen fuese venerada en la iglesia del pueblo de San Juan. El maestrescuela Tremiño nombró a Gabriel López como mayordomo de la ermita, de la que se seguía escapando la imagen para ir al sitio donde la encontraron, en donde se aparecieron "ángeles con grandes luces y resplandores" que vio el mayordomo.

Por entonces enfermó gravemente don Juan, y apenado con su Virgen por haber consentido que la mudasen de su casa, acudió al santuario cercano de Guadalupe, donde la Virgen se rió con él y le dijo, burlona:

¿Parécete bien lo que hiciste conmigo que me echaste de tu casa? ¿Tan malos tratos te di? ¿Tanto te enfadaba mi compañía? Y ya que me echaste de ella, ¿por qué no me pusiste en el lugar donde me hallaste?

Esta historia es importante porque es una de las primeras referencias conocidas a una aparición de la Virgen de Guadalupe mexicana.

Don Juan salió curado del santuario de Guadalupe y entendió la encomienda de la Virgen, que se le erigiera un templo propio en el sitio donde la había encontrado, sobre el antiguo *cu*, dedicado, como vimos, a la diosa Toci. Así fue cómo, según Cisneros, con el concurso del maestrescuela don Álvaro de Tremiño y de los franciscanos de Tacuba, se fundó en 1553 la ermita de Nuestra Señora de los Remedios, a la que no fue necesario trasladar la imagen, porque ésta milagrosamente se trasladó sola. La ermita estuvo en manos de los franciscanos hasta que en 1574 el cabildo secular

español de la Ciudad de México obtuvo el patronazgo y designó sus propios capellanes seculares.

Es notable el planteamiento de Cisneros de que las vírgenes de los Remedios y de Guadalupe son la misma Virgen María, por lo que se les debe igual devoción. El padre Cisneros se adelantó en esto a los padres Miguel Sánchez y a Francisco de Florencia, que escribieron las historias y las novenas de ambas ermitas. Igualmente importante es la idea de que la Virgen de Guadalupe fue determinante para la erección de la ermita de los Remedios. Debe tenerse en cuenta que a partir de la aparición en 1615 de la *Monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada se supo que los franciscanos fundaron la ermita de Guadalupe en los primeros años de la evangelización,³⁸ y como en la historia mítica que recoge el padre Cisneros la ermita de los Remedios fue fundada en 1553, y no poco después de la Conquista, como lo indican las fuentes, resulta que, según Cisneros, la ermita de Guadalupe sería anterior a la de los Remedios.

Ahora bien, el padre Miranda demostró que este don Álvaro Tremiño sí existió y efectivamente era maestrescuela en 1553,³⁹ por lo que no puede excluirse la historicidad tal vez no de una fundación, sino de una refundación de la ermita de los Remedios ese año, al amparo del cabildo eclesiástico de México, después de su primera fundación por los conquistadores, antes de 1528. Esta posible refundación de 1553 sincroniza a la Virgen de los Remedios con la de Guadalupe, cuya ermita fue refundada en 1554-1556. Éste es el objeto central de la segunda parte del libro del padre Miranda, sobre la Virgen de Guadalupe.

Como se ve, la historia mítica de las apariciones de la Virgen de los Remedios se divide en dos partes claramente separadas. La primera son las apariciones de la Virgen María durante la Noche triste salvando a los españoles en Totoltepec, y la segunda las apariciones

³⁸ Fray Juan de Torquemada, *Los veinte y un libros rituales y monarquía indiana*, Sevilla, Mathías Clavijo, 1615; Madrid, Nicolás Rodríguez Franco, 1723 (en realidad 1725); existe una edición facsimilar de la segunda edición, con introducción de Miguel León-Portilla, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa), 1969, 3 vols.; y una edición coordinada por Miguel León-Portilla, México, UNAM (Instituto de Investigaciones Históricas), 1975-1983, lib. X, cap. vii.

³⁹ Véase "La Ciudad de Mexico recomienda al maestrescuela Álvaro de Tremiño"; AGI, Audiencia de México, 94; en Francisco Miranda Godínez, *op. cit.*, 1998, Primera parte, Apéndice I, p. 207. El maestrescuela Tremiño también estuvo presente en la fundación de la Universidad de México, el 21 de julio de 1553, en Mariano Cuevas, SJ, *Historia de la Iglesia en México*, 1927, t. II, segunda parte, cap. ii.

posteriores de la Virgen y de su imagen al cacique indio don Juan (esta parte incluye, como elementos de transición, el debatido traslado de la imagen del Templo Mayor a Totoltepec, y que don Juan presenció la aparición de la Virgen luchando contra los indios en el *cu* de los Remedios). Esta segunda parte, deduce el padre Miranda, debió formarse e integrarse a la primera parte entre 1574, cuando se fundó el patronato del cabildo sobre la ermita, y antes de 1595, cuando se pintaron las pinturas murales de la ermita. Es de notarse que la década de 1580 es precisamente un momento muy fértil en la formación de relatos míticos de vírgenes y devociones en la Nueva España, como lo muestra la *Información de 1582* sobre la Virgen Conquistadora, de Puebla, y varias alusiones a elementos, mitemas, del relato de las apariciones guadalupanas, como las de Juan Suárez de Peralta, los *Anales de Juan Bautista*, los *Cantares mexicanos*, etcétera.

Las dos partes del relato de las apariciones de la Virgen de los Remedios contrastan por su fundamentación documental. Ya vimos que, aunque ninguna fuente menciona antes de 1574 las apariciones de la Virgen en Totoltepec durante la retirada de la Noche triste, son muchas y muy tempranas las referencias a apariciones de la Virgen durante la Conquista y durante la primera y segunda rebeliones mexicas, que concluyen con la Noche Triste. Puede observarse un proceso de reducción —condensación, diría Freud— de la información: muchas apariciones atestiguadas por indios y españoles se vuelven una sola aparición en Totoltepec, cuando los españoles se salvaron de milagro. En cuanto a que la Virgen de los Remedios fuera la misma que puso Cortés en el Templo Mayor, como se ve en las pinturas de 1595, y si esta imagen fue la que trajo el soldado Rodríguez de Villafuerte, son cuestiones interpretadas de manera diferente según las tradiciones, como lo reconoce el propio padre Cisneros.

En el caso de la segunda parte del relato mítico de las apariciones de la Virgen de los Remedios, las apariciones al indio cacique don Juan, llama la atención la ausencia de documentación que la sustente y su parecido con otras historias de apariciones de vírgenes en América y Europa, particularmente, como lo señaló Solange Alberro, con la Guadalupe extremeña, modelo de las vírgenes “resurgentes”, escondidas en una retirada ante los infieles y que se aparecen posteriormente y piden la erección de un santuario. También se parece a las historias de la Virgen de Guadalupe de México y la de Ocotlán de Tlaxcala, con sus respectivos Juan Diegos. Y eran

muy socorridas las historias de imágenes de la Virgen encerradas que se escapan y trasladan milagrosamente al sitio donde quieren estar. La historia de la Virgen venerada por don Juan en su casa y luego en un templo católico, tiene más visos de historicidad inmediata, pues se parece a la historia realmente vivida por el tlaxcalteca don Gonzalo Acxotécatl, a quien Cortés entregó una imagen de la Virgen, que recibió el nombre de Conquistadora, a la que veneró por un tiempo en un altar doméstico, antes de que los franciscanos escandalizados se la quitaran y lo reprimieran. Un papel semejante pudo jugar en 1553 el maestrescuela Álvaro Tremiño.

La parte india de las apariciones de la Virgen de los Remedios (las apariciones a un indio) parece seguir una serie de modelos preestablecidos, y sin embargo esta parte, y no la española (las apariciones a favor de los españoles), es la que acabó prevaleciendo, lo cual confirma que la fuerza de una imagen no tiene mucho que ver con su historicidad factual. Los cultos más documentados no son los que prosperan, como, por cierto, lo dice y ejemplifica ampliamente el propio padre Cisneros, en el capítulo iv de la primera parte de su *Historia*, “de cómo las más imágenes de devoción de Nuestra Señora tienen sus principios ocultos y milagrosos”.

Ahora bien, esta división en dos partes del relato de la Virgen de los Remedios permite reconsiderar las relaciones que se han establecido con el relato de la Virgen de Guadalupe. Muchas veces se ha reconocido la influencia del libro sobre los Remedios de Cisneros, de 1621, sobre el de Miguel Sánchez sobre Guadalupe, de 1648, por el orden de su aparición y los elementos comunes de sus relatos. Sin embargo, si consideramos que el relato de las apariciones de la Virgen de los Remedios a don Juan es posterior a 1574 y anterior a 1595, como lo estableció el padre Miranda, pueden considerarse entonces dos opciones: si la versión original del *Nican mopohua*, primer relato en náhuatl de las apariciones guadalupanas es de mediados del siglo xvi (1554-1556), como muchas veces se afirma (escrito por Antonio Valeriano u otro colaborador de fray Bernardino de Sahagún, fray Pedro de Gante u otro fraile), entonces el relato de las apariciones de la Virgen de los Remedios a don Juan seguiría al relato guadalupano —en realidad, seguiría tanto al relato guadalupano extremeño como al mexicano. Si por el contrario, el relato de las apariciones guadalupanas fue elaborado en la primera mitad del siglo xvii, antes de 1648, como otros historiadores lo

piensan, habremos de reconocer la preeminencia del relato sobre las apariciones de la Virgen de los Remedios.

Como se ve, el estudio del padre Miranda sobre el origen y la evolución del culto a la Virgen de los Remedios aporta elementos centrales para aproximarnos a la formación del complejo de relatos míticos de sus apariciones, lo cual permite interrogar asimismo la formación del relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe. El tema no está agotado, y se desearía que el padre Miranda, en el libro que prepara sobre las versiones del relato de las apariciones guadalupanas, que se llamará *Los evangelistas guadalupanos*, estudie también los evangelistas de los Remedios, fray Luis de Cisneros (1616, 1621), fray Juan de Grijalva (1624), Francisco de Florencia (1745), Francisco del Barrio Lorenzot (1780), Ignacio Carrillo y Pérez (1808), entre otros, y podamos ver la evolución del relato de las apariciones de la Virgen de los Remedios y de la personalidad mítica de don Juan. De cualquier manera, ninguno de estos autores logró dar al compuesto del relato de las apariciones de la Virgen de los Remedios la fuerza, unidad e intención que tiene el dramático relato de las apariciones guadalupanas, ajeno, además, a cualquier intervención de la Virgen a favor de los conquistadores españoles. La fresca fuerza del relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe es uno de los elementos que permiten explicar que para el siglo XVII se impusiera por encima de la Virgen de los Remedios.

Guadalupe

Francisco Miranda es sacerdote e historiador, y su conciencia lo llevó a abordar el delicado tema de los orígenes y el desarrollo del culto guadalupano con todo el rigor de una investigación histórica documental lo más exhaustiva posible. Su investigación sobre Vasco de Quiroga lo condujo a un recorrido extenso de los documentos del siglo XVI, en el que confirmó que las fuentes sobre la ermita de Guadalupe son casi inexistentes antes de 1556 y se vuelven cada vez más abundantes a partir de ese momento. El padre Miranda se adhiere en términos generales a los resultados del libro de Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras*, de 1986, que le confiere una importancia central al arzobispo fray Alonso de Montúfar en la fundación o refundación del culto guadalupano en el Tepeyac durante la coyuntura de 1555-1556. Las aportaciones y propuestas

guadalupanas del padre Miranda se pueden dividir en tres partes: la primera es la relativa a los orígenes del culto, del santuario y las apariciones de la Virgen, todo antes de 1555; la segunda es la relativa a la intervención del arzobispo Montúfar en la fundación del culto guadalupano formal en el Tepeyac, a partir de 1555; y la tercera es la relativa al desarrollo de la ermita y del culto, hasta mediados del siglo XVII, 1648 para ser precisos, cuando el bachiller Miguel Sánchez publicó su *Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*.

Aunque prácticamente no apareció información nueva sobre los orígenes del culto a la Virgen María en el Tepeyac, el padre Miranda no dejó de expresar sus ideas. Al igual que O'Gorman, el padre Miranda sigue la *Monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada, publicada en 1615, la única fuente que refiere explícitamente que los franciscanos fundaron la ermita del Tepeyac en los primeros tiempos de la evangelización (sin mencionar las apariciones).⁴⁰ Esto es, por lo demás, presumible, pues en los primeros tiempos de la evangelización los franciscanos fundaron muchas ermitas en sustitución de antiguos santuarios indígenas, particularmente en los cerros. Pero nada más se sabe sobre la ermita, salvo que existía en 1554, pues ese año la describió Francisco Cervantes de Salazar en sus *Diálogos latinos*.⁴¹ En su *Destierro de sombras* Edmundo O'Gorman cree probable que la primitiva ermita estuviera dedicada a la Virgen María, donde pudo haber una o varias imágenes de ella, o ninguna, pero rechazó fuertemente la posibilidad de que tuviera la advocación de Guadalupe, como lo planteó Francisco de la Maza en *El guadalupanismo mexicano*, de 1953,⁴² con base en el hecho de que Hernán Cortés, Gonzalo de Sandoval y varios otros conquistadores importantes venían de la provincia de Extremadura, por lo que compartían la devoción guadalupana española. El padre Miranda prefirió deshacerse de dudas y dio por un hecho la presencia de una o varias imágenes de la Virgen en la primitiva ermita del Tepeyac, y se adhirió, sin nuevas evidencias, a la opinión de Francisco de la Maza sobre el origen de la advocación guadalupana.

⁴⁰ Fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, 1975-1983, lib. X, cap. vii.

⁴¹ Francisco Cervantes de Salazar, *Commentaria in Ludovici Vives exercitationes linguae latinae. A Francisco Cervantes de Salazar*, 1554. Deben consultarse las ediciones de Joaquín García Icazbalceta, *Tres diálogos latinos que Francisco Cervantes Salazar escribió e imprimió en México en dicho año*, 1875; la edición facsimilar de Jesús Medina, México, 1976; y de Edmundo O'Gorman, *México en 1554 y Túmulo imperial*, 1963.

⁴² Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, 1953, pp. 14-15.

Según Edmundo O'Gorman el arzobispo Montúfar pasó la ermita del Tepeyac de la jurisdicción franciscana a la de su arzobispado en 1555-1556. Sobre este punto el padre Miranda propone una rectificación: si bien la ermita del Tepeyac fue fundada por los franciscanos, ésta pertenecía a la jurisdicción episcopal, pues era visita de la iglesia de Santiago Tlatelolco, que no pertenecía a los franciscanos sino al clero secular.⁴³ Durante la larga sede vacante que se abrió entre la muerte del obispo Zumárraga, en 1548, y la llegada del arzobispo Montúfar, en 1554, los franciscanos, cuya ambición critica varias veces el padre Miranda, se apropiaron indebidamente de la iglesia de Tlatelolco y sus visitas, que el arzobispo no hizo más que recuperar en 1555-1556. Esta hipótesis debe tomarse en cuenta sin perder de vista que, de cualquier manera, el obispo de México, fray Juan de Zumárraga, era franciscano.

Debe considerarse la convicción original del padre Miranda, que acepta la historicidad de las apariciones de la Virgen al "vidente Juan Diego", pero no la fecha tradicional de diciembre de 1531. Aunque no se pueden fechar con precisión, según el padre Miranda las apariciones son posteriores a la fundación de la primitiva ermita de Guadalupe en el Tepeyac, y anteriores a la fundación formal del culto por el arzobispo Montúfar en 1555-1556. De tal modo que, según el padre Miranda, Montúfar no hizo más que ratificar el nombre de Guadalupe ya existente y un culto ascendente, desde que se supo de su aparición y milagros. Durante un tiempo, piensa el padre Miranda, convivieron dos vírgenes en la ermita del Tepeyac, la antigua, originalmente de Guadalupe, y la nueva, que el arzobispo Montúfar mandó pintar al pintor mexicano Marcos Cípac. Y paulatinamente el nombre de la primera fue pasando a la segunda.

Éstas son, por supuesto, meras hipótesis del padre Miranda, pues, como he dicho, prácticamente no existen documentos referidos al culto en la ermita del Tepeyac en los primeros años antes de 1556, aunque el padre Miranda hace buen uso de información contextual, como la que provee fray Toribio Motolinía en sus *Memoriales*. Todo esto es asunto del tomo sobre *Los evangelistas guadalupanos* que prepara el padre Miranda.

⁴³ El padre Miranda (p. 240) menciona que en 1543 no se autorizó a los franciscanos del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco atender la iglesia de Santiago Tlatelolco, que estaba al cuidado de clérigos. Cita el *Cedulario* de Puga, citado por el padre José de Martín Rivera, "quien prepara un estudio sobre Tlatelolco y la atención que allí prestaban los clérigos".

A partir de 1556, comienza a aparecer la información sobre el culto guadalupano en el Tepeyac. En el siglo XIX fue saliendo a la luz y finalmente se publicó la *Información de 1556*, levantada por el arzobispo fray Alonso de Montúfar para defenderse de las acusaciones que le hizo el provincial de los franciscanos fray Francisco de Bustamante, en un sermón predicado en la iglesia del convento de San José de los Naturales el martes 8 de septiembre de 1556, de apoyar el culto a la recién puesta y bautizada imagen de Guadalupe, un culto idolátrico y no fundamentado con milagros verdaderamente probados. A partir de entonces la historiografía guadalupana sería acordó una importancia cada vez mayor, confirmada por las fuentes que se fueron encontrando, a la intervención del arzobispo Montúfar en la fundación, o refundación del culto guadalupano en 1555-1556.

El padre Miranda se inscribe decididamente en esta corriente, pero además, siendo sacerdote secular, como historiador, se comprometió en una defensa del clero secular, comúnmente vapuleado, y a una crítica de los franciscanos, comúnmente elogiados, a partir de Joaquín García Icazbalceta, como lo destacó David A. Brading.⁴⁴ El héroe del padre Miranda es don Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, sobre el cual escribió estudios decisivos. Ahora, en *Dos cultos fundantes*, el padre Miranda destaca su admiración por el arzobispo Montúfar —que siendo franciscano, al ser arzobispo dejó de estar subordinado a los dictados de su orden, y fue un duro enemigo de los franciscanos, dominicos y agustinos al tratar de imponer y afianzar una Iglesia mexicana estrictamente jerarquizada—, y a quien pone a la altura de Vasco de Quiroga y del mismo fray Bartolomé de las Casas, por su defensa de los indios y sobre todo por su promoción de un mestizaje social y religioso, expresado por el culto a la Virgen de Guadalupe.

Esta equiparación del arzobispo Montúfar con los obispos Las Casas y Quiroga provocará reacciones de parte de quienes justamente ven a Montúfar como un aliado de los explotadores españoles, un enemigo de los indios, a quienes quiso imponer el diezmo eclesiástico, aumentar los tributos, debilitar, rompiendo su organización política y golpeando a la nobleza indígena y su alianza con los frailes y el virrey. En esta perspectiva crítica, la promoción del culto guadalupano formaba parte de un proyecto español de

⁴⁴ David A. Brading, *op. cit.*, 2001.

aumento del control político y de la explotación económica de los indios. Pero la fuerza, evolución y esencia de un culto por principio rebasan la intención subyacentes a su fundación y promoción inicial.

Es un rasgo notable de honestidad el que, animado por este espíritu de defensa del clero secular y del arzobispo Montúfar, el padre Miranda haya hecho varias contribuciones documentales importantes que, cuando menos a primera vista, no resultan precisamente halagadoras para el arzobispo.

En primer lugar, el padre Miranda realizó una nueva transcripción de la ya conocida, desde finales del siglo XIX, *Información de 1556*, que nunca había sido editada de manera plenamente satisfactoria. La *Información de 1556* fue levantada por el arzobispo Montúfar para responder a los ataques de fray Francisco de Bustamante y otros franciscanos por su promoción del incipiente culto guadalupano. Aquí se muestra entre otras cosas que el nombre de Guadalupe era reciente y que la imagen fue pintada por un indio llamado Marcos; éste muy importante documento, supuestamente conservado en el Archivo del Arzobispado de México, al parecer ya no se encuentra allí, o ya no puede ser consultado. Lo notificó el investigador Magnus Lundberg, autor de una notable biografía del arzobispo Montúfar.⁴⁵ De modo que resulta muy agradecible esta versión más fiel de un documento que tanto ha incomodado a los aparicionistas, y que el padre Miranda, siguiendo a fray Fidel de Jesús Chauvet, en lugar de rechazarlo, busca incorporarlo a la historia de las apariciones.

Podría repararse la falta de un aparato de notas y subtítulos que facilite e ilumine la lectura de este difícil documento. El análisis del padre Miranda es meramente factual; no critica la fuente ni la intencionalidad del arzobispo al promover la *Información* y no destaca con claridad sus aportes fundamentales y algunos detalles significativos. Miranda no menciona, por ejemplo, el dato de que en 1556 el arzobispo Montúfar estaba asentando una información de los milagros hechos por Nuestra Señora de Guadalupe, que sería el antecedente del relato de los milagros hechos por la Virgen de Guadalupe, asentados en el grabado guadalupano de Samuel Stradanus, de cerca de 1621, en el libro de Miguel Sánchez, de 1648,

⁴⁵ Magnus Lundberg, *Unification and Conflict. The Church Politics of Alonso de Montúfar OP, Archbishop of Mexico, 1554-1572*, 2002, pp. 204-205.

y en el *Nican motecpana*, publicado en 1649.⁴⁶ Tampoco discute Miranda la debatida atribución de la imagen al pintor indio nahua Marcos, ni los testimonios sobre lo reciente del nombre de Guadalupe, que contradicen la hipótesis de que el nombre de Guadalupe es anterior a 1555-1556.

Desde su divulgación a finales del siglo XIX, la *Información de 1556* fue la base de grandes análisis históricos como los de los antiaparicionistas Joaquín García Icazbalceta, Edmundo O'Gorman, Serge Gruzinski y Stafford Poole, y aun de aparicionistas como fray Fidel de Jesús Chauvet, entre muchos otros autores. El padre Miranda, sin embargo, no precisa sus afinidades y discrepancias con estos autores.

En asuntos vinculados, el padre Miranda no consideró la posibilidad de una colaboración del obispo de Michoacán Vasco de Quiroga y del humanista Francisco Cervantes de Salazar con el arzobispo Montúfar en la concepción del nuevo culto guadalupano. Respecto al obispo Quiroga, fundador del culto a Nuestra Señora de la Salud, de Pátzcuaro, en muchos aspectos emparentada con la Virgen de Guadalupe, el padre Miranda menciona que al regresar a México en 1554 viajó en la misma flota que el arzobispo Montúfar, pero no discute la posibilidad de que hayan viajado en el mismo barco, cuando debieron platicar y madurar su decisión de fortalecer sus diócesis respectivas.

Respecto a Cervantes de Salazar, el padre Miranda sí menciona la referencia a Tepeaquilla en los *Diálogos latinos*, publicados en la Ciudad de México en 1554, pero olvida mencionar que estuvieron dedicados al recién llegado arzobispo Montúfar, por lo que Cervantes de Salazar fue, podría decirse, quien primero informó al arzobispo sobre el Tepeyac. Tampoco vio Miranda la cantidad de interesantes e inéditas referencias a Tepeaquilla durante la Conquista en la *Crónica de la Nueva España* de Cervantes de Salazar, que aportan información sobre los inicios del culto a la Virgen de Guadalupe en el

⁴⁶ Luis Lasso de la Vega, *Huei tlamahuiçoltica omonexiti in ilhuicac tlatoca cihuapilli Santa Maria totlaçonantzin Guadalupe in nican huei altepenahuac Mexico itocayocan Tepeyacac*, Impreso con licencia en México en la Imprenta de Iuan Ruyz, Año de 1649; hay una edición facsimilar con introducción de Jesús Galera Lamadrid, y cuatro traducciones al español del *Nican mopohua*, México, Jus, 1990; debe consultarse la edición y traducción de Lisa Sousa, Stafford Poole, CM, y James Lockhart, *The Story of Guadalupe, Luis Laso [sic] de la Vega's Huei tlamahuiçoltica of 1649*, 1998. El estudio preliminar de este libro incluye una tabla comparativa de la serie de milagros de Stradanus, Sánchez y Lasso de la Vega.

Tepeyac durante la Conquista. Estas singulares referencias sobre el Tepeyac, exclusivas de Cervantes de Salazar, lleva a pensar que le dio al arzobispo Montúfar muchas ideas sobre el Tepeyac.⁴⁷

Pese a que la autenticidad de la *Información de 1556* está fuera de duda, no se han encontrado otros documentos relacionados con el sonado conflicto guadalupano entre el arzobispo Montúfar y el franciscano Bustamante en septiembre de 1556.⁴⁸ El padre Miranda rompió el embrujo al encontrar un documento aislado que muestra el pleito guadalupano, ubicado además en el conflicto aún más profundo y duro de los frailes contra los diezmos eclesiásticos que el arzobispo quería cobrar a los indios.

Se trata de la respuesta de un franciscano anónimo a un interrogatorio presentado el 20 de agosto de 1556 —un mes antes de la *Información de 1556*— por el arzobispo Montúfar, el obispo de Michoacán Vasco de Quiroga y el obispo de Tlaxcala fray Martín Sarmiento de Hojacastro, sobre su pretensión de cobrar el diezmo eclesiástico a los indios. En su respuesta al interrogatorio, el anónimo franciscano criticó a los españoles por inculcar la codicia y el interés a los indios, y dio como ejemplo que

en esta cibdad de Mexico han sustentado y sustentan la devoción de una iglesia de indios [la de Guadalupe, puede suponerse], donde dixo un español que había hecho milagro en sanar un coxo, y averiguando ser mentira y falsedad y ser todo fingido, lo sustenta el arzobispo con grande escándalo por solo el interese de las ofrendas, que son muchas, y habiéndoles predicado [los franciscanos] que los ídolos que tenían eran piedras y palos y no dioses, viendo ahora que se haze más con una imagen de lienzo que con el sacramento, y que ayer les dixeron que había sanado enfermos y hoy saben ques falsedad, pensarán que así son las cosas de la fe que les hemos predicado, y que otro día les diremos que no es así, lo cual no podía ser sin gran daño y escándalo de los indios.

Se desconoce la fecha exacta de la respuesta del franciscano anónimo, pero el padre Miranda piensa que se trata del propio provincial franciscano fray Francisco de Bustamante, pues presenta argumentos contra el apoyo del arzobispo Montúfar al incipiente

⁴⁷ Rodrigo Martínez Baracs, "Visión de Tepeyácac [1554]", en *Biblioteca de México*, 44, marzo-abril de 1998, pp. 34-44.

⁴⁸ Ninguna alusión a la trifulca guadalupana de 1556 entre el arzobispo Montúfar y los franciscanos encontró Magnus Lundberg en su muy amplia investigación documental sobre el arzobispo Montúfar (*op. cit.*, 2002, p. 210).

culto guadalupano muy semejantes a los que adujo en su sermón contra el arzobispo el martes 8 de septiembre de 1556, según la *Información de 1556*. El testigo Juan de Salazar, procurador de la Real Audiencia, asentó que el padre Bustamante sostuvo en su sermón que

no sabía qué efecto se tenía la dicha devoción, porque era dar a entender a los dichos indios naturales desta tierra al contrario que él y otros religiosos con mucho sudor les habían predicado, porque les daban a entender que aquella imagen de nuestra Señora de Guadalupe hacía milagros, y como algunos indios coxos, ciegos o mancos iban a ella con aquel propósito y no tornaban sanos, antes peores con el cansancio del camino, lo tenían por burla, y que sería mejor que se procurase de quitar aquella devoción, por el escándalo de los naturales.

Es muy probable que fray Francisco de Bustamante sea el autor de esta respuesta, como lo piensa el padre Miranda, aunque debe tenerse igualmente en consideración que, como lo muestra la misma *Información de 1556*, varios franciscanos compartían la posición de su provincial Bustamante, como por ejemplo fray Alonso de Santiago, quien dos días antes del sermón de Bustamante, sostuvo ante Gonzalo de Alarcón que al apoyar el culto de la Virgen de Guadalupe —que más bien se debía llamar de Tepeaquilla o Tepeaca—, el arzobispo estaba echando por tierra todo el trabajo de los franciscanos contra la idolatría de los indios. En fin, de cualquier manera lo importante es que este testimonio es el único documento que confirma el conflicto guadalupano de los franciscanos con el arzobispo Montúfar.

El padre Miranda amplió sustancialmente nuestra visión del problema al descubrir otra información sobre un conflicto guadalupano más del arzobispo de México, ya no con los franciscanos sino con el mismo cabildo catedral del arzobispado, que confirma el papel protagónico del arzobispo Montúfar como fundador del culto guadalupano.

De hecho, ya se conocían las líneas generales del conflicto de 1561 y 1563 entre el arzobispo Montúfar y su cabildo eclesiástico gracias a la publicación de varias cartas en el *Epistolario de la Nueva España* editado por Francisco del Paso y Troncoso.⁴⁹ A partir de la llegada a México del arzobispo Montúfar, sus relaciones con el

⁴⁹ Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Epistolario de Nueva España (1505-1818)*, 1939-1942, vols. IX y X.

cabildo eclesiástico se fueron deteriorando. El 14 de febrero de 1561, el deán doctor Chico de Molina, el maestrescuela doctor Sancho Sánchez de Muñón y varios canónigos escribieron al rey una carta con muy serias acusaciones contra el arzobispo Montúfar, pidiendo que se mandara asentar una información secreta para probar sus acusaciones. Según estas acusaciones, el arzobispo descuidaba la instrucción y conversión de los naturales, no visitaba los pueblos de indios, en los que ponía a clérigos que no hablaban la lengua, sacaba dinero de los españoles ricos y clérigos, había comprado unas minas de plata, que beneficiaba como hombre lego, se quedaba con las abundantes limosnas de la ermita de Nuestra Señora de Guadalupe, y compraba azogue (mercurio) barato que entregaba a ciertos mineros mandándoles dar todo el mineral que con el mercurio se pudiese refinar y entregar la plata refinada al arzobispo, supuestamente para la ermita.

La carta contra el arzobispo tuvo éxito, el rey dio una real cédula que mandaba la requerida información secreta contra el arzobispo, y el virrey don Luis de Velasco y la real audiencia de México obedecieron y asentaron la información del 7 de abril al 11 de mayo de 1562. Esta *Información de 1562* del cabildo eclesiástico contra el arzobispo Montúfar es el documento que descubrió el padre Miranda, y que aporta elementos fundamentales sobre los inicios del culto guadalupano, promovido y aprovechado por el arzobispo Montúfar. El padre Miranda dio a conocer la existencia y resumió el contenido de la *Información de 1562* en una ponencia presentada en 1978.⁵⁰ Edmundo O'Gorman tomó en cuenta el conflicto en su *Desierto de sombras*, de 1986, inscribiendo la información económica que exhibió el pleito del arzobispo con su cabildo eclesiástico en el marco de la importancia política y religiosa de la promoción hecha por Montúfar del culto guadalupano. Más recientemente, Ethelia Ruiz Medrano estudió los aspectos económicos del conflicto, destacando el involucramiento de funcionarios españoles civiles y eclesiásticos en actividades lucrativas, no siempre muy legales,⁵¹ y el ya citado Magnus Lundberg narró el conflicto en su estudio sobre el

⁵⁰ Francisco Miranda Godínez, "Fray Alonso de Montúfar y el culto guadalupano", en *op. cit.*, pp. 68-79.

⁵¹ Ethelia Ruiz Medrano, "Los negocios de un arzobispo: el caso de fray Alonso de Montúfar", en *Estudios de Historia Novohispana*, 12, 1992, pp. 63-84.

arzobispo Montúfar.⁵² Y ahora, en *Dos cultos fundantes*, el padre Miranda publica por primera vez la *Información de 1562* completa.

La mayor parte de los testigos confirman las acusaciones expuestas en el cuestionario, que no son otras que las de la carta de 1561, y hacen algunas precisiones. El arzobispo Montúfar tenía muy descuidada la ermita de Nuestra Señora de Guadalupe, pese a que se apropiaba indebidamente de las amplias limosnas que recibía. El control inicial de la ermita perteneció al cabildo eclesiástico, pues los mayordomos de la ermita eran el tesorero don Rafael de Cervanes y el canónigo Pedro de Nava; pero estos pronto renunciaron y fueron sustituidos por mayordomos incondicionales del arzobispo. Las minas de plata del arzobispo se encontraban en el distrito de Temazcaltepec y las administraba su hermano Martín de Montúfar, que operaba como prestanombres. Entre otros negocios más o menos retorcidos, el arzobispo repartía azogue a varios mineros y les pedía que le beneficiaran plata para la ermita de Guadalupe y el Santísimo Sacramento de la Iglesia Mayor de México.

En su análisis de la *Información de 1562* el padre Miranda no destaca el testimonio del encomendero michoacano Antonio de Oliver según el cual el arzobispo "hizo la advocación de la ermita de Nuestra Señora de Guadalupe". Edmundo O'Gorman lo supuso pero no probó este dato, que contradice la hipótesis de Francisco de la Maza, aprobada sin pruebas por el padre Miranda, de que el nombre de Guadalupe le fue puesto a la ermita antes de la intervención de Montúfar.

En cartas de 1563 el arzobispo Montúfar se defendió en términos muy generales de estas serias acusaciones de lucrar con el culto guadalupano, pero al parecer las acusaciones contra él del cabildo eclesiástico no prosperaron. Aunque el padre Miranda no lo dice, uno de los medios de los que se valió el arzobispo Montúfar para librarse de una de las acusaciones principales de la información contra él hecha en abril y mayo de 1562, fue establecer el primero de julio de ese año el censo de Martín de Aranguren. El padre Miranda publicó por primera vez completo y correctamente este documento, tomado del Archivo de la Basílica de Guadalupe (caja 200. Testamentos y Donaciones).

El primero de julio, el arzobispo Montúfar exhibió los mil pesos de oro que había ganado con el repartimiento de azogue a los

⁵² Magnus Lundberg, *op. cit.*, 2002, cap. vi.

mineros y se los prestó a Martín de Aranguren, como censo impuesto sobre sus casas principales en la Ciudad de México, quien se obligó a pagar cien pesos cada año a la casa de Nuestra Señora de Guadalupe, hasta que él o sus herederos cancelaran el censo pagando los mil pesos de capital. De esta forma el arzobispo eludió la crítica según la cual él se apropiaba por codicia de estos dineros. Es posible que el arzobispo haya tomado en 1562 otras medidas semejantes para librarse de otras críticas que le hacía el cabildo eclesiástico.

El rico comerciante Pedro de Aranguren había sido mayordomo del obispo fray Juan de Zumárraga y estaba casado con una de sus sobrinas.⁵³ Le prestó mucho dinero al obispo para sus limosnas y obras caritativas; al morir Zumárraga el 3 de junio de 1548 "le quedó debiendo suma de pesos" a Aranguren, que fray Pedro de Gante solicitó que se le pagara con limosna de cabildo eclesiástico sede vacante.⁵⁴ Aranguren asumió las deudas del obispo Zumárraga.⁵⁵ Acaso para resarcirlo se le entregaron sus casas principales, que eran las que Zumárraga había construido para dotar al Hospital del Amor de Dios, colindantes con el Hospital de las Bubas y la casa de Jorge Cerón Carbajal. El cabildo catedral de México lo designó mayordomo de los diezmos desde 1547 y, pese a que se prohibía desempeñar el cargo más de dos años seguidos, lo seguía ejerciendo en 1554, cuando llegó a México el arzobispo Montúfar.⁵⁶

Martín de Aranguren puso sus mencionadas casas como hipoteca del censo de cien pesos anuales a favor de la casa de Nuestra Señora de Guadalupe cuando el arzobispo Montúfar decidió depositar en sus manos la papa caliente de los mil pesos que había ganado con el repartimiento guadalupano de azogue. En nada intentó eludir el arzobispo haber repartido los azogues, salvado el punto

⁵³ Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, 1881; edición de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, con apéndice documental ampliado, México, Porrúa, 1947, t. I, p. 26; y Joaquín García Icazbalceta, ed., *Códice franciscano, siglo XVI*, en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, t. II, 1889; hay una edición de Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941, pp. 181 y 253.

⁵⁴ "Carta de fray Pedro de Gante al Emperador", México, 20 de julio de 1548, en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *op. cit.*, 1889, pp. 181-182.

⁵⁵ Joaquín García Icazbalceta, *op. cit.*, 1881, t. I, p. 274; y Francisco Miranda, *op. cit.*, 1998, p. 304.

⁵⁶ *Primer libro de cabildos de la Catedral de México*, 6 de diciembre de 1547, 22 de febrero y 3 de junio de 1548, 1 de enero de 1553 y 3 de junio de 1554; citado en Fidel González Fernández, Eduardo Chávez Sánchez y José Luis Guerrero Rosado, *op. cit.*, 1999, p. 367, n.

de que sus ganancias se depositaron en censo a favor de la Casa de Guadalupe. Así dice la parte medular del censo de Martín de Aranguren:

...vendo, cargo, sitúo e señalo los dichos cien pesos del dicho oro común deste dicho censo e tributo en cada un año, por razón e compra [que] dellos me dio e pagó el muy ilustre y reverendísimo señor don fray Alonso de Montúfar, arzobispo de México, del Consejo de Su Majestad, que está presente, como patrón y fundador que es de la dicha casa, mil pesos del dicho oro común, que procedieron de las ganancias que Su Señoría Reverendísima, para hacer bien a la dicha casa, hizo beneficiasen en sus minas, y lo que con él se interesase fuese para la obra y servicio de la dicha casa, y ansí parece que sacado el principal de lo que costó el dicho azogue que se volvió a entregar a los mayordomos de la dicha casa, se ganaron en ello los dichos mil pesos del dicho oro, los cuales Su Señoría me entregó en plata e reales que los montaron y valieron, de los cuales me doy por contento y pagado y entregado a toda mi voluntad sobre lo cual renunció la ecepción de la *innumerata pecunia* e leyes de la paga, e prometo e me obligo por mí e por los dichos mis herederos y subcesores de dar e pagar a la dicha casa de Nuestra Señora de Guadalupe o al mayordomo o mayordomos que della son y serán de aquí adelante o a quienes por la dicha casa lo obiere de haber, los dichos cien pesos del dicho oro común deste dicho censo e tributo en cada un año por las tercias de cuatro en cuatro meses...

Según se desprende de las justificaciones que dio el 7 de octubre de 1587 Gabriel de Saldivar, mayordomo y administrador de la ermita de Guadalupe para solicitar copia del censo de Aranguren y de su reciente cancelación: al morir éste, no sé en qué año, sus casas pasaron a don Rodrigo de Vivero, caballero del hábito de Santiago, y con ellas el censo de cien pesos anuales a favor de la casa de Nuestra Señora de Guadalupe. Don Rodrigo no fue muy puntual en sus pagos, pues quedó debiendo a la casa de Guadalupe 600 pesos de oro común. Tampoco sé en qué momento don Rodrigo de Vivero vendió las casas a Juan Guerrero, que el 23 de febrero de 1585 redimió y canceló el censo pagando los mil pesos del capital inicial (seguida en posesión de las casas en 1587).

Pese a que no prosperaron, muchas de las acusaciones del cabildo eclesiástico contra el virrey sí parecen tener fundamento, y actualidad: el arzobispo Montúfar sí debió lucrar con el culto guadalupano, sí debió apropiarse de las limosnas de la ermita de Guadalupe, sí funcionó el peculiar repartimiento guadalupano de

azogue a varios mineros novohispanos y varias otras exacciones. Pero el padre Miranda, pese a ser entusiasta defensor del clero secular y del arzobispo Montúfar, no creyó necesario defender al arzobispo de estas graves acusaciones y rápidamente pasó a otro asunto en el mismo capítulo.

Sin embargo, me parece que no hace tanta falta refutar las acusaciones apasionadas del cabildo eclesiástico contra el arzobispo, como indagar si éste se apropiaba de los dineros guadalupanos por un mero afán de lucro y lujo personal o si más bien trataba de fortalecer un arzobispado pobre, incapaz de realizar su proyecto de fundación de la Iglesia secular en México, por encima de las semiautónomas órdenes mendicantes, estrechamente asociadas con las autoridades tradicionales de los pueblos de indios. Debido a la tenaz resistencia de los frailes, el arzobispo Montúfar no consiguió que la Corona autorizara el cobro del diezmo eclesiástico a los indios (se cobraba sólo en el trigo, el ganado y otros productos europeos beneficiados por los indios). El arzobispo Montúfar se vio desprovisto del dinero necesario para los salarios de los curas que debían sustituir a los frailes de los pueblos y para apoyar a la Universidad y los colegios en los que los curas se formarían. Por ello fue necesario aprovechar el culto guadalupano, entre otros, para recabar estos recursos tan necesarios. Pero éstas son meras posibilidades que deben ser consideradas con un análisis documental amplio y detenido.

Presentados estos documentos fundamentales sobre los orígenes del culto guadalupano, el padre Miranda aporta y ordena mucha información desconocida y conocida sobre la evolución del culto hasta 1649. También inicia un tratamiento sobre la aparición de la historia de las apariciones, tema que, como vimos, el padre Miranda se propone tratar en un próximo libro. Pero el comentario detallado de tanta información me llevaría demasiadas páginas y extendería aún más este comentario que sobrepasa en mucho las dimensiones de una reseña bibliográfica. La riqueza múltiple de este libro se irá aprovechando y descubriendo durante varias generaciones. *Dos cultos fundantes* es un libro que no puede ya dejarse de tomar en cuenta.

Bibliografía

- Aguilar, fray Francisco de, *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, México, UNAM, 1980.
- Alberro, Solange, "Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia", en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, vol. II, Mujeres, instituciones y culto a María*, México, INAH/Condumex, 1994, pp. 151-164.
- , *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla, México, siglos XVI-XVII*, México, FCE/El Colegio de México (Fideicomiso Historia de las Américas), 1999.
- Alcalá, fray Jerónimo de, OFM, *La Relación de Michoacán*, Francisco Miranda (ed.), Morelia, Fímax Publicistas, 1980.
- Brading, David A., *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and tradition across five centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- , *La Virgen de Guadalupe: Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002.
- Carrillo y Pérez, Ignacio, *Lo máximo en lo mínimo. La Portentosa Imagen de nuestra Señora de los Remedios, conquistadora y patrona de la Imperial Ciudad de México*, México, Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1808.
- Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de la Nueva España* (escrita entre 1557 y 1564), prólogo por Juan Miralles Ostos, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 84), 1985.
- , *Commentaria in Ludovici Vives exercitationes linguae latinae. A Francisco Cervantes de Salazar*, México, Juan Pablos, 1554.
- Cisneros, fray Luis de, *Historia de el principio, y origen, progressos, venidas a Mexico y milagros de la santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México*, México, Emprenta del Bachiller Iuan Blanco de Alcaçar, junto a la Inquisición, 1621.
- Conway, G. R. G. (ed.), *La noche triste. Documentos, Segura de la Frontera en Nueva España, año de MDXX*, paleografía de Agustín Millares Carlo, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1943.
- Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, 5 vols., México, 1927.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, [edición de fray Alonso Remón con interpolaciones de fray Gabriel Adarzo y Santander], Madrid, en la Imprenta del Reyno, 1632.
- Dorantes de Carranza, Baltasar, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España, con noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles*, México, 1902.
- Durán, Diego fray, *Historia de las Indias de la Nueva España*, 2 vols., Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 36), 1967.

- Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, 5 vols., edición de Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid, Atlas (BAE 117-121), 1959.
- Florencia, Francisco de, SJ, *Las Novenas del Santuario de los Remedios, cómo se han de hacer para sacar fruto de ellas*, México, 1685.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Tres diálogos latinos que Francisco Cervantes de Salazar escribió e imprimió en México en dicho año*, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1875.
- , *Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, México, 1881.
- García Icazbalceta, Joaquín (ed.), *Códice franciscano, siglo XVI*, en *Nueva Colección de documentos para la historia de México*, t. II, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, Sucesores, 1889.
- González Fernández, Fidel, Eduardo Chávez Sánchez y José Luis Guerrero, *El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*, México, Porrúa, 1999.
- Grijalva, fray Juan de, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España, en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Imprenta de Ioan Ruyz, 1624.
- León-Portilla, Miguel y Carmen Aguilera, *Mapa de México-Tenochtitlan y sus contornos, hacia 1550*, México, Celanese Mexicana, 1986.
- Lockhart, James, *The Story of Guadalupe, Luis Laso de la Vega's Huei tlamahuicoltica of 1649*, Los Angeles, Stanford University Press, UCLA Latin American Center Publications, University of California, 1998.
- López de Gómara, Francisco, *Historia de la conquista de México*, Zaragoza, Agustín Millán, 1552.
- Lundberg, Magnus, *Unification and conflict. The church politics of Alonso de Montúfar OP, Archbishop of Mexico, 1554-1572*, Uppsala, Swedish Institute of Missionary Research (Studia Missionalia Svecana, LXXXVI), 2002.
- Martínez Baracs, Rodrigo, "Visión de Tepeyácac (1554)", en *Biblioteca de México*, núm. 44, marzo-abril de 1998, pp. 34-44.
- , *La secuencia tlaxcalteca. Orígenes del culto a Nuestra Señora de Ocotlán*, México, INAH, 2000.
- Martínez, José Luis (ed.), *Documentos cortesianos*, México, FCE/UNAM, 1990.
- Maza, Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano*, México, Porrúa y Obregón (México y lo mexicano), 1953.
- Miranda Godínez, Francisco, "Fray Alonso de Montúfar y el culto guadalupano", en Centro de Estudios Guadalupanos, A.C., *Tercer Encuentro Nacional Guadalupano*, 5, 6 y 7 de diciembre de 1978, México, D.F., México, Jus, 1980, pp. 68-79.

- , *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, Morelia, Fímax Publicistas, 1972.
- , "El guadalupanismo de don Edmundo", en *Homenaje al doctor Edmundo O'Gorman en el 89 Aniversario de su natalicio*, *Boletín del Archivo General de la Nación*, cuarta serie, 5, otoño de 1995, pp. 314-324.
- , *Dos cultos fundantes. Los Remedios y Guadalupe, 1521-1649. Historia documental. Primera parte. Los Remedios*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998.
- , "Coatitlán, la probable patria del probable Juan Diego", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, cuarta serie, 13, abril-junio de 1999, pp. 11-19.
- , *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001.
- Miranda Godínez, Francisco y Gabriela Briseño (comps.), *Vasco de Quiroga: educador de adultos*, Pátzcuaro, CREFAL/El Colegio de Michoacán, 1984.
- O'Gorman, Edmundo, *México en 1554 y Túmulo imperial*, México, Porrúa (Sepan cuantos, 25), 1963.
- , *Destierro de sombras*, México, UNAM, 1985.
- Olimón Nolasco, Manuel, *La búsqueda de Juan Diego*, México, Plaza y Janés, 2002, pp. 133-139.
- Paso y Troncoso, Francisco del (ed.), *Epistolario de Nueva España (1505-1818)*, 16 vols., México, Antigua Librería de Robredo de José Porrúa e Hijos (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, segunda serie), 1939-1942.
- Ramírez, José Fernando, (ed.), *Proceso de residencia contra Pedro de Alvarado*, paleografía de Ignacio López Rayón, México, Valdés y Redondas, 1847.
- Ruiz Medrano, Ethelia, "Los negocios de un arzobispo: el caso de fray Alonso de Montúfar", en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 12, México, UNAM, 1992, pp. 63-84.
- Sánchez, Miguel, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México, celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1648.
- Taylor, William B., "The Virgin of Guadalupe in New Spain: an inquiry into the social history of Marian devotion", en *American Ethnologist*, XIV: 1, febrero de 1987, pp. 9-33.
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, 7 vols., Miguel León-Portilla (ed.), México, UNAM, 1975-1983.
- Torre Villar, Ernesto de la y Ramiro Navarro de Anda (comps.), *Testimonios históricos guadalupanos*, México, FCE (sección de Obras de Historia), 1982.

- Tovar de Teresa, Guillermo, *Bibliografía novohispana de arte*, 2 vols., México, FCE (Biblioteca Americana), 1988.
- Vázquez de Tapia, Bernardino, *Relación de méritos y servicios del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia, vecino y regidor de esta gran ciudad de Tenustitlan, México*, estudio y notas de Jorge Gurría Lacroix, México, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 34), 1972.
- Vega, Luis Lasso de la, *Huei tlamahuiçoltica omonexiti in ilhuicac tlatoca cihuapilli Santa Maria totlaçonantzin Guadalupe in nican huei altepenahuac Mexico itocayan Tepeyacac*, Impreso con licencia en México en la Imprenta de Iuan Ruyz, 1649.

RESEÑAS



Eduardo Flores Clair
El Banco de Avío Minero novohispano. Crédito, finanzas y deudores, México, INAH (Científica), 2001, 171 pp.

La creación de una institución de crédito estatal con capital comercial es el tema de este libro. Tema novedoso y de gran actualidad para los estudiosos de la historia económica, ya que aporta fundamentos para la comprensión del origen de las instituciones de crédito en el periodo de las reformas borbónicas, a la vez que nos ilustra una etapa histórica de ese lento proceso de constitución de los sistemas bancarios y de crédito del país. El proyecto económico de la creación del Banco de Avío Minero fue adelantado para la época, ya que la minería y la industria tuvo que

esperar más de un siglo para contar con el respaldo de un sistema bancario. Pero, ¿cuáles son las condiciones que harían viable una institución de crédito moderna?

El estudio del Banco de Avío Minero nos permite comprender la particularidad e importancia que tuvo para el fomento de la minería novohispana y para la sociedad colonial. Si bien es importante este estudio, ya que nos habla de las particularidades de una institución de crédito, no se debe perder de vista ésta que forma parte de un conjunto de instituciones financieras coloniales que son centrales para explicar el funcionamiento de la misma.

El autor, por medio de un lenguaje sencillo y claro, analiza el origen y la bancarrota del Banco de Avío Minero novohispano, a través de un conjunto de documentos generados por el propio banco: contratos de avío, cuentas corrientes de las compañías aviadas, escrituras de obligación, etcétera. Esto nos hablan de sus objetivos y las normas que lo regulan; así como del funcionamiento de la institución y de la sociedad de la que forma parte, ya que entre la sociedad y sus instituciones hay una relación de mutua influencia. Por una parte, se crean las instituciones en función de las necesidades sociales, y por la otra, la sociedad se rige por los dictados de sus instituciones. De ahí que el investigador, para aprovechar mejor los recursos que una fuente le ofrece, estudia las modalidades del

crédito, sus agentes, y la composición de capital; asimismo el comportamiento de los beneficiarios del crédito, los problemas que enfrentaba la institución por el incumplimiento de los deudores en el pago de sus obligaciones y las condiciones estructurales que vivían las empresas mineras en el periodo de las reformas borbónicas.

En el Siglo de las luces se trató de impulsar un nuevo sistema de financiamiento promovido por el Estado absolutista que se pretendía moderno, pero retomando las viejas prácticas en el otorgamiento de créditos, por lo que estamos ante una contradicción entre una idea moderna y la imposibilidad de implementarla en la práctica.

Esta nueva institución tiene su origen en dos ámbitos: el estatal y el económico. El primero tiene que ver con la necesidad del Estado borbónico de controlar el capital financiero por medio de una institución de ese carácter, es decir, se trata de una institución que responde a las necesidades de los grupos de poder. El segundo ámbito, que es el más desarrollado por el autor, hace referencia a las condiciones estructurales que vivía la minería y su peso en la economía novohispana, pues ésta ayuda y subsidia a otras ramas de la producción, demostrando que, por una parte, es central para la sociedad, pero, por la otra, es una rama industrial incapacitada para reproducirse por sí misma. La minería se encuentra en crisis, para ello fue necesario que se aplicara una política de fomento o de subsidio con el fin de fortalecer las bases económicas de la minería y expandir su radio de acción para multiplicar sus beneficios y así fortalecer el

conjunto de la economía novohispana y la peninsular.

Flores Clair estudió las condiciones de crédito, interés y las garantías hipotecarias usando como fuente los contratos celebrados entre los empresarios mineros con el Banco de Avío, y las estadísticas generadas por esta institución, con el fin de mostrar la estructura financiera del banco y poder ver los logros y problemas que afrontó. Con base en esta documentación, el autor observó que era una banca que impulsó un sistema de supervisión para brindar asesoría técnica y administrativa llegando a tener una fuerte influencia en la producción pero sin lograr una gran utilidad.

El Banco de Avío generó una nueva forma de financiamiento de la industria minera, en la que los comerciantes fueron desplazados, perdiendo el monopolio de la circulación de la plata. Así, el banco era una institución que pretendía controlar y vigilar este mercado interviniendo en la producción de la plata a través del financiamiento de la infraestructura. El objetivo era hacer rentable la explotación minera, y que la Corona impusiera las reglas de la economía minera.

El nuevo modelo de financiamiento entra en contradicción con el anterior, pues los comerciantes controlaban el mercado a través del crédito. El surgimiento del Banco de Avío, dice el autor, es la lucha entre comerciantes y el Estado por el control del mercado de la plata, donde el banco no logra imponerse ya que los comerciantes lo boicotean mediante diversas estrategias; ¿cómo se da esta lucha por parte de los comerciantes?

Los expedientes de financiamiento minero incluían la solicitud de crédito y el proyecto productivo de la empresa minera, así como el contrato celebrado con el Banco de Avío, en donde se establecen las condiciones de su otorgamiento. A partir de esta documentación, el autor puede documentar que en la práctica el otorgamiento del crédito se basaba en una estructura corporativa, ya que se privilegió a los funcionarios del propio banco y a los grandes capitales mineros. Así, aun cuando la fuente de financiamiento haya cambiado de la esfera particular (los comerciantes) a la estatal, los beneficiarios seguían siendo los mismos empresarios mineros, miembros de una oligarquía minera.

Las prácticas de otorgamiento de crédito del Banco de Avío favorecieron su bancarrota: los créditos preferenciales, los autopréstamos, la falta de seguimiento de los proyectos, el desvío de fondos a actividades no productivas, aunados a las condiciones propias de la crisis económica vivida en los años 1785 y 1786 impidió el funcionamiento óptimo de una institución concebida como moderna. Por otra parte, los mecanismos utilizados por las autoridades virreinales, a través del banco se manifestaron como ineficientes, ya que la mayoría de los mineros no tenían capacidad de pago.

En el último apartado, el autor expone los mecanismos utilizados por el banco para conocer el monto de la deuda de los empresarios mineros y el establecimiento de acuerdos políticos sobre ella, donde las auditorías y el diagnóstico contable fueron clave para la cancelación y la renegociación de las

deudas con la intención de recuperarlas en parte.

El libro *El Banco de Avío Minero novohispano. Crédito, finanzas y deudores* es un estudio donde el banco, el crédito y la minería son los protagonistas. El autor privilegia las condiciones de la institución bancaria para explicar la bancarrota, sin perder de vista las condiciones estructurales en que se encontraba la minería y la economía novohispana en general. Otra cuestión importante, señalada por el autor, es que a pesar de los cambios en la forma de concebir la actividad productiva y financiera por parte del Estado, la mentalidad de los empresarios mineros y de los funcionarios del banco no se adaptó con suficiente rapidez a tal forma de concebir el crédito.

Eduardo Flores Clair plantea que la institución surge como un proyecto de Estado cuando de su mismo trabajo se desprende que nace como fruto de una lucha de grupos de poder por el control del mercado de la plata, ¿por qué no buscar la explicación sobre la quiebra de la institución en el conflicto de los mismos grupos de poder?

Por otra parte, el estudio de una institución como el Banco de Avío Minero sería mucho más rico si se ubicara en el contexto del funcionamiento del resto de las instituciones del Estado borbónico, ya que con esto se tendría una perspectiva más completa de esta importante institución.

El libro nos puede dejar la impresión de que la historia del crédito comenzó con los intentos de crear el Banco de Avío Minero, pero ésta se construyó sobre la base que ya existían diversas instituciones que otorgaban

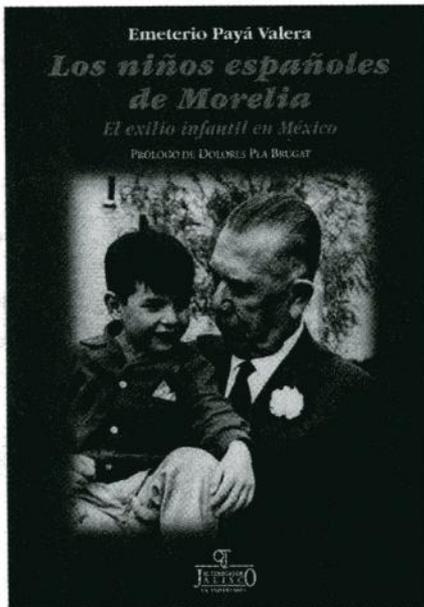
crédito: la Iglesia, el Consulado de comerciantes, el Tribunal de Minería, además de que existían instancias de crédito local (prestamistas), así como las Cajas de comunidad de los indígenas, las cuales dejaron huella en la nascente institución de crédito. En otras palabras, la multiplicidad de los sistemas e instrumentos de crédito de la sociedad y de la economía colonial eran considerables y no pueden ser ignorados en el debate de la creación del Banco de Avío Minero, ya que repercutió en la institución y no puede ser obviada.

Otro elemento que es necesario reflexionar es ver la función del crédito en la economía minera de ese periodo. Ello nos remite lógicamente a espinosas cuestiones, como son el grado de desarrollo económico colonial, la relación entre circulación y crédito (la cual es parte central en la creación de un mercado nacional), la vinculación del crédito y la producción, la relación del crédito y la formación de grupos económicos y de poder.

Así, es necesario ahondar en los antecedentes históricos del crédito que dieron pauta a la creación de este proyecto sin perder de vista las características de una sociedad regionalizada, cuyos grupos oligárquicos eran financiados antes de la creación del Banco de Avío por los comerciantes, agiotistas y prestamistas. Éstos, a fin de cuentas, tenían un campo de acción acotado, a diferencia del objetivo del Banco de fomentar una economía nacional.

La creación y consolidación de un sistema de crédito no se puede ver en forma aislada ya que es parte de un sistema económico que abarca al conjunto de la sociedad. Economía y banco son dos elementos necesarios para entender las sociedades regionales y la creación de una economía nacional.

MARIO CAMARENA OCAMPO
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS,
INAH



Emeterio Payá Valera
Los niños españoles de
Morelia. El exilio infantil
en México, México,
El Colegio de Jalisco, 2002

El libro *Los niños españoles de Morelia. El exilio infantil en México*, vio la luz por vez primera en 1985, y debido a su éxito de ventas se reeditó en 1987. En el año 2002, El Colegio de Jalisco preparó una nueva edición que es, con mucho, la mejor ya que incorpora un texto más cuidado y una ampliada y espléndida selección de fotografías que benefician el extraordinario testimonio que siempre ha sido el texto de Emeterio Payá.

Generalmente se plantea que la historia del exilio republicano español en México comenzó con la llegada del vapor Sinaia a Veracruz el 13 de junio de 1939. Esto no es exacto: comenzó antes. Los primeros refugiados que llegaron a México en grupo arribaron

en 1937. Se trató de 456 niños que fueron recibidos en tierras mexicanas con la intención de salvarlos de la guerra civil que barría España. El gobierno de Lázaro Cárdenas los recibió como un gesto más de amistad y solidaridad con la España republicana, a la que auxiliaba enviándole víveres y material de guerra, y ofreciéndole apoyo diplomático. Estos pequeños refugiados fueron instalados en la capital del estado de Michoacán, por lo que habrían de llegar a conocerse como los Niños de Morelia.

Se pensaba que su estancia en tierras mexicanas sería transitoria, duraría sólo el tiempo necesario para que el gobierno republicano español legalmente constituido lograra vencer a los militares sublevados en su contra que, con el apoyo de la Alemania nazi y la Italia fascista, habían lanzado a España a una cruel guerra civil. La realidad fue otra: la democracia republicana fue derrotada y reemplazada por la que habría de ser una prolongada dictadura encabezada por el general Francisco Franco. De esta manera, no sólo no hubo un regreso para estos refugiados tempranos, sino que a ellos se sumaron muchos más al final de la contienda.

México fue, después de Francia, el segundo país en importancia en la recepción de refugiados españoles, a sus tierras llegaron alrededor de 20 mil. Pero mientras en Francia fueron mal recibidos, en México el presidente Lázaro Cárdenas y, después, su sucesor Manuel Ávila Camacho, les abrieron generosamente las puertas en un gesto prácticamente único cuando estos españoles eran rechazados por todo el mundo. Por ello, con justa ra-

zón, la generosidad de México se ha resaltado siempre cuando del exilio español se trata, al igual que se ha mostrado ampliamente lo benéfico que resultó la presencia de estos refugiados para su país de acogida. Menos, en cambio, se ha reparado en que la historia de este exilio, como toda historia humana, no sólo está constituida por luces sino también de sombras. Y si hay una faceta del exilio español llena de claroscuros es la que representan los Niños de Morelia

Emeterio Payá Valera, quien fuera uno de estos 456 niños, casi cincuenta años después de haber llegado como refugiado a México decidió escribir, apoyándose básicamente en sus propios recuerdos, pero también en los de sus compañeros, en la poca bibliografía que había sobre el tema y algunos documentos, la historia de esta avanzada del exilio español en México. Nos mostró —y nos sigue mostrando— con una emoción que seguramente sólo puede transmitir quien ha vivido los hechos, los contrastes a que hacemos referencia. Su narración nos permite ver que ésta que en principio fue o debió haber sido una historia de solidaridades, lo fue también de abandonos, y que si los Niños de Morelia tuvieron y tienen mucho que agradecer, también tuvieron y tienen mucho que reprochar.

Emeterio nos recuerda que el detonador de la tragedia de estos niños fue el levantamiento de buena parte del ejército español en contra del gobierno legalmente constituido de la Segunda República Española, y la terrible y prolongada guerra civil que ello desencadenó. Pero su interés

central es mostrar la historia de los Niños de Morelia, es decir, la de los menores desde el momento en que se constituyeron como grupo.

Por eso inicia contando cómo se formó el grupo y cómo se realizó el viaje trasatlántico. Nos explica el recibimiento —apoteósico y conmovedor— de que fueron objeto en Veracruz, en la Ciudad de México, y en Morelia, sitio este último que habría de ser su destino final. Los que ya empezaban a ser llamados, incorrectamente, los “huérfanos de la guerra” recibieron grandes muestras populares de afecto, que si bien eran sentidas por la mayor parte de la población, eran también estimuladas por el gobierno de Lázaro Cárdenas. Dicho de otra manera, el recibimiento de estos pequeños en México era un gesto humanitario, pero también tenía un fuerte contenido político.

Lázaro Cárdenas escribió al presidente de la República Española, Manuel Azaña: “El Estado mexicano toma bajo su custodia a estos niños rodeándolos de cariño e instrucción para que mañana sean dignos defensores del ideal de su patria”. Gracias a investigaciones muy recientes hoy sabemos que debido a una confusión de inicio, el gobierno de México entendió —y así lo tradujo en los hechos— que la custodia de los niños sería de su exclusiva responsabilidad, mientras que la República Española estaba en el entendido de que los menores quedarían bajo el cuidado de los profesores españoles que habían viajado con ellos.

El gobierno mexicano no permitió que los maestros españoles se hicieran cargo de los pequeños, habrían de ser atendidos por personal mexicano. Los

alojó en Morelia en dos antiguos cuarterones que fueron acondicionados para ellos por la Secretaría de Educación Pública, que además destinó recursos suficientes para hacer del internado Escuela Industrial España-México quizá el mejor del país en aquel momento. Los primeros meses de funcionamiento del internado fueron de un gran "desencuentro" entre los niños y las autoridades del plantel y se caracterizaron por un desorden generalizado. A finales de 1937 llegó a Morelia como nuevo director el profesor Roberto Reyes Pérez, quien habría de estar al frente de la escuela prácticamente el resto del tiempo que permanecieron allí los niños españoles. A través de un sistema semimilitarizado y sustentándose en los dos grandes planteamientos del proyecto educativo cardenista, la educación socialista y, dentro de ella, la educación técnica, la Escuela Industrial España-México, entró, digamos, "al orden".

Pero más allá de las buenas intenciones, de lo que se quiso hacer de la Escuela y de los niños, el testimonio de Emeterio Payá nos muestra —al igual que no pocas de las fotografías de la época— que las condiciones de vida materiales del internado muy pronto fueron precarias y que las carencias afectivas fueron prácticamente epidémicas. El dolor de la soledad y la nostalgia, apenas mitigado por los hermanos —aquellos que los tenían— o por algún camarada, no se podía contrarrestar con un cuerpo docente que carecía de los instrumentos pedagógicos y psicológicos necesarios para tratar a un grupo de niños que venía de la terrible experiencia de la guerra y

padecía la herida de un desarraigo profundo y brutal. Hoy en día diríamos que no pocos de aquellos niños eran "niños problema", sin olvidar que atrás de cada niño problema lo que suele haber es sufrimiento. Lo eran tanto aquellos a los que la angustia les hacía orinar en la cama, que eran conocidos como "los meones" y tratados de forma humillante, como aquellos otros, que casi siempre eran de los mayores del grupo, que tenían un comportamiento que casi rozaba lo delictivo y que significaron una pesadilla para la mayoría de sus compañeros, sobre todo los más pequeños, que se veían sometidos a sus arbitrariedades.

Que la escuela de Morelia no llegó a ser un lugar grato para vivir, queda sobre todo de manifiesto por el hecho de que las fugas de la misma eran una constante. Pero si el gobierno mexicano, una vez pasada la euforia de la bienvenida, por las razones que fuera, no logró generar un espacio adecuado para los niños, tampoco lo hicieron otros actores importantes dentro de esta historia. Uno de ellos, la antigua colonia española de México, tuvo una actitud ambigua. Desde el momento de la llegada de los menores, el gobierno de México se había opuesto a que la colonia, en cuanto tal, incidiera en las formas de organización de la estancia de los niños en México, pero ello no impidió que de manera individual, o semiinstitucional (pero soterrada), los antiguos residentes tuvieran que ver con sus pequeños paisanos. Dos ejemplos al respecto fueron el apoyo que de forma individual recibieron algunos menores y el envío de dos grupos de muchachas adolescentes a comunidades

de religiosas en las ciudades de Puebla y México. En términos prácticos, la mayor parte de las veces estas experiencias fueron poco gratas para los niños y adolescentes que las vivieron. Pero más allá de ello está el hecho de que la preocupación de la antigua colonia por sus pequeños paisanos se tocaba con el deseo de desprestigiar la obra del gobierno mexicano y con el de atraerlos a posturas ideológicas opuestas a las que sus padres habían defendido en España y sus anfitriones en México.

También los republicanos que llegaron derrotados a México a partir de 1939, tuvieron su parte de responsabilidad en la penosa historia de estos niños. Contando con importantes recursos económicos al servicio del propio exilio, no se ocuparon de los Niños de Morelia sino hasta 1943, cuando crearon casas hogar para ellos en la Ciudad de México, y aun parece que ello sucedió a petición de Lázaro Cárdenas, siendo ya expresidente. Se podrá alegar en este aspecto el ya mencionado asunto de que la custodia de los niños la tenía el gobierno de México y no los restos del gobierno republicano en el exilio. Pero si ambos gobiernos pudieron enfrentar y superar desacuerdos mucho más espinosos, es difícil entender que el problema de los Niños de Morelia —muy menor, en términos de política de Estado— no pudiera resolverse.

Para 1943 no eran pocos los niños de Morelia que deambulaban por distintos lugares del país, especialmente en la capital, donde no era infrecuente que visitaran el tribunal para menores acusados de vagancia. La mayoría de ellos se reagruparon en las casas hogar

con los compañeros que hasta entonces habían permanecido en Morelia, los que habían llegado más pequeños, y algunos más que habían sido enviados a algunas secundarias en ciudades de provincia.

En general, las seis casas hogar, muy especialmente las dos que albergaban a las niñas, fueron un grato parentesis. Éste terminó en 1948 cuando se declararon agotados los fondos del Gobierno Republicano Español en el exilio, y los Niños de Morelia fueron puestos en la calle. Ciertamente muchos de ellos ya tenían una edad en la que podían sobrevivir solos, pero aquellos llegados con apenas tres o cuatro años, tenían entonces sólo 14 o 15. El cierre de las casas hogar significó una ruptura, nunca superada del todo, entre los Niños de Morelia y el exilio español.

Con las notables excepciones de Lázaro Cárdenas, que hasta su muerte estuvo al pendiente de los Niños de Morelia, y de unas cuantas personas en lo individual, nadie sale libre de culpa en esta historia, de la que, quizá, lo que más asombra es que después de las difíciles condiciones a que se vieron sometidos los Niños de Morelia prácticamente todos ellos se convirtieron en buenos ciudadanos y padres de familia. Y de este recorrido vital da cuenta el libro de Emeterio.

Cuando apareció en 1985 por primera vez, no fueron pocos los compañeros que le reprocharon el haber puesto en negro sobre blanco sus experiencias. En cierta manera se le acusaba de que su libro —decir la verdad— ponía en entredicho el agradecimiento que los Niños de Morelia deben a

México y muy especialmente a Lázaro Cárdenas. Desde luego, ésta no era la intención del autor. Pero sí quería que el libro fuera una denuncia: "Si las suciedades que existen en el mundo han de corregirse alguna vez, será por la denuncia que se haga de ellas y no merced al silencio cobarde", escribe Payá. Y esta denuncia quizá podía contribuir a que la suerte de millones de niños que son hoy día refugiados, fuera mejor que la de los Niños de Morelia. Escribió Emeterio: "Ojalá que mi modesto trabajo sirviera alguna vez para evitar que los niños desprotegidos del mundo sean objeto de estafas; pretexto para lucros de bribones o usados como instrumento político. ¡Ojalá!" (p. 247).

Estamos de acuerdo con estas palabras. Pero sin duda, el primer gran aporte de Emeterio fue la recuperación de la memoria. Como es bien sabido, uno de los costos que se pagaron para

lograr la transición pacífica a la democracia en España, después de la muerte del dictador, fue la renuncia a la memoria. Las cosas han ido cambiando, sin embargo, en estos últimos años. Muestra de ello es que el año pasado se realizó en España con gran éxito una magna exposición que dio cuenta de un "gran olvido" de la historia española del siglo XX, el exilio republicano. Y ahora mismo se está preparando otra exposición, también sobre los refugiados republicanos, pero ahora sobre los que eran niños cuando abandonaron España. Allí estarán ocupando su lugar a la vista de los españoles de comienzos del tercer milenio los Niños de Morelia. Y en la recuperación de esta porción de memoria tiene un lugar destacado, de primera importancia, el libro de Emeterio Payá.

DOLORS PLA BRUGAT
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS,
INAH