

Historias del pasado y reconstrucciones del presente

De problemas teóricos a empíricos

Leticia Ruano Ruano

Claudia Gamiño Estrada

Oscar Ramón López Carrillo

Coordinadores





Historias del pasado y reconstrucciones del presente

De problemas teóricos a empíricos



Humanidades

Historias del pasado y reconstrucciones del presente

De problemas teóricos a empíricos

Leticia Ruano Ruano
Claudia Gamiño Estrada
Oscar Ramón López Carrillo
Coordinadores

Universidad de Guadalajara
2023

Esta publicación fue dictaminada favorablemente mediante el método doble ciego por pares académicos y financiada por el Programa de Incorporación y Permanencia de los Posgrados (PROINPEP, 2023).

972.352 HIS

Historias del pasado y reconstrucciones del presente: De problemas teóricos a empíricos/ Leticia Ruano Ruano, Claudia Gamiño Estrada, Oscar Ramón López Carrillo (Coordinadores).

Primera edición, 2023

Zapopan, Jalisco: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial, 2023

ISBN: 978-607-581-111-6

- | | |
|--|---|
| 1. Guadalajara (Jalisco) - Historia - Siglos XVI - XVII - Fuentes. | 8. Mujeres delincuentes - Guadalajara, Jalisco (México) - Historia. |
| 2. Guadalajara - Historia - Alocuciones, Ensayos, conferencias. | 9. Brujería. |
| 3. Inquisición - Zacatecas - Historia - Siglo XVIII. | 10. Comunismo. |
| 4. Ritos y ceremonias funerarios - Guadalajara - Historia. | 11. Naturaleza - Efectos de los seres humanos sobre. |
| 5. Muerte - Aspectos religiosos - Guadalajara - Historia. | 12. Política ambiental. |
| 6. Muerte - Costumbres y ritos funerarios - Guadalajara. | |
| 7. Mestizaje - México - Historia. | |

I.- Ruano Ruano, Leticia, coordinadora.

II.- Gamiño Estrada, Claudia, coordinadora.

III.- López Carrillo, Oscar Ramón, coordinador.

IV.- Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial

Primera edición, 2023

D.R. © Universidad de Guadalajara
Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades
Unidad de Apoyo Editorial
José Parres Arias 150,
San José del Bajío
45132, Zapopan, Jalisco, México
Consulte nuestro catálogo en:
www.cucsh.udg.mx

ISBN: 978-607-581-111-6

Editado y hecho en México

Edited and made in Mexico

Índice

Prólogo	
<i>Leticia Ruano Ruano</i>	11
Introducción	
<i>Leticia Ruano Ruano</i>	
<i>Óscar Ramón López Carrillo</i>	
<i>Claudia Gamiño Estrada</i>	15
Primera parte	
Historias de la colonia	
Políticas Urbano-Ambientales de la Guadalajara de Indias, Siglos XVI y XVII	
<i>Lidia Margarita Camacho Gámez</i>	35
Los ritos funerarios en Guadalajara (1574-1650)	
<i>Ana Maritza Sánchez Plascencia</i>	71
Hechicería y resistencia: proceso inquisitorial contra un molinero de Zacatecas, 1729-1733	
<i>María Elizabeth Pérez Chavarín</i>	101

Segunda Parte
Reconstrucciones de la colonia al siglo
decimonónico

La aplicación de la justicia del rey: el
dictado y ratificación de la pena de muerte
en la jurisdicción de la Real Audiencia de
Guadalajara (1793-1821)

Betania Rodríguez Pérez 139

Una comunidad emocional compartiendo
valores de vida y muerte en el colegio de
Propaganda Fide de Guadalupe de Zacatecas

Rosa María Muñiz Castro 177

El mestizaje como horizonte matriz colonial
discursivo del poder en torno a pensar la
nación mexicana: una visión historiográfica
del siglo XIX

Carlos Fernando Zapata González 219

Tercer parte
Siglos XX y XXI movidos
por actores diversos

La agencia femenina, otra forma de
acercarse a la historia de las mujeres
delincuentes. El caso de Guadalajara,
1928-1931

María de Jesús Aranda Martínez 245

Trotskismo mexicano: organizaciones, ideas
y prácticas (1929-1955)

Joel Alberto Interián Gómez 271

Jóvenes e iglesia: pautas teórico- metodológicas para operativizar la categoría “juventud”. Una reflexión desde el archivo histórico de la arquidiócesis de Guadalajara <i>David Moreno Gaona</i>	313
Imágenes en movimiento. La representación de los sujetos políticos a través de los murales <i>Mariana Zárate Quevedo</i>	333
Algunas notas para problematizar a los movimientos sociales de derecha en el siglo XXI. Dilemas metodológicos, teóricos y epistemológicos <i>Óscar Ramón López Carrillo</i>	359
Acerca de los autores	383

Prólogo

Leticia Ruano Ruano

El Programa de la Maestría en Historia de México tiene el objetivo fundamental de formar en investigación en el campo de la disciplina histórica. Posicionados aquí, los actores de esta comunidad han buscado centrar las acciones en el estudiantado e impulsar aprendizajes desde las experiencias de producción con arribos a publicaciones de calidad. Los resultados han mostrado aportes novedosos sobre las historias del Occidente o de rincones de nuestro país en relación con contextos nacionales e internacionales. Así es que esta obra ha partido del planteamiento de la importancia de difundir conocimiento histórico y social para que sea leído por un público disímil e interesado. Las entradas o ventanas del conocimiento son desde diversos problemas y temas que muestran espacios, lugares, fenómenos, sujetos históricos o en algunos casos se enfocan en actores sociales, instituciones, comunidades, grupos o colectivos. Se puede apreciar en las reconstrucciones del pasado —materializadas en narrativas analíticas, explicativas e interpretativas contenidas en este libro— que aún están vigentes cosmovisiones, culturas o luchas.

La trayectoria del Programa a lo largo de casi 25 años le ha permitido consolidarse entre los posgrados en Historia. El nivel de competencia internacional logrado en el año 2020 evidenció también el camino formativo que ha impulsado esta maestría. Los temas tradicionales, de frontera y vanguardia en las reconstrucciones históricas, hechas por lxs estudiantes-egresadxs, muestran la pertinencia de las líneas y campos temáticos del plan de estudios. Sus miradas fueron

enriquecidas en trabajos colaborativos con los investigadorxs de la maestría, de esta universidad o con invitadxs de instituciones nacionales y del extranjero.

La idea central de esta obra empezó a cocinarse desde hace tiempo y dio continuidad a los trabajos de formación en metodología y las producciones colectivas bajo mi coordinación, que fueron iniciados en el 2018 y se materializaron en dos libros con agentes de la comunidad e invitadxs de otras universidades nacionales: *Espacios y fenómenos en la reconstrucción histórica: figuraciones sociales, políticas, culturales y materiales*, y *Metodología e investigación. De enfoques y construcciones empíricas*. Ambos libros, publicados en 2019, circulan en redes, internet o en la página de la editorial del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) para uso de los sectores académicos o sociales.

A partir de seminarios, talleres y reuniones en esos años señalados, se impulsaron productos colectivos del posgrado que hemos buscado continuar y sustentar como espacio de convergencia de estudiantes-egresadxs y profesorxs. El lente ha estado puesto en cuestiones conceptuales, teóricas, metodológicas, epistémicas y/o empíricas. Este libro no está definido por un campo temático de investigación determinado. Su potencial radica en que, sin abandonar los intereses de problemas históricos específicos, los capítulos son puntales para reflexionar sobre las elaboraciones de tejidos que van de los fenómenos reales-empíricos a debates teóricos. Entonces, el libro tiene un engranaje mostrado transversalmente y en cada capítulo.

Desde el año 2021 iniciamos el contacto con egresados que pudieran estar interesados en continuar con este tipo de cooperación académica. La propuesta de libro fue expuesta ante la Junta Académica. Finalmente, en el primer semestre del año 2022, con la idea de concretar la acción productiva, invité a lxs doctorxs Claudia Gamiño Estrada y Óscar Ramón López Carrillo para definir ejes del libro y participar en la coordinación de este. Posteriormente, organizamos reuniones de trabajo con lxs egresadxs a lo largo del segundo semestre del año. En este 2023 se obtuvieron los avances de los capítulos, que fueron presentados y comentados en espacios como el seminario *Reconstrucción de memorias e historias: teoría, metodología y episteme (sujetos, objetos y fuentes)*. Ahí lxs

autorxs comentamos entre nosotros los avances, con resultados benéficos. Justo para fortalecer lo alcanzado realizamos el taller *Fondo y forma en la escritura*.

Otra estrategia de diálogo fue el coloquio *Memorias e historias planteadas desde problemas diversos*. En esa ocasión contamos con comentaristas especialistas de la Universidad de Guadalajara o de otras instituciones, como El Colegio de Jalisco (COLJAL), el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores en el Occidente (ITESO), la Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, la Universidad Pedagógica Nacional en Uruapan, Michoacán, y la Universidad de Bordeaux Montaigne, Francia. Indiscutiblemente que sus lecturas aportaron a la mejora de los capítulos. Los objetivos de las tres estrategias, señaladas líneas arriba, fueron abrir espacios de comunicación y debate sobre las cuestiones teóricas, metodológicas y epistémicas en las investigaciones de lxs egresadxs e investigadorxs. Así es que desde cuestiones empíricas buscamos visibilizar los tejidos, las fuentes que se analizan, el espacio, el tiempo, los sujetos y/o los objetos de estudio.

Agradecemos a nuestros colegas Lisset G. Rivera Reynaldos, Claudia A. Pureco Sánchez, Alejandra C. Díaz Gutiérrez, José Refugio de la Torre Curiel, Laura Adriana Rueda Ruvalcaba y Darío Armando Flores Soria. Gracias también a Claudia Gamiño Estrada y a Óscar Ramón López Carrillo por sumarse a esta acción formativa y productiva. Mi agradecimiento a los egresados por su interés en continuar su vinculación con la maestría, producir y estar dispuestos a los diálogos para construir conocimiento social y difundirlo.

Junio del 2023

Introducción

Leticia Ruano Ruano
Óscar Ramón López Carrillo
Claudia Gamiño Estrada

Reconstruir historias que rompan con la seriación de sucesos o la animación de las grandes fuerzas políticas, económicas o sociales es escribir relatos referenciados, con diversos ritmos temporales y en espacios definidos por los actores sociales. Manuel Maceiras (2004, pp. 26-27), al explicar la aportación de Paul Ricoeur, enfatizó que la trama a través de acontecimientos diversos y singulares adquiere la categoría narrativa, pues tanto el relato histórico se sustenta en el carácter temporal de la experiencia como el tiempo se significa y articula en la narración en la que se identifica al sujeto en sus acciones. Precisamente Ricoeur subrayó que la narración como invención de una trama es la síntesis de la unidad temporal de una acción. Porque justo comprender es la operación que unifica lo diverso de las circunstancias, interacciones, medios y consecuencias de los actos humanos. Según su pensamiento, explicar más era comprender mejor. Este estudioso francés concluyó que el problema epistemológico en la narración estaba en relacionar la explicación con la comprensión y en develar que las tramas se figuraban en el obrar y el padecer, es decir, entre los agentes y las víctimas (Ricoeur, 2004, pp. 31-34).

Explicar y comprender fueron entendidos a lo largo del siglo XX como dos paradigmas con lógicas diferentes, uno más cercano a lo estructural y nomotético, el otro con el significado familiar, cercano, desde adentro y abajo. Con los fenomenólogos y hermeneutas de la posguerra se iniciaron las rupturas episté-

micas de esa separación paradigmática. En el periodo de la Guerra Fría, aunque la distinción seguía viva, iniciaron las convergencias entre ambos dilemas y operaciones en el análisis de los fenómenos sociales. Los estudiosos culturales y de género, del lenguaje y la interpretación, los antropólogos posmodernos y los sociólogos cualitativos, así como las historiografías con sus giros lingüístico, cultural, epistémico y hermenéutico de las últimas décadas del siglo XX, establecieron nuevas miradas, preguntas y problemas de investigación sobre las sociedades del pasado y las contemporáneas.

Escribir más allá de las doxas cotidianas de los sujetos implica comprender la relación entre sujetos-conceptualizaciones-objetos. No se trata de acumular datos o de tan solo cuantificar o verificar, sino de comprender que se estudian mundos interpretados, como bien señaló John B. Thompson, quien enfatizó que el analista debe realizar investigaciones desde los sujetos-objetos con campos de autorreflexión y crítica, posicionados en la hermenéutica profunda (1998, pp. 403-423). Si bien tanto los analistas como los sujetos estudiados son capaces de comprender, los primeros, al presentar teorías, hallazgos o interpretaciones, permanecen en una relación donde también los sujetos del mundo social se apropian del conocimiento producido; es pues esta una diferencia con respecto de las ciencias naturales (1998, p. 400).

Estas perspectivas que parten de las acciones o de los campos reinterpretativos de los sujetos sustentan relaciones en la producción del conocimiento social sobre los mundos de vida. Los resultados de las investigaciones en Ciencias Sociales y Humanas (CSyH) representan las espirales hermenéuticas en las construcciones y productos en las sociedades y sobre ellas. Los aquí y allá de las investigaciones son multidimensionales y establecen continuos y discontinuidades en las conceptualizaciones de época y académicas, porque las teorías y metodologías corresponden a momentos históricos y escuelas, son enfoques y puentes para la comprensión de lo que hemos sido y somos en el tiempo y espacio, en contextos diversos y específicos.

Hugo Zemelman destaca que la historicidad implica concebir al fenómeno con múltiples determinaciones dadas en su articulación histórica concreta, y colocarse ahí es hacer interrogantes desde el momento histórico en el que se está inserto. Razones por las que el estudioso refiere que la construcción del conoci-

miento ha de partir de premisas que no son la verdad, sino que son expresiones, conciencias, procesos, movimientos de relaciones entre múltiples sujetos y prácticas. En consecuencia, estamos ante contextualizaciones potenciales, relaciones con las subjetividades y las realidades que en ocasiones no están en las teorías. Entonces es necesario abrir el pensamiento a resignificaciones de los conceptos que se construyen en el conocimiento social y a las problemáticas del sentido (2005, pp. 9-10).

Pensar en los problemas teóricos, metodológicos y epistémicos obliga a reconocer los juegos entre los mundos vividos que son observados y las posiciones en las academias que producen conocimiento sobre los pasados o presentes de las sociedades. Más aún, la distancia y la cercanía con los sujetos estudiados y su colaboración en las investigaciones pueden marcar las diferencias epistémicas. Desde ahí entonces distinguir entre los conceptos históricos y los elaborados en las investigaciones, así como las interfaces que pueden construirse en estas interacciones. Las formas de preguntar, indagar, aprehender y comprender sobre las realidades delimitadas para los estudios son las heurísticas y formas de interpretar. Así también la lógica en que entendemos a los sujetos objetos de estudio.

Las posiciones ante la producción del conocimiento en el siglo pasado impulsaron los paradigmas en las ciencias sociales y humanas: deductivo e inductivo, cuantitativo y cualitativo, explicativo e interpretativo, material e inmaterial, objetivo y subjetivo, colectivo e individual. Heredados, sobre todo los más nomotéticos, en que la llamada ciencia de la física nació en el deseo impetuoso de hacer científico el conocimiento de la sociedad y lo humano, que para entonces se comprendía como el espíritu social. La producción del conocimiento social buscó también contrarrestar la larga historia del catolicismo en el mundo y desde la secularización difundió una representación diferente de pensar, vivir y relacionarse. El historicismo, positivismo, funcionalismo y empirismo se disputaron la pedagogía del Estado, del dominante liberalismo del “dejar hacer y dejar pasar”, del saber para progresar y del orden social, o bien, de aprender para departamentalizar el conocimiento universitario. La primera mitad del siglo XX fortaleció esos modelos de pensamiento, pero en la segunda parte de la centuria tuvieron lugar las corrientes posmodernas.

El siglo XX forjó rupturas en obstáculos epistémicos de las maneras de comprender el pasado y el presente. El primero ya no tenía que ser tan lejano y podría relacionarse con la contemporaneidad de las sociedades, es decir, con el segundo, pero además no tenía que limitarse al estudio de los grandes personajes o comprender a la sociedad orgánica y funcional sin cambio. Acciones, imágenes, posiciones críticas, la estructura o el sistema —pero con cambios desde los individuos y hacia ellos— implicaron posiciones del siglo XX que enfrentaron al colectivismo, materialismo y objetivismo del siglo XIX. La escuela de los *Annales* y la historia social británica mostraron conexiones con otras disciplinas o áreas del conocimiento.

En el periodo de entreguerras, la multidisciplinariedad tomó impulso, y durante la Guerra Fría cobraron centralidad los estudios culturales de área y género (V. Wallerstein, 2006, pp. 37-75). Esta última categoría y campo de producción del conocimiento mostró que el sujeto y el objeto eran atravesados por diversas dimensiones que obligaban a superar los límites disciplinarios. La segunda mitad del siglo fue de convergencia entre disciplinas para concretar una forma más compleja de entender los fenómenos, procesos y actores. Las interacciones, el diálogo y las múltiples voces dieron forma a las discusiones académicas para las objetivaciones de las realidades sociales, políticas, culturales y económicas.

La teoría es un engranaje que va desde los postulados conceptuales a las elaboraciones de los datos empíricos, pasando por la metodología y por supuesto con posiciones epistémicas claras. Cómo nos relacionamos con la producción del conocimiento puede tener diversas posiciones: el aquí del investigador, el allá de lo investigado y la síntesis de ambos momentos. Un nos-otros en la producción del conocimiento sociocultural ha de contemplar precisamente los momentos del nosotros, los otros y del nos-otros (Ruano, 2000, pp. 46-58).

Cuando estructuramos un protocolo de investigación con sus elementos obligados, su coherencia ha de partir de la precisión del problema de estudio. La problematización no se reduce a la simple definición o enunciación del problema empírico, que es una especificidad de la realidad abordada, sino que implica el reconocimiento de la forma en que se comprende el problema, se explica, referencia, contextualiza, conceptualiza, identifica sujetos y objetos, en tiempos y espacios delimitados y clarificados. El protocolo y los procesos de investigación

son las materialidades de la forma de conceptuar el problema-fenómeno, pero no solo desde la expresión empírica, sino con problemas teórico-conceptuales y desde el enfoque tener la claridad del cómo metodológico, de los accesos heurísticos y hermenéuticos de las aprehensiones de las realidades que se estudian.

Las categorías empíricas y las analíticas han de converger para una mejor relación con el saber social y la producción del conocimiento en las CSyH. Las preguntas y las hipótesis son representaciones de los paradigmas interpretativos y nomotéticos. Las primeras son puntos críticos de inclusión de las visibilidades que den entrada a formulaciones para acercarnos a lo que investigamos y nos lleven incluso a lo que no es tan explícito. Las hipótesis, por su parte, son formulaciones de relaciones y causalidades que marcan rutas de búsqueda de fuentes e informaciones para encontrar respuestas.

En ambas, pregunta e hipótesis, están encarnados los cuatro elementos de la investigación: epistémico, teórico, metodológico y empírico. Las conexiones entre ellos son la aportación del investigador(a). Las respuestas a ambas —preguntas e hipótesis— sustentan las argumentaciones y éstas son los constructos de relaciones que delimitan las formas de producir conocimiento social y sus contenidos. Las teorías no son resultado tan solo de abstracciones, sino que necesitan de los datos empíricos para fundamentarse. Un concepto implica dimensiones desde las generalizaciones a las particularidades. El engranaje de los elementos de una investigación es precisamente una espiral hermenéutica y de sentido. De esta manera, en el siguiente apartado encontraremos un par de discusiones que tienen como médula el proceso de creación de conocimiento, los sujetos que intervienen en dicho proceso y la epistemología.

Breves reflexiones sobre la construcción del conocimiento desde las ciencias sociales. La epistemología al filo del sujeto

Aunque el grueso de esta introducción tiene como finalidad discutir los procesos de construcción de conocimiento, las reflexiones epistémicas, este segmento está sostenido por dos discusiones medulares: la primera es la construcción del conocimiento y el diálogo con los autores cuando nos embarcamos en un proceso investigativo, y la segunda parte ocupa la problemática de la autorreflexividad del sujeto que crea el conocimiento.

El diálogo con lo construido y el construir sobre lo construido

Consideramos que un libro al que no se le ha dado el valor suficiente al seno de las ciencias sociales es *Manual de escritura para científicos sociales: cómo empezar y terminar una tesis, un libro o un artículo*, de Howard Becker (2011). Ya no solo por lo ameno de la lectura para los estudiantes y las personas que están interesadas en la elaboración de un texto “científico”, sino por las problematizaciones a las que podemos llegar a partir del análisis del material. Nosotros hemos enmarcado cuatro planteamientos problemáticos: 1. las dudas y los temores de la investigación; 2. el texto como un borrador permanente; 3. el mundo académico y su relación con la realidad material concreta; 4. las autoridades y la bibliografía.

Una de las principales problematizaciones con el texto de Howard Becker radica en la propia construcción de una investigación; si bien él no lo explicita de manera concreta, nosotros a partir de lo expuesto podemos problematizar aún más. Cuando tratamos de elaborar un texto científico, ¿qué hacemos primero? ¿Recopilamos nuestras dudas e incertidumbres o inmediatamente buscamos bibliografía? Aunque esto en el papel pareciera algo sencillo, es mucho más complejo, y más cuando se parte de la construcción de conocimiento, en la medida en que se supone que un trabajo de investigación “científico” trataría de llenar el vacío existente sobre un tema o alguna problemática específica, desde lo que significa ser trotskista en México hasta las formas de organización de las juventudes católicas. Sin embargo, la gran mayoría de las veces, en lugar de reflexionar a partir de nuestras dudas y de la propia incertidumbre, del desorden y del caos, como diría Georges Balandier (1993), partimos de la búsqueda de bibliografía que brinde certeza a lo que nosotros consideramos como cierto. Creamos conocimiento a partir de la certeza que otros tienen sobre nuestra propia incertidumbre.¹

¹ El texto de Georges Balandier (1993, pp. 61-62) es bastante recomendable en la medida en que pone el acento en algunas problemáticas sobre la forma de creación del conocimiento y sobre los límites propios de lo que conocemos como “ciencia”. Parte de la propuesta de que lo científico deberá enfrentar el caos, de esta manera, los investigadores se encargarán de dar cuenta de los órdenes parciales. En ese mismo sentido, la ciencia “medirá” mejor sus límites

Otro punto importante dentro de las reflexiones que podemos verter en esta introducción recae en el proceso de escritura de un texto “científico”; una vez que hemos evidenciado la problemática que consideramos pertinente estudiar y que hemos seleccionado la bibliografía que da certeza a lo que “creemos” (nuestras hipótesis), sigue el proceso de solidificar en papel nuestros pensamientos: sigue la redacción del documento. Lo cual para nada es sencillo y consideramos que puede ser un problema tratar de llevar un borrador a un texto finalizado, porque el proceso puede ser tortuoso para el que escribe. ¿Cuándo un documento se encuentra lo suficientemente preparado para ser publicado? ¿Una vez que los jueces a los que se les ha asignado el material decidan que cumple con una serie de normas establecidas que han sido reconocidas como “vigilancia epistemológica”?² Lo que nos lleva a otro punto importante en las reflexiones sobre la creación del conocimiento: la relación entre el que escribe y el público que lee lo que el intelectual escribe (el público o la audiencia destino).

No es un hecho menor la desconexión existente entre el mundo académico y la realidad material concreta. Los intelectuales creamos complejos marcos interpretativos desde los cuales pretendemos interpretar la dinámica social, desde por qué la gente participa en los movimientos sociales conservadores hasta la interpretación del componente político en el uso del arte; sin embargo,

dado que el conocimiento es interrogado de otro modo para así convertirse en el objeto mismo de la ciencia. Contrario a muchos autores contemporáneos, Balandier, también, propone que la distancia entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre no deberían estar tan disociadas: pueden ayudarse mutuamente para la construcción de conocimiento.

² Aunque la propuesta de “vigilancia epistemológica” ha sido abordada por muchos autores, podemos encontrar en *El oficio del sociólogo* (2002), clásico texto de Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron, un postulado para la problematización. Tratando de hacer una traducción de lo explicado por el trío de autores franceses, podremos comprender este concepto como el proceso en el que el investigador debe mantener, al momento de un proceso investigativo, la coherencia teórica y metodológica. Dentro de las comunidades científicas, el uso de la vigilancia epistemológica es la constante verificación de conceptos y técnicas con la finalidad de poner énfasis en los límites, las condiciones propias y particularidades de cada investigación.

valdría la pena preguntarse la finalidad de este conocimiento. Esto pone en tensión las nuevas dinámicas burocratizadas de crear conocimiento: ¿producimos en masa porque el cúmulo de relaciones capitalistas así nos lo piden? Esto puede verse en la creación de las diversas comunidades académicas en las cuales entre más escribes más visible eres y mayor tu relevancia al seno de estas; pero ¿cuándo este conocimiento será devuelto al sujeto social que fue protagonista de la investigación? Y eso es una discusión que se ha tenido desde hace algunas décadas: ¿creamos conocimiento para la utilidad social o creamos conocimiento desde la racionalidad instrumental?³

Lo que nos lleva al último punto de esta parte del documento, las autoridades académicas: ¿por qué se dialoga con ellas? Aunque reconocemos a la academia como un espacio para la creación de conocimiento, sería imposible negar que en ella se reproducen espacios de poder; la conformación de pequeños cotos, aunque entendible, es algo en demasía problemático. Cuando hacemos una investigación, cuando creamos un estado de la cuestión, cuando comenzamos un nuevo proceso investigativo, ¿con quiénes dialogamos? ¿Quiénes pasan a formar parte del cuerpo teórico-metodológico del trabajo? La cita, y por ende la búsqueda de bibliografía, se convierte en un proceso de legitimación académica; pondremos un ejemplo: si hablamos de movimientos sociales en el siglo XXI, dentro de nuestra bibliografía y en nuestras búsquedas tendrá que estar Manuel Castells, y aquí estaremos a la mitad de un dilema epistémico: si lo citamos estaremos haciendo una cita de validación en la medida en que lo que pensamos está justificado por lo que piensa un académico mundialmente reconocido y

³ Aunque genealógicamente el rastreo del concepto “racionalidad instrumental” puede llevarnos a Max Weber, para esta problematización hemos decidido utilizar el postulado que Jurgen Habermas utilizó en su ya célebre libro *Teoría de la acción comunicativa* (1987, p. 233): “La racionalidad instrumental de una acción se mide por la eficacia en la planificación del empleo de medios para fines dados; la racionalidad electiva de una acción se mide por la corrección del cálculo de los fines para valores articulados con precisión y para medios y condiciones de contorno dados; y la racionalidad normativa de una acción se mide por la fuerza sistematizadora y unificante y por la capacidad de penetración que tienen los patrones de valor y los principios que subyacen a las preferencias de acción”.

es probable que alguien en una presentación de avances nos diga que estamos recurriendo al uso de una cita de valor; de lo contrario, si no lo citamos, es muy probable que en esa misma presentación de avances se nos diga que no hicimos una pesquisa bibliográfica rigurosa o lo suficientemente amplia de las fuentes existentes. ¡Vaya dilema el de crear conocimiento nuevo! Es estar siempre al filo de todo.

La construcción de conocimiento y la autorreflexividad

Estas nuevas discusiones sobre la creación de conocimiento y estos abordajes contemporáneos han motivado a los investigadores a tomar abordajes epistemológicos que partan de la autorreflexividad del sujeto que investiga. Si en el segmento anterior abordamos la construcción del conocimiento dentro del mundo académico convencional, la vigilancia epistemológica, el diálogo con los colegas y las autoridades y la complejidad en la construcción de un texto “científico”, en esta parte del segmento partiremos de la autorreflexividad del que escribe: *del sujeto investigador*.

El sujeto que investiga debe reconocerse en un espacio y tiempo determinado. Asimismo, tendrá que reconocer la relación existente entre este posicionamiento, el *itself*, y el sujeto social al que pretende investigar, esto con la finalidad de que el planteamiento del problema pueda ser mucho más fructífero. Este reconocimiento, aunque no se exige dentro del canon de la vigilancia epistemológica, sí es necesario, por lo menos, como un ejercicio de honestidad intelectual. Nuestra cercanía con el sujeto social investigado o con la problemática que pretendemos investigar determinará la información que puede ser obtenida y, por ende, influirá en la construcción del dato cualitativo. Se nos pide que estemos lejos de lo preestablecido, pero, nos preguntamos, ¿qué tanto un investigador es una tabula rasa?

Siguiendo lo expuesto por Paulo Freire en *Política y educación: ensayos para reinventar el mundo* (1993), el sujeto, en este caso *el sujeto investigador*, no nace hecho, sino que su tránsito por el mundo y las experiencias de su trayecto forjan el yo mismo, el *yo investigador*. No se nace marcado para ser profesor, investigador o académico, por ende, estos sujetos y su práctica de creación de conocimiento están relacionados con las experiencias vitales que se han tenido.

El conocimiento, y por ende el proceso de creación de este, no puede ser puro en la medida en que está permeado por los discursos que hemos recogido, por las prácticas que hemos realizado y por la ideología que nos ha atravesado durante nuestra vida. El pedagogo brasileño lo señala de la siguiente manera:

[...] no nací marcado para ser un profesor así. Me fui haciendo de esta manera en el cuerpo de las tramas, en la reflexión sobre la acción, en la observación atenta de otras prácticas o de la práctica de otros sujetos, en la lectura persistente y crítica de textos teóricos, no importa si estaba o no de acuerdo con ellos. Es imposible practicar el estar siendo de ese modo sin una apertura a los diferentes y a las diferencias, con quienes y con los cuales siempre es probable que aprendamos.

Una de las condiciones necesarias para convertirnos en intelectuales que no temen al cambio es la percepción y la aceptación de que no hay vida en la inmovilidad. De que no hay progreso en el estancamiento [...] (Freire, 1993, p. 89).

Coincidimos con el pedagogo brasileño cuando expone que el conocimiento y el proceso de creación de aquel no puede ser estático: debe estar en continuo movimiento, preguntándose a sí mismo, criticando las estructuras que impiden la movilidad de aquel. Las y los intelectuales, las y los académicos y las y los profesores tenemos el compromiso de cuestionar lo establecido, porque en la medida en que esto se haga el conocimiento fluirá. Sin embargo, hay otro punto de problematización que no podemos pasar por alto si es que reflexionamos sobre estas nuevas tendencias autorreflexivas en la creación de conocimiento: hablamos sobre el carácter político de las investigaciones.

Una tendencia académica en los últimos años ha sido la de creación de conocimiento junto al sujeto investigado; hay quien le llama escribir a cuatro manos, hay quien le llama investigación participante o militante. Y esto surge a partir justamente de los problemas vertidos en la primera parte de este segmento. ¿Se es *objetivo* cuando hablamos junto al sujeto en lugar de hablar por el sujeto? ¿Cuál es el papel del sujeto investigador al momento de establecer una relación investigativa con el sujeto que es investigado? ¿Cómo funciona la vigilancia

epistemológica cuando son los sujetos que antes eran denominados *objetos* los que pueden participar en los procesos de construcción de conocimiento?

Las epistemologías del sur son un claro ejemplo de estas nuevas formas de construir conocimiento, de cómo este proceso tiene que estar contextualizado en el tiempo, espacio y cultura, de los que sujetos que pretenden ser investigados pasan de ser los objetos a ser creadores. Uno de los principales exponentes de estas tendencias ha sido Boaventura de Sousa Santos,⁴ quien refiere lo siguiente:

No es fácil analizar procesos sociales, políticos y culturales nuevos o innovadores. Existe un riesgo real de someterlos a marcos conceptuales y analíticos viejos que son incapaces de captar su novedad y por ello propensos a desvalorizar, ignorar o demonizarlos. Esta dificultad lleva a un dilema no inmediatamente obvio: sólo es posible crear nuevos marcos conceptuales y analíticos sobre la base de los procesos que generan la necesidad misma de crearlos. ¿Cómo se definiría esta necesidad? ¿Cómo se debería sentirla? (Santos, 2011, p. 4).

Así, el libro que el lector tiene en sus manos ha pasado por varios ejercicios de reflexión, crítica, autocrítica y construcción de conocimiento en colectivo; hablamos de tres clases donde se abordaron las cuestiones relacionadas con la forma, el fondo y el uso de aparato crítico de citación (impartidas por los coordinadores de este material), un seminario (*Reconstrucción de memorias e historias: teoría, metodología y episteme [sujetos, objetos y fuentes]*) y un coloquio (*Memorias e historias planteadas desde problemas diversos*), los cuales han tenido la función de problematizar, reconfigurar y repensar los posicionamientos teóricos, los planteamientos conceptuales, las rutas metodológicas y la episteme de los y las autoras de cada uno de los trabajos que componen este documento. En el siguiente apartado se abordarán sus planteamientos principales.

⁴ Aquí partimos de otra crítica fundamental que se hace al seno de las epistemologías del sur: las invitaciones a pensar de otra manera que no provengan del norte global, a pensar desde la no colonialidad y reflexionar desde posicionamientos críticos a partir del género, la clase y, obviamente, la raza.

Sobre los ejes capitulares

La reconstrucción de las historias, la problematización y los diversos ejercicios de reflexión que implicó la producción del conocimiento trajeron como resultado la división del libro en tres partes: la primera denominada “Historias de la colonia”, la segunda “Reconstrucciones de la colonia al siglo decimonónico” y, finalmente, la tercera “Siglos XX y XXI movidos por actores diversos”.

En la primera parte, el lector accede a las discusiones de las políticas urbano-ambientales que se desarrollaron en la Guadalajara de Indias; los ritos funerarios que colocaron a los primeros habitantes de Guadalajara ante los dilemas entre la vida y la muerte, así como las implicaciones por el deseo de trascender; y, finalmente, las estrategias de resistencia implícitas en la resignificación de prácticas desarrolladas por los indígenas que las autoridades coloniales consideraron hechicería. El primer capítulo es resultado de la investigación realizada por Lidia Margarita Camacho Gámez, titulado “Políticas urbano-ambientales de la Guadalajara de Indias, siglos XVI y XVII”; la autora realiza una búsqueda exhaustiva de fuentes de la época y, a partir de ellas, nos conduce a reflexionar respecto a las políticas medioambientales que se aplicaron en la ciudad de Guadalajara de Indias; el propósito es comprender la relación de los habitantes de la ciudad con la naturaleza, de la sociedad con su entorno en contextos de apropiación y colonización. Conceptos como paisaje, colonialismo, colonialidad, entre otros, le sirven a la autora de marco para construir relatos referenciados e identificar a los habitantes de la ciudad como parte de la naturaleza y las políticas que las autoridades radicadas en el territorio implementaron para resolver la cotidiana relación de los pobladores con su medioambiente. Así como las estrategias generadas para inventar las ciudades hispanoamericanas, que a su vez fueron elementos que permitieron generar diversas estructuras urbanas que posibilitaron la ocupación y sujeción de los habitantes nativos de manera eficaz.

“Los ritos funerarios en Guadalajara (1574-1650)” es un texto escrito por Ana Maritza Sánchez Plascencia, quien analiza cómo las mentalidades y los imaginarios colectivos llevaron a la representación de ritos funerarios en la Guadalajara colonial y las prácticas que alrededor de ellos se desarrollaron, en un intento por trascender más allá de la vida e intentar controlar los destinos después de la muerte. La autora realiza una exhaustiva revisión de los testamen-

tos como fuentes primarias para acceder al conocimiento y problematizar los significados que para los testadores tuvo dejar no solo indicaciones con respecto a los bienes materiales, sino ordenar las acciones que se debían realizar una vez llegado el momento de la muerte. La autora discute desde la historia de las mentalidades y los imaginarios colectivos para vincular los datos empíricos y reflexionar desde los conceptos como la muerte, el purgatorio y el infierno los diversos significados que las ritualidades funerarias tuvieron para los habitantes de Guadalajara y conseguir, según sus planteamientos, “domar a la muerte”.

La primera parte concluye con el trabajo de María Elizabeth Chavarín; el capítulo lleva por nombre “Hechicería y resistencia: proceso inquisitorial contra un molinero de Zacatecas, 1729-1733”. La autora narra el proceso inquisitorial que se realizó contra el indígena Roque de los Santos en la ciudad de Zacatecas; los datos empíricos son presentados a partir del contexto, en el que un molinero fue acusado de realizar prácticas de hechicería; conceptos como resistencia, antipoder, cultura y hechicería muestran los discursos de los dominados y los enfrentamientos con la autoridad colonial, que intentaba mantener el orden a partir del conocimiento válido y la desacreditación de los saberes indígenas. La autora discute nociones de poder que le permiten acceder a espacios y prácticas subjetivas y culturales que trascendieron las acciones de dominación. Se trata de un trabajo de naturaleza histórica que vincula elementos teóricos y metodológicos a partir de los cuales podemos conocer la cultura en la que habitó y a la que resistió un indígena de Zacatecas, quien resignificó las acciones curativas y en ellas encontró espacios de resistencia.

La segunda parte del libro, denominada “Reconstrucciones de la colonia al siglo decimonónico”, está conformada por tres capítulos. En ella el lector encontrará discusiones con respecto a la pena de muerte en la época colonial, las emociones acerca de la vida y la muerte, así como del mestizaje y los discursos de poder en la construcción de la nación mexicana. El primer capítulo de la segunda parte está escrito por Betania Rodríguez Pérez y lleva por nombre “La aplicación de la justicia del rey: el dictado y ratificación de la pena de muerte en la jurisdicción de la Real Audiencia de Guadalajara (1793-1821)”. La autora contextualiza y define el homicidio en el periodo estudiado, para de ahí construir y tipificar el delito en la jurisdicción de la Real Audiencia de Guadalajara.

Se trata de un trabajo que logra vincular y construir el conocimiento a partir de nociones como justicia, legislación y castigos para relacionarlos con los datos empíricos obtenidos en los archivos coloniales y plantear las particularidades y la forma en que las penas fueron ejecutadas de manera diferenciada para hombres y mujeres. El texto define el homicidio y nos conduce a reflexionar acerca de la relevancia del acto a partir de los calificativos y los responsables de cometer el delito, situaciones que en muchos casos se tradujeron en las formas en que se ejecutó la sentencia.

Rosa María Muñiz Castro nos lleva a reflexionar sobre las emociones y los valores compartidos con respecto a la vida y la muerte; el capítulo lleva por nombre “Una comunidad emocional compartiendo valores de vida y muerte en el Colegio de *Propaganda Fide* de Guadalupe de Zacatecas”. El trabajo nos permite introducirnos a la historia de las emociones por medio de la información empírica recabada, en la que la autora propone la existencia de una comunidad emocional en el Colegio de Guadalupe. El marco de análisis lo plantea desde los libros de difuntos, que, a su vez, observa como instrumentos edificantes de la comunidad a la que refiere la investigación.

Carlos Fernando Zapata González es el autor del capítulo nombrado “El mestizaje como horizonte matriz colonial discursivo del poder en torno a pensar la nación mexicana: una visión historiográfica del siglo XIX”. En este texto el lector podrá encontrar reflexiones epistemológicas, teóricas e historiográficas sobre el mestizaje en México y la construcción de la nación. El autor nos conduce a reflexionar y repensar el mestizaje como un instrumento discursivo de las élites en el poder para la conformación de la nación mexicana. Se trata de una propuesta reflexiva que vincula conceptos desde la teoría descolonial y los estudios subalternos, cuyas narrativas posibilitan que el lector considere la importancia del análisis de la mezcla racial como un intento de homogeneizar la diversidad y a partir del cual las élites plantearon la construcción de un proyecto de nación. Las consideraciones del autor nos muestran el discurso del mestizaje como elemento que articula la nacionalidad, pero además nos permite observar las implicaciones que tuvieron los intentos de homogeneización desde el mestizaje.

Las mujeres, su agencia, sus historias y sus contextos forman parte del primer capítulo de la tercera parte del libro, llamada “Siglos XX y XXI movidos por actores diversos”. María de Jesús Aranda Martínez titula su trabajo “La agencia femenina, otra forma de acercarse a la historia de las mujeres delincuentes. El caso de Guadalajara, 1928-1931”. Aranda Martínez nos propone comprender y explicar a las mujeres con relatos que articulan nociones conceptuales, que, a su vez, nos permiten identificar la agencia de las mujeres; con tal propósito, la autora vincula los estudios de las mujeres y el análisis de la delincuencia femenina. Las discusiones conceptuales están enmarcadas en tres estudios de caso, los cuales permiten al lector observar la construcción del conocimiento a partir de posicionamientos interdisciplinarios.

En la tercera parte, los autores también construyen el conocimiento retomando y contextualizando el tiempo y el espacio desde la cultura y los sujetos creadores de sus propios relatos. Se recuperan los significados del trotskismo en México, así como la construcción del ser joven desde el catolicismo en contextos diversos; de igual manera, en esta última parte del libro se recogen narrativas gráficas que nos llevan a reflexionar acerca de las representaciones políticas de actores sociales que plasmaron sus posturas políticas en murales; también se problematiza y se discute acerca de la irrupción de movilizaciones con ideologías de derecha enmarcadas en la reconstrucción de historias a partir de la noción de movimiento social del siglo XXI y los cambios conceptuales. El segundo capítulo se desarrolla en los años que van de 1929 a 1955, cuando la militancia política de izquierda se desarrollaba prácticamente en la clandestinidad. Joel Alberto Interián Gómez recupera, a partir de la historiografía y discusiones teóricas, los significados del trotskismo desde la academia para confrontarlo con fuentes primarias y elaborar narrativas que permiten hilvanar las ideas, la organización y las prácticas, elementos que permiten a su vez entender y atender las particularidades de la militancia trotskista en México, sin dejar de lado el contexto internacional. “Trotskismo mexicano: organizaciones, ideas y prácticas (1929-1955)” invita a deshilvanar la historia de las organizaciones que suscribían los postulados e ideales de izquierda inscritos en esta corriente del pensamiento; además, el texto visualiza cómo fueron resignificando las prácticas políticas que desarrollaron.

El tercer capítulo de este apartado permitirá al lector acercarse a otros jóvenes con otras prácticas y analizar cómo desde distintas posiciones políticas e ideológicas se construyen significados desde la adscripción al pensamiento católico. “Jóvenes e Iglesia: pautas teórico-metodológicas para operativizar la categoría ‘juventud’”. Una reflexión desde el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara” es un trabajo cuya autoría corrió a cargo de David Moreno Gaona. La propuesta resulta interesante para entender a la juventud teniendo como contexto el Concilio Vaticano II, momento que marca transformaciones importantes al interior de la Iglesia católica en Roma y tiene repercusiones a nivel internacional, de las cuales México no fue ajeno. El autor plantea la complejidad de la categoría “juventud”, que, como otros conceptos, resulta polisémico y es reinterpretado según los contextos; en el capítulo se vinculan los datos empíricos, y a partir de ellos se puede observar la construcción de los diversos significados que tuvo el concepto de “juventud” en las fuentes primarias, lo que nos conduce al análisis de visiones y nociones que con respecto a los jóvenes mantenía la Iglesia católica en Guadalajara.

El penúltimo capítulo corresponde al texto elaborado por Mariana Zárate Quevedo, titulado “Imágenes en movimiento. La representación de los sujetos políticos a través de los murales”. El texto nos remite a las prácticas políticas de los sujetos mediante la producción de imágenes en las que se plantea la crítica al sistema neoliberal. El neozapatismo fue el movimiento social que aglutinó diversas prácticas de resistencia, entre ellas, la realización de murales que reflejan las prácticas de los sujetos colectivos. El trabajo de Mariana Zárate visualiza los recursos discursivos de las comunidades indígenas de Michoacán, que plantearon sus posicionamientos políticos, y nos permite observar los contextos y temáticas plasmados, todo ello inscrito en casas, edificios y plazas públicas; en ellos la autora identificó las representaciones que los artistas realizaron de sí mismos, de sus narrativas y de las variadas formas de resistencia expresadas ante el sistema neoliberal.

El último capítulo fue elaborado por Óscar Ramón López Carrillo y lleva por nombre “Algunas notas para problematizar a los movimientos sociales de derecha en el siglo XXI. Dilemas metodológicos, teóricos y epistemológicos”. El autor problematiza el concepto de movimiento social a la luz de las movi-

lizaciones realizadas en el siglo XXI por actores sociales inscritos en posturas ideológicas desde la derecha. Óscar Ramón López realiza una crítica desde el lugar en el que se genera el conocimiento y las posturas o posicionamientos que ha implicado el estudio de los movimientos sociales. La reconstrucción de historias y la discusión de carácter epistémico lo enmarca en tres niveles de reflexión, uno de ellos que refiere a los movimientos sociales de derecha en el siglo XXI, en el que plantea los dilemas metodológicos y las implicaciones que de ello derivan para quien podría asumirse de izquierda; en el segundo nivel atiende la complejidad conceptual y los componentes teóricos para el análisis de las prácticas y los discursos de los movimientos de derecha; finalmente, el autor profundiza acerca del carácter epistemológico que posiciona al investigador en una temática en la que no hay coincidencia ideológica.

Los dilemas y temáticas presentadas en el libro reúnen distintos aspectos que llevan a considerar de qué manera la reconstrucción de historias y relatos del pasado están referenciados en ritmos temporales diversos, en espacios y con actores que nos permiten comprender los problemas teóricos y metodológicos que implica la construcción del conocimiento y la presentación de narrativas hilvanadas y discutidas a partir de posicionamientos empíricos.

Bibliografía

- Balandier, Georges (1993). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. España: Gedisa.
- Becker, Howard (2011). *Manual de escritura para científicos sociales: cómo empezar y terminar una tesis, un libro o un artículo*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre; Jean-Claude Chamboredon & Jean Claude Passeron (2002). *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. México: Siglo XXI Editores.
- Freire, Paulo (1993). *Política y educación: ensayos para reinventar el mundo*. México: Siglo XXI Editores.
- Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. España: Taurus.

- Maceiras, Manuel (2004). "Presentación de la edición española" (1987). Paul Ricoeur. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI Editores, quinta edición en español, pp. 9-29.
- Ricoeur, Paul (2004). "Introducción". Paul Ricoeur. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI Editores, quinta edición en español, pp. 31-35.
- Ruano, Leticia (2000). "De la construcción de los otros por nosotros a la construcción del nos-otros". *Educación*. Guadalajara: Secretaría de Educación Jalisco, Nueva Época, núm. 12, enero-marzo, pp. 46-58.
- Santos, Boaventura de Sousa (2011). Epistemologías del Sur. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, núm. 16, vol. 54, pp. 17-39.
- Thompson, John B. (1998). *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México: Universidad Autónoma de México-Unidad Xochimilco, segunda edición.
- Zemelman, Hugo (2005). *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. España: Anthropos Editorial y Centro de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de Chiapas.
- Wallerstein, Immanuel (coord.). (2006). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI Editores, novena edición en español.

Primera parte
Historias de la colonia

Políticas Urbano-Ambientales de la Guadalajara de Indias, Siglos XVI y XVII

Lidia Margarita Camacho Gámez

Sobre la historia urbana de la Guadalajara de Indias hay poco escrito y sobre su entorno natural hay poco menos, a pesar de que la dimensión ambiental de las ciudades hispanoamericanas fue un punto clave en la implantación del sistema urbano colonial. Por esa razón se busca analizar las fuentes de la época con la intención de entender cómo era la relación de los habitantes de la ciudad con la naturaleza a través de sus políticas medioambientales. Esto último se entiende como un cuerpo documental emanado desde una institución destinado a regular las interacciones entre la sociedad y el medioambiente.

De esta manera, la historia ambiental de la Guadalajara de Indias que se pretende realizar no se trata del estudio del medio natural en el que la ciudad se construyó, sino de la sociedad dentro de su entorno. En términos de McNeill (2005), *Environmental History*, se trata de las relaciones recíprocas entre la especie humana y el resto de la naturaleza. En esta última definición, y a la que se adhiere el presente trabajo, el ser humano no es una entidad externa y diferenciada, sino que forma parte de la naturaleza junto con todas las demás especies vivientes (González de Molina & Toledo, 2014, p. 16).

Si bien las ordenanzas impuestas desde España recogen datos sobre cómo se debería habitar en el Nuevo Mundo, estas no pasan de ser un compendio de prejuicios basados de manera directa o indirecta en los textos sobre Hipócrates y Galeano más o menos bien transmitidos, deformados o reformulados en el curso

de los siglos (Musset, 2001, p. 92). Por esa razón, se sostiene que el Cabildo fue la institución que en mayor medida reguló de manera particular la relación de cada ciudad con su medioambiente, debido a que era esa la institución que examinaba la problemática ambiental de manera particular, y es a partir de su documentación que es posible generar un cuerpo documental que pueda ser entendido actualmente como una política medioambiental.

La historia ambiental utiliza teorías, métodos y construye narraciones que son parte de la historia económica, política o de la historia social, lo que la posiciona como un corte transversal a las disciplinas existentes. Esta corriente historiográfica propone una orientación piramidal para abordar las problemáticas medioambientales en el pasado por medio de cuatro dimensiones: la ecológica, la económica, la política y la intelectual (Myllyntaus, 2000, p. 154). El presente trabajo se centra en lo político, de ahí que se busque responder cómo reguló el Cabildo la relación de los habitantes de la ciudad con la naturaleza y qué mecanismos empleó para tales fines. El presente trabajo analiza actas de cabildo, correspondencia, testamentos, cédulas e informes para comprender la relación de la sociedad con la naturaleza. No obstante, son las actas de cabildo los vestigios más ricos en materia de regulaciones medioambientales de Guadalajara.

Las políticas medioambientales de una ciudad permiten ver una de las caras de la relación entre la sociedad y la naturaleza. En el caso de la Guadalajara de los siglos XVI y XVII se trata de la fundación y consolidación de un asentamiento en un entorno natural novedoso, por lo que las regulaciones que se establecían en la ciudad muestran que el modelo urbano buscaba integrarse con la naturaleza para hacer uso de esta como dispositivo de poder mediante la creación de espacios semánticos de dominación. De esa manera, el colonialismo, la sujeción de los naturales y el fervor serían algunos de los marcos más importantes en los que los procesos metabólicos se llevaban a cabo, o bien los catalizadores de la relación de los primeros habitantes de Guadalajara con la naturaleza americana.

Metodología

Para analizar la relación de la sociedad que habitó la Guadalajara de antaño se realiza un esbozo paisajístico del asentamiento con las narrativas de la época, ya que la vida urbana no se limita a un conjunto de edificios, crecimiento in-

mobiliario o comercio, sino que también son las prácticas y la vida cotidiana que en ella se vive (Certeau de, 2000). De todas las unidades espaciales, tales como territorio, región, espacio o lugar, es el paisaje como categoría analítica lo que permite estudiar la intersección entre naturaleza y cultura, y contemplar la percepción de aquel que observa y plasma su espacio, lo cual es sumamente importante a la hora de analizar las fuentes de la época.

De acuerdo con Marina Frolova (2006), los científicos que crean los modelos no están libres de influencias ideológicas, prejuicios e ideas que circulan en los discursos no científicos sobre el mundo. Además, el desarrollo de teorías, modelos y escuelas está ligado a un proyecto social realizado en una época y lugar determinados. En el caso de los siglos XVI y XVII, la producción de conocimiento fue parte integral del proyecto imperial, en el cual la relación colonialidad y saber se entrelazaban para lograr un mejor dominio de las tierras (Corona Berkin & Kaltmeier, 2012, pp. 24-25).

El paisaje como categoría analítica y como unidad espacial funciona como un puente entre lo natural y lo cultural para estudiar la problemática medioambiental de Guadalajara en los siglos XVI y XVII. Esto hace posible también considerar tanto la percepción de quienes lo observan y espacializar las narrativas y manuscritos de la época y así realizar una descripción de Guadalajara integrada con su medioambiente. Lo anterior abonaría a la discusión sobre sustentabilidad y sostenibilidad y aportaría ideas novedosas para los estudios medioambientales y de urbanística colonial.

Desde la historia no es posible proponer soluciones técnicas para los problemas ambientales que se han venido desencadenando con los cinco siglos de subyugación de los paisajes americanos. Sin embargo, desde la historia urbano-ambiental es posible ofrecer perspectivas y análisis que provean a los académicos y políticos un entendimiento más profundo de la evolución de la ciudad y ayudar a clarificar y evaluar las opciones en la formulación de normas en la política actual (Schott, 2004, p. 219).

El esbozo paisajístico de la ciudad que se presenta a continuación se basa en un cuerpo documental cuyo eje central es la espacialidad, de ahí que no se limite a un cierto tipo de documentación o archivo, sino que trata de resaltar los elementos espaciales en testamentos, actas de cabildo, correspondencia privada,

entre otros. En un trabajo de orientación histórica se busca pensar en las continuidades y los cambios ocurridos en las sociedades al paso del tiempo, pero también es pensar en los espacios vividos, construidos y habitados donde se yuxtaponen y se leen todo tipo de acciones, vínculos, tensiones y experiencias humanas (Schlögel, 2007).

Por otro lado, el metabolismo social es una metodología que permite analizar las relaciones entre la sociedad y la naturaleza desde sus bases materiales, principalmente a través del estudio de los flujos de energía y materiales. El concepto se deriva de su analogía con el concepto de metabolismo biológico, y reconoce que, para su función y reproducción, las sociedades necesitan los flujos anteriormente mencionados. Este método propone cinco funciones metabólicas: apropiación, transformación, circulación, consumo y excreción, las cuales deben ser medibles y cuantificables para brindar resultados sobre la cantidad de energía empleada en determinado momento y lugar.

No obstante, los seres humanos no solo se han dedicado a copular, excretar y morir. Tampoco han empleado su tiempo exclusivamente en la construcción de estructuras ni en la fabricación de utensilios, instrumentos, armas, mecanismos o máquinas, sino que también sueñan, imaginan, creen, conocen, inventan signos y lenguajes para comunicarse, establecen relaciones entre ellos, elaboran reglamentos, normas y leyes, diseñan tecnologías, realizan transacciones y construyen instituciones con diferentes objetivos y en diferentes escalas. Esta otra dimensión inmaterial o intangible del metabolismo es, en cierto modo, una propiedad emergente caracterizada no por flujos de materia o energía, sino por flujos de información, y es justamente la que opera como marco para los procesos materiales del metabolismo (González de Molina & Toledo, 2014, p. 67).

En este sentido es que el presente trabajo busca poner énfasis en la dimensión inmaterial del metabolismo, ya que en toda sociedad existe una articulación particular de las cinco funciones metabólicas que está comandada por un conjunto correspondiente de relaciones sociales que configuran cada una de las funciones. Estas tienden a la reproducción y permanencia en el tiempo de las sociedades al desplegar un consenso colectivo al momento de satisfacer las necesidades básicas de todos los sectores del grupo social. A diferencia de los procesos visibles o materiales que pueden ser identificados y analizados, los procesos de relación

social, al tener una mayor complejidad y menor conspicuidad, son casi imposibles de caracterizar. Se distinguen provisionalmente nueve grupos de elementos que operan como condicionantes de las funciones metabólicas: cosmovisión o ideología, saberes, tecnología, regulaciones jurídicas, normas y acuerdos implícitos o explícitos, reglas políticas, reglas culturales, reglas económicas y reglas de propiedad (González de Molina & Toledo, 2014, p. 68).

Ahora bien, todos estos últimos elementos deben ser contemplados como inconmensurables y están asociados a un alto grado de dificultad en su cuantificación, y su importancia relativa o preponderancia debe ser ponderada en el análisis de cada caso individual (González de Molina & Toledo, 2014, p. 68). Con base en esto, se busca analizar la dimensión intangible del proceso del metabolismo social y determinar cómo operaban esas condicionantes. En este sentido, es importante analizar cómo las instituciones novohispanas, la sociedad y la lucha de las cosmogonías supeditaron a la apropiación, transformación, circulación, consumo y excreción de lo material en los siglos XVI y XVII.

De esta manera, se pueden categorizar las actas de cabildo y analizar aquellas que tenían como intención articular la relación de los primeros habitantes de Guadalajara con su naturaleza. Este tipo de materiales son llamados políticas medioambientales y su análisis contribuye a la comprensión del significado de sujeción en el contexto urbano hispanoamericano y a hacer visibles problemas urbano-ambientales que surgen con la misma fundación de la ciudad y la forma en la que se enfrentaban a estos.

El presente trabajo analiza actas de cabildo, correspondencia, testamentos, cédulas e informes para establecer el marco operativo inmaterial con el que se ejecutaban las cinco funciones metabólicas a escala local o urbana. Estos materiales son los vestigios más ricos en materia de regulaciones medioambientales de Guadalajara y su análisis devela la forma en la que el colonialismo y la colonialidad moldearon estas relaciones de la naturaleza y sociedad.

La vida urbana en las Indias durante su primera etapa estaba espacialmente ordenada en torno a los méritos y servicios de las huestes y el modelo morfológico en damero, con el cual se trazaron un buen número de ciudades por toda Hispanoamérica; eran a su vez un instrumento de evangelización masiva y rectificación de la superioridad de la cultura hispánica sobre las nativas a través

de los discursos urbanísticos. La invención de la ciudad hispanoamericana y su rol durante la conquista del Nuevo Mundo dieron lugar a un sistema capaz de lograr la ocupación y sujeción de manera eficiente y de aplicarse por un vasto territorio. Estos asentamientos en forma de pueblos, villas y ciudades eran el eje articulador de todo un modelo administrativo clave para la posterior expansión y dominación del territorio. Aunado a eso, estos debían estar integrados a su entorno natural, ya que ignorar las características de la naturaleza podía implicar el fracaso de cualquier campaña.

Conclusiones finales

El paisaje de la Guadalajara de los siglos XVI y XVII se caracterizaba por un trazado urbano altamente estandarizado en forma de damero o tablero de ajedrez. Algunos autores como Alan Durston (1994) han llamado a este fenómeno urbano un “régimen urbanístico colonial”, y otros como George Foster (1962) han determinado a la empresa urbana de la colonia como parte de una cultura de conquista. Por lo que para el caso de la capital de la Nueva Galicia, el tablero estaba integrado de manera embrionaria con el río San Juan de Dios y con insectos tales como cucarachas, chinches, piojos, pero sobre todo se caracterizaba por la cotidiana interacción con alacranes y hormigas.

Actualmente, los estudios que emplean teorías y métodos del metabolismo social se caracterizan por fenómenos meramente materiales, debido a que han sido economistas quienes más se han interesado en las posibilidades que aquel brinda. Sin embargo, un enfoque integral obliga a considerar los mecanismos y relaciones sociales con que los cinco procesos metabólicos se ejecutaban. Por eso el conocimiento, la cosmovisión, las normas y arreglos existentes en una sociedad condicionan los flujos materiales (González de Molina & Toledo, 2014, pp. 67-68).

La sociedad novogalaica iniciaba los procesos metabólicos empleando como catalizador el colonialismo y sus ramificaciones, tales como el esclavismo y la sujeción. A partir de 1542, fecha que coincide con la fundación de Guadalajara, el léxico y vocabulario empleado en el proyecto colonial pasó por una especie de suavización o censura selectiva. Un ejemplo es la sustitución de la palabra *conquista* por *pacificación*, un oxímoron que en la práctica no excluía el com-

ponente bélico ni operaba con menor violencia a comparación de las campañas anteriores. En el contexto urbano y a escala local, los indígenas, encargados de la mano de obra para edificar la ciudad y proveer de trabajo especializado, no eran esclavos oficialmente; no obstante, las condiciones laborales amenazaban su conservación a causa del trabajo excesivo que debían cumplir.

El colonialismo y la colonialidad han afectado la naturaleza latinoamericana de manera persistente durante los últimos cinco siglos, ya sea como realidad biofísica o como configuración territorial. Desde el siglo XVI ecosistemas enteros fueron arrasados por la implantación de monocultivos de exportación, que dejaron tanto flora, fauna y humanos como víctimas de invasiones biológicas de competidores europeos o de enfermedades (Alimonda, 2011, p. 22). El siglo y medio que siguió a 1492 fue testigo de una catástrofe humanitaria que no tiene comparación con la peste negra en la Europa medieval. Desde el segundo viaje de Colón hasta mediados del siglo XVII, los desastres continuaron de manera encadenada, en forma de oleadas ininterrumpidas, lo que condujo a una notable reducción de la población (Cook, 2005, p. 15), así como al desgaste y erosión de los suelos.

Por otro lado, las prácticas religiosas eran también parte de la dimensión inmaterial del metabolismo social, ya que las tempestades y plagas que sufrían los primeros habitantes de Guadalajara eran afrontadas con fiestas urbanas que incluían toros y caballos. El estudio de estas festividades resulta en una ventana a la actitud que se tenía ante los estragos de la naturaleza y la forma en la que los enfrentaban: por medio de fiestas. Las problemáticas ambientales coadyuvarían a fortalecer el ejercicio político y los procesos de sujeción en la ciudad al ser estas parte de los discursos urbanísticos y de los nodos litúrgicos que configuraban la naciente sociedad. Cabe recordar que el modelo morfológico en damero es entendido como instrumento y representación del orden que se había de implantar en América y como una pieza central de un sistema particular de producción y distribución del poder y de los sentidos (Durston, 1994, p. 61).

La elección de un santo patrono en la Guadalajara de los siglos XVI y XVII da muestra también de los problemas medioambientales de la época. San Clemente fue elegido para abogar por la sociedad ante las tormentas y rayos, los cuales se cobraban constantemente la vida de los habitantes y estantes de la capi-

tal novogalaica, de acuerdo con un acta de cabildo (Actas de Cabildo, pp. 44-45). Por otro lado, la devoción y fervor a san Martín Obispo indican los problemas de infestaciones de hormigas y animales ponzoñosos que enfrentaba la ciudad. Con base en lo anterior, el Cabildo desarrolló una serie de reglamentaciones en torno a las obras públicas y la explotación de la mano de obra indígena. De igual manera, las políticas medioambientales relacionadas con plagas giraban en torno al fervor, cuyas expresiones a través de festividades se convertirían en la dimensión político-social de los fenómenos urbano-ambientales.

Descripción general del paisaje de la Guadalajara de Indias, siglos XVI y XVII

Dimensión ambiental

De acuerdo con una de las narraciones más prístinas de Guadalajara, escrita en 1549 para convencer sobre los beneficios de trasladar la Audiencia desde Compostela, el asentamiento se encontraba en la orilla de un río, cuyas cercanías tenían buenas “fuentes y aguas e buenos pastos para la crianza y buenas tierras para la labranza”. En este mismo documento resguardado en el Archivo de Indias se indica que había grandes montes, de donde se obtenía madera. Los aires fueron calificados de “sanos”, no obstante, el “temple”, haciendo referencia al clima de la ciudad, “no daba pena” pero ocasionaba “la presencia de malas sabandijas” (AGI, Patronato, 181, R.13). Asentada en el valle de Atemajac, algunos autores como José de Mendizábal, en su *Evolución topográfica de la ciudad de Guadalajara*, consideraron que el paisaje era “árido e inculto”, lejano de montañas y cerros.

Los frailes habían traído flora a una tierra que se adaptaría rápidamente a ella, como semillas y árboles pequeños como el olivo, la manzana, la pera, naranjas, limas, limones, granadas, higos, membrillos y cidras (Zuno, 1973, p. 31). El paisaje nativo aportaba mezquites, zapotes, ciruelas amarillas y coloradas, así como aguacates (Salas Hernández, 2021, p. 177). Era un punto urbano cuya comarca o red de suministros funcionaba capazmente. Guadalajara contaba con conexiones eficaces por todo el reino, no obstante, era un periodo turbulento porque a las afueras de los centros urbanos aún se podía experimentar algún encuentro vio-

lento con chichimecas o indios salteadores, e incluso con otros colonizadores europeos (AGI, Guadalajara, 51, L.1, N.140).

Se trataba también de una ciudad que desde su fundación hasta 1595 había experimentado al menos seis epidemias derivadas de los enfrentamientos bélicos entre conquistadores por disputas geopolíticas que sucedieron incluso antes de su fundación (De Benavente Motolinía, 1536, p. 18). De acuerdo con una cédula fechada en 1567, titulada “Hospital de la Santa Veracruz”, no había ciudad, a excepción de Guadalajara, en todo el reino que tuviera hospital (AGI, Guadalajara, 230, L. 1, F. 184, R-184V) en una extensión de 180,000 kilómetros cuadrados desde la costa del Pacífico hasta la Sierra Madre Occidental (Salas Hernández, 2021, p. 26). Posteriormente, en 1588 el hospital de San Miguel abrió sus puertas, por lo que en el asentamiento aumentó la afluencia de enfermos. Tanto indígenas como españoles que padecían enfermedades de todo tipo podrían haber visitado la capital en busca de servicios médicos. Por eso las crisis sanitarias son parte del paisaje y la vida cotidiana de la Guadalajara hispanoamericana, no solo por los estragos de la enfermedad, sino por los procesos urbanos que implican las pandemias y epidemias.

Las plagas de cucarachas eran parte también del paisaje de Guadalajara desde sus inicios. De acuerdo con Arturo Chávez Hayhoe (1991), sería fácil imaginarse ver alguna matrona, esclavo o sirviente de aquellos tiempos alumbrados con una vela de cebo perseguir cucarachas a medianoche y matarlas a zapatazos y pisotones. Estos insectos atacaban las despensas y gustaban del calor de las cocinas, hornillos y amasijos. También tenían gusto por la humedad y oscuridad, por lo que se hallaban en las bodegas, caballerizas, pajares, baratijas y trastos viejos. De acuerdo con el autor, se trataba de una verdadera invasión doméstica (pp. 248-249).

Era también una ciudad donde no había jardines. La falta de agua aparece en las narrativas de manera constante, incluso entrado el siglo XVII, cuando Mota Escobar (1606) indicó que se carecía de aguas (p. 20). Guadalajara se localizaba dentro de un área hidrológica con grandes posibilidades de ser abastecida de manera suficiente, sin embargo, las condiciones y características de los recursos hídricos y la orografía de la región no le permitían contar con dicho recurso de manera constante y por un largo plazo (Torres Rodríguez, 2013, p. 323).

Dimensión económica, abastecimiento y demografía

Si bien al principio se trató de una villa de conquistadores de apenas 20 vecinos de cultura caballeresca (Santoscoy, 1895, p. 14), en poco tiempo Guadalajara pasó a ser la ciudad colonial capital del reino. Para finales del siglo XVI y principios del XVII, Guadalajara contaba con 2 hospitales, 1 par de médicos, 6 conventos, 3 colegios, incluido uno para niñas, 180 casas particulares, 2 plazas y 22 tiendas (Jiménez Pelayo *et al.*, 1995, pp. 32-42). Estaba equipada con tiendas de ropa y mercaderías de España, de China y “de la tierra”; había 1 cárcel, 1 cofradía, 2 catedrales y 2 plazas. Además, era sede de la Real Audiencia y la Silla Episcopal, y la Inquisición tenía influencia en la zona.

De acuerdo con Thomas Calvo (1989), para 1621 habitaban alrededor de 15,000 indígenas y entre 3,000 o 4,000 blancos o castas. En esas fechas culminaba la importación de esclavos africanos, de los cuales 76 fueron bautizados en la ciudad. Llegaron también jóvenes chichimecas apresados en la frontera, si bien su número nunca fue elevado porque se trataba de un grupo que moría rápidamente (pp. 23-26). Guadalajara era una ciudad multiétnica con un mayor número de mujeres, donde la mayoría de los niños bautizados carecían del registro paterno. En esa época se comenzaba a formar una ciudad afromexicana, mestiza y criolla, la cual segregaba la ilegitimidad y a su vez ofrecía un espacio de “absolución del pecado” durante Semana Santa (Calvo, 1989, pp. 65-75).

Era un asentamiento que se encontraba bien abastecido de trigo, maíz, frijol, carne de vaca, carnero, puerco y aves de la tierra y de España. Contaban con pescado que traían del río Grande, ubicado a media legua de la ciudad, y frutas de ambos continentes (AGI, Patronato, 181, R. 13). Guadalajara se posicionó como el mayor mercado concentrador y de redistribución de capitales y mercancías gracias a una serie de factores coyunturales como su ubicación geográfica, que le valió convertirse en paso obligado de las mercaderías provenientes de la Nueva España (De León Meza, 2010, p. 212). Además de ser un punto de circulación y consumo de bienes obtenidos de la naturaleza, la ciudad era un punto de transformación al contar con cuatro molinos de trigo distribuidos a lo largo del río (De León Meza, 2010, p. 215).

Dimensión urbana, morfología y arquitectura

La Guadalajara del siglo XVI, al igual que el resto de las ciudades hispanoamericanas, fue parte de un “experimento socio urbano”, en donde se gestaba un modelo de ciudad capaz de evangelizar masivamente, así como de rectificar y reproducir el proceso de sujeción por el cual los indígenas quedarían sometidos y sujetos a la Corona y al cristianismo. Independientemente de cualquier comparación entre las ciudades más prominentes del virreinato, la historia urbana de las Indias es un escenario que permite relacionar los modelos de organización espacial con rasgos socioculturales, ya que presenta la imposición de una cultura en un terreno ajeno (Durston, 1994, pp. 60-61).

En esta primera etapa de la ciudad hispanoamericana, la ciudad española tenía en sus colindancias las repúblicas de indios: Analco, Mezquitán y Mexicaltzingo. No obstante, los naturales de las repúblicas no eran para nada un grupo homogéneo: se trataba de un contingente humano compuesto de una multiplicidad de culturas, que ahora tenían en común estar y ser sujetos por la Corona y que debían adaptarse y aportar a la construcción del Nuevo Mundo. Las repúblicas de indios podrían incluso considerarse una especie de Torre de Babel, como lo señala José Guadalupe Zuno (1973) al referirse a todos los idiomas que se hablaban en Mexicaltzingo durante el siglo XVI (p. 15).

Las ciudades hispanoamericanas durante esta etapa inicial se concebían como un conjunto de repúblicas con gobiernos independientes, pero con una monarquía y religión en común. Para el siglo XVII los procesos de sujeción ya habían sido afianzados y las repúblicas habían quedado mezcladas, por lo que era común hablar de una sola república, no en el sentido de que desaparecieron para formar una, sino de que los grupos que conformaban las distintas unidades territoriales dentro de la ciudad habían alcanzado en concordancia la misma relación con la religión y la monarquía (Levaggi, 2001, p. 425).

A pesar de que las repúblicas estaban diseñadas para separar españoles e indios, la realidad era muy diferente en la dimensión urbana de la conquista, ya que los naturales debían andar y experimentar la ciudad hispanoamericana para pertenecer a la naciente sociedad novohispana. El tianguis era una de las formas en las que los indígenas se apropiaban de la ciudad y mantenían los paisajes con elementos nativos, por medio de la venta de productos elaborados por ellos mismos,

los cuales eran considerados de poca importancia o bien, en palabras de la época, “menudos” (Iguíniz, 1950, p. 26). Los vecinos de la ciudad española estaban relacionados con la naturaleza a través del ganado, y no solo por los alimentos, sino porque algunas fiestas públicas se celebraban con caballos y toros. Los primeros habitantes de Guadalajara eran grandes jinetes que criaban caballos y celebraban carreras (Arregui de, 1947, LXVII).

Por su parte, la arquitectura de una ciudad hispanoamericana tendía a la homogeneidad, con excepción de aquellas viviendas colindantes con la plaza y los conventos mendicantes. Las casas eran de adobe y “bajas de primer suelo sin tener altos por ser el suelo muy seco y sin humedad alguna” (Iguíniz, 1950, p. 20). La Iglesia se posicionó rápidamente como uno de los mayores agentes en el “negocio inmobiliario” de la época, como era de esperarse, ya que el modelo urbano exigía que los discursos arquitectónicos catalizaran el cristianismo y la cultura de los conquistadores mediante el impacto visual, tal como lo señalan las ordenanzas de 1573.

La arquitectura de las casas de Guadalajara del siglo XVI estaba conformada por vigas de madera, algunas de ellas carcomidas, con puertas apolilladas, muebles roídos con rendijillas y aberturas. Los pisos eran de ladrillo tosco sin pulir, algunos chuecos y mal pegados. Las paredes eran bastas y ásperas de adobe, agrietadas, y las casillas de los naturales, cubiertas de tejamanil o paja y la tierra como piso. Estas condiciones hacían que la Guadalajara fuera un lugar idóneo para los alacranes, los cuales también llegaban entre las gavillas y rastros de pasturas que se traían para los animales (Chávez Hayhoe, 1991, p. 245).

A partir de 1570, las órdenes religiosas se encargaron de la expansión de la ciudad hacia el poniente y el norte. Los franciscanos se instalaron hacia el sur con el convento de San Francisco, los dominicos al norte, en el actual templo de San José, mientras que los agustinos y las dominicas se encontraban en el mero corazón de la ciudad, en la plaza de San Agustín; al norte estaba el río y al oeste los jesuitas.

Descripción espacial

Las plazas, el corazón de la ciudad

La fachada de la ciudad española era la plaza y Guadalajara tenía dos: la primera, ubicada en lo que hoy se conoce como plaza Fundadores, donde estaba la primera catedral, dedicada a san Miguel, y la segunda, la plaza mayor, que está situada al lado de la actual catedral. La plaza de una ciudad hispanoamericana es un elemento estructural fundamental, es el centro geométrico, simbólico y vital, y su inserción en el trazado se consolida a partir del vacío, dentro de los solares agrupados y formados por las construcciones coloniales. Es un espacio abierto al que acuden todos los habitantes de la ciudad, ya que se convierte en el lugar de encuentro y de intercambio (Correal Avilán, 2017, p. 2).

Una de las plazas se situaba “al anterior” de las Casas Rales, en donde el Cabildo ejercía su poder por medio del espectáculo de la violencia al ejecutar las penas capitales ahí. Ese mismo punto era en el que los indígenas hacían su tianguis, donde vendían ropa elaborada por ellos, así como bastimentos, aves y legumbres (Iguíniz, 1950, p. 26), es decir, se trataba de un punto de contacto entre las autoridades y el pueblo. La plaza mayor era el núcleo de la actividad política, económica, social, religiosa y festiva. No se podía concebir una ciudad hispanoamericana sin su plaza, la cual estaba rodeada de las casas de los vecinos más notables, la catedral y el Cabildo. Ahí los pregoneros ofrecían una especie de servicios publicitarios al ser anunciadas con esta labor las propiedades y artículos en venta que aparecían en los testamentos. Entre otras funciones, también ayudaban a que circularan las resoluciones y decisiones del Cabildo al hacerlas llegar a los habitantes y “estantes”.

Para la mayoría de los autores, el modelo de ciudad hispanoamericana y la idea de la plaza mayor es un componente meramente español (Correal Avilán, 2017, p. 5). La bibliografía en torno a los precedentes del modelo en damero gira alrededor de la herencia de los urbanistas europeos y no considera la influencia que las ciudades como Tenochtitlán aportaron para el desarrollo urbanístico. Para Erwin Walter (1951), la geometría, orden y limpieza de la ciudad mexicana aportó al diseño de estas ciudades. La propuesta de Walter tiene sentido si se considera que el damero fue un instrumento de sujeción que tenía como tarea la

incorporación de los naturales al sistema colonial hispánico, cuyos artífices solían construir sobre los cimientos de las ciudades y sociedades que iban conquistando. Hay que recordar que los indígenas solían realizar sus prácticas religiosas en espacios abiertos, por lo que la idea y las bases materiales de la plaza como un espacio vacío y abierto podrían remontarse al modelo urbano de Tenochtitlán.

La ciudad española estaba orientada y organizada desde la plaza, el corazón de la ciudad. No obstante, se trata de un espacio que tuvo demasiadas transformaciones en sus inicios. No hay que olvidar que Guadalajara fue trasladada en cuatro ocasiones, que su tercer asentamiento fue asediado por los indígenas y que, en sus primeros años, los conquistadores que la habían fundado partieron hacia el norte en la campaña de Vázquez Coronado en busca de las siete ciudades de oro y la dejaron casi despoblada. De igual manera, el descubrimiento de las minas de Zacatecas contribuyó a que durante el siglo XVI experimentara el abandono de la mayoría de los vecinos que la fundaron (Arturo Chávez, 1991, pp. 116-118).

Durante los primeros años de vida de Guadalajara, Cristóbal de Oñate tenía el poder de planear la ciudad y este había pensado en diseñar una ciudad a la banda del río San Juan de Dios (Navarrete, 1872, p. 8). Sin embargo, los planes de los conquistadores se vieron socavados por diversas razones y pasaron de ser de la élite a las clases más bajas para finales del siglo XVI. En términos espaciales, el diseño que originalmente buscaba construir la ciudad a la banda del río quedó obsoleto, y la primera plaza y su catedral con techos de paja dedicada a San Miguel, ubicadas en lo que hoy se conoce como plaza Fundadores, fueron reemplazadas por la que se encuentra en el palacio de gobierno (plaza mayor). De esta manera, el paisaje de la ciudad española a principios del siglo XVII se caracterizaba por un desvanecimiento de los elementos bélicos con los que había sido fundada para dar paso a la consolidación de la ciudad administrativa. Por esa razón es que a la orilla del río, un espacio marginal y contaminado, se encontraban las casas de algunos miembros de las huestes.

Lo anterior no significó que el diseño de Cristóbal de Oñate quedara en desuso, ya que la plaza de la primera catedral, que se ubicaba en donde actualmente se encuentra el teatro Degollado, siguió funcionando como un eje central de la ciudad gracias a que era el lugar de encuentros, de rumores y de intercambio. En

las inmediataces de la primera plaza, el cual era un punto de vital importancia para la vida urbana al conformarse como el heraldo de las decisiones políticas, se podía escuchar edictos reales, presenciar entradas de virreyes y obispos, t́mulo funerarios, actos de fe, etcétera. También se encontraban las casas de vecinos sobresalientes; además de los Casillas y los Zaldívar, en el corazón de la ciudad estaban las casas de Domingo de Alzola, obispo, Pedro Narváez, minero, y Andrés Venegas, mercader con cinco tiendas (Hernández Cordero, 1997, p. 49).

En esa zona estaba también el templo de San Agustín. Los agustinos, quienes arribaron a la ciudad en 1565, construyeron su convento “imponente, austero de portales, rico en el interior del templo, donde lucía un retablo recubierto de madera rica y laminillas de oro” (Gómez Partida, 1982, p. 36). A partir de 1590, el lado norte de la plaza fue ocupado por el convento de Santa María de Gracia y el colegio de niñas. Esto fue posible gracias a la permuta que hicieron las monjas dominicas con el hospital de San Miguel, inaugurado en ese predio en 1588 (Santoscoy, 1895, p. 18). De esta manera, el segundo nosocomio de Guadalajara quedó en donde actualmente se encuentra el mercado Corona.

En el centro de la ciudad española también se encontraban los portales, otro elemento clave en el modelo urbano de las Indias y para el metabolismo social, ya que eran puntos comerciales a cargo de algún vecino u orden religiosa. El primero estuvo en la casa de los Zaldívar (a los lados del teatro Degollado), los cuales para 1620 pasaron a nombre de Juan González de Apodaca Rubín, alguacil mayor de la Audiencia. Los agustinos tenían también usufructo de portales que se encontraban en la actual avenida Juárez, Morelos, 16 de septiembre y Colón. Ignacio Villaseñor Villaseñor (1998) también menciona “El Portal Quemado”, edificado en 1604 por el mayorazgo de don Diego de Porres, en el cual había unas tiendas ocupadas por algunos mercaderes (p. 1).

San Juan de Dios, la frontera ulterior

Si desde el centro de Guadalajara el observador volteaba hacia el este, el paisaje se caracterizaba por la división de repúblicas que remarcaba el río San Juan de Dios, el cual nace del lago Agua Azul. Los arroyos han influido en la producción de formas sociales representadas en sus actividades y desde una perspectiva urbana han servido para delimitar el territorio poblado, así como de elemento clave

para la construcción de su infraestructura, tales como casas, templos, fuentes, etcétera (Mendoza-Bohne, 2018, p. 14). De ahí entonces que se trate de un punto importantísimo de la ciudad, no solo porque era la entrada a ella, sino porque también a la banda de este se llevaban a cabo todas las funciones metabólicas: apropiación, transformación, circulación, consumo y excreción.

Las ciudades hispanoamericanas echaban mano de un modelo urbano altamente jerarquizado, en el cual cada habitante ocupaba un punto de acuerdo con su condicional social. Para algunos autores, el trazado en damero y la división en repúblicas eran un dispositivo de poder en los programas de adoctrinamiento, conversión y sometimiento de los nativos, y un instrumento medular en la fase de ocupación y expansión de la Corona en el continente americano. Este modelo jugaba un rol importante a la hora de designar espacialmente a los habitantes y situarlos en un punto geográfico del trazado que implícitamente hablaría de la calidad del individuo y su clan. La operación del damero como dispositivo de poder radica principalmente en la definición diferencial de espacios en los que se pueden desenvolver determinados tipos de actividades al interior de la traza, porque definía un espacio para una actividad tomando en cuenta si ciertos lugares eran aptos para ser un espacio político o si debían reservarse para el espacio discreto de las casas. De esa manera, la organización analítica del espacio crea unidades semánticas que están divididas en sectores con distintas connotaciones religiosas sociales, y la distinción entre el espacio interno y externo le impone una barrera física que se basa en una oposición semántica entre el espacio social y el espacio salvaje (Durstun, 1994).

Hacia el este, del lado de la república de indios situada en Analco, se encontraba el camino a San Pedro Tlaquepaque y a la Nueva España. Las rutas más importantes atravesaban diversas ciudades y centros de consumo. La ciudad de México era el punto principal de donde partía el llamado “camino de tierra adentro”, que comunicaba a la capital con las provincias del norte de Nueva España, pasando por pueblos de indios, los reales de minas, las misiones, las fortificaciones, los puertos marítimos, los ranchos y las haciendas. Tuvo ciertas limitaciones por la orografía, pero sus objetivos eran favorecer la expansión y consolidación del proceso de colonización, procurar el tráfico de bienes y productos hacia las ciudades y poblados mineros, y controlar y dirigir hacia el mercado externo el

excedente económico que generaba la minería, vía la ciudad de México y los puertos de Veracruz y Acapulco (Teresa & Valdés, 2014, pp. 48-52).

Si bien la ciudad española invertía dinero y tiempo en mantener ordenado el lado que ocupaba, la organización general de las repúblicas de indios contaba con menor tamaño y riqueza. De Analco se sabe que era llamado “el arrabal” y que estaba poblado de indios de muchas naciones, en su mayoría mexicanos. Era un punto de donde los españoles obtenían la fuerza de trabajo para todos sus “menesteres de la ciudad”, ya que los naturales eran “casi todos oficiales de todos los oficios” (Iguíniz, 1950, p. 25). Esto es importante, ya que la fuerza de trabajo es una forma de apropiación de la naturaleza, y es de esta manera en la que Analco y, en sí, el resto de las repúblicas funcionaban como punto esencial para el análisis del comienzo del metabolismo, ya que ahí podemos localizar unidades de apropiación de la naturaleza a través del trabajo mecánico, como se verá más adelante.

De acuerdo con las fuentes, a lo ancho del río se encontraban puntos de actividades ilícitas para la época, como los juegos de naipes y las apuestas, así como la tendencia al “pecado público” y al delito (Actas de Cabildo, p. 100). El pecado público podía referirse a personas pertenecientes a grupos religiosos fuera del cristianismo, o bien a aquellos que practicaban la magia, la usura e incluso la prostitución. Debido a su carácter público denotaba un agravante: el escándalo.

A la banda del río San Juan se encontraban también las casas de vivienda de los conquistadores “segundones”, es decir, aquellos que no invirtieron lo suficiente en empresas bélicas durante la conquista. No obstante, no debe considerarse a estos un grupo pauperizado del todo, ya que al menos María de Sámano, hijastra del conquistador don Cristóbal de Ayala Benavides, declaró tener una propiedad “junto al río” (Hernández Cordero, 1997), poseer estancias de ganado, encomiendas y huertas en el barrio de Analco, así como en Huentitán.

Además de riqueza material, contaba con capital relacional, no solo por su padraastro, sino por su esposo, Francisco Merodio de Velasco, alguacil de la Real Audiencia, quien en 1571 se presentó ante el Santo Oficio debido a una acusación de bigamo, ya que este se encontraba casado con doña María de Bustamante en España, a quien dejó con dos hijas para partir a la Nueva Galicia. Esta vecina tenía como yerno a don Gabriel Águila, también alguacil de la Real

Audiencia, quien declaró en 1589 que las casas de Sámano eran de poco valor (Hillerkuss, 1997).

En esa zona se encontraban las casas de Antonio Aguayo y Portillo, quien acompañó a Narváez desde la isla de Cuba hasta la Florida y fue soldado en la conquista de la Nueva Galicia y en la guerra del Mixtón. Sus servicios militares le costaron un brazo, pero recibió como compensación la encomienda de Cuatla, Tetitlán, Talpa, Arao y Carrión. Estuvo casado con Juana Padilla, con quien tuvo al menos cinco hijos. Otros vecinos que a finales del siglo XVI testaron y declararon tener propiedades en esa zona fueron Joan Guillén, mayordomo de la Santa Inquisición (Villaseñor Bordes, 1959, XVIII) y Beatriz Arona.

De igual manera, en ese polígono se encontraba la propiedad de Petronila de Estrada, hija del conquistador Francisco de Estrada y esposa de Bernardo de Balbuena, quien tuvo muchos cargos y negocios, como oficial gubernamental, ganadero, especulador de tierras y mercancías, mercader, minero, agente de tributo indio y escribano en 1548. También fue madrastra del poeta y obispo Bernardo de Balbuena y hermana de un rico terrateniente llamado Luis de Ahumada (Hillerkuss, 1997).

Para principios del siglo XVII, el grupo de los conquistadores había sido pauperizado y la zona donde estaban concentradas la mayoría de las propiedades de las huestes se había convertido en una zona marginal de la ciudad. En muchos casos, las viviendas de las huestes menos importantes eran edificaciones sin terminar, en mal estado y colindantes con las casas de “personas baxas, mulatas y otras” (Actas de Cabildo, p. 100). La hija de doña Petronila de Estrada, doña Petronila, quien tenía el mismo nombre que su madre, informó en 1611 que su propiedad, la cual en tiempos pasados fue mesón, hoy se encontraba “mal tratado y no reparado y no haber faltado persona que en la dicha casa e mesón hospedaba ha dicho forasteros, le falta comodidad para que lo sea”, por lo que se buscaba vender el inmueble (Actas de Cabildo, 1997).

Ahora bien, había excepciones y a la banda del río de San Juan se podía encontrar el habitáculo de una de las figuras más importantes de la ciudad y del reino, el de Cristóbal de Oñate. El actual coliseo en la calle de Medrano se edificó sobre el predio que albergó la casa de este conquistador, esclavista y uno

de los mayores inversionistas de las campañas bélicas en el occidente, en quien residía realmente la tarea de gobernar.

La presencia de un mesón público en la entrada de la ciudad tenía implicaciones urbano-ambientales, debido a que en torno a ellos se configuran circuitos comerciales como plazuelas, mercados, tendejones, cocinas improvisadas, juegos y pulquerías que se ofrecían al visitante o a cualquier interesado en experiencias que se traslapaban con la aventura y el placer. Además, en ese ambiente circulaban grandes e importantes flujos de información sobre novedades y chismes que venían desde fuera, debido a que eran sitios para que los viajeros reposaran y pernoctaran y para que las bestias de carga encontraran agua y descanso (Hernández Soubervielle, 2012, pp. 185-186).

En esa zona también se encontraba el hospital de la Santa Veracruz, edificado en 1547. Esto es relevante ya que Guadalajara se fundó y consolidó en un contexto epidémico. La ciudad, al igual que muchas otras en la América hispana durante sus primeras décadas de vida, experimentó el azote de “pestes” o epidemias resultado de las enfermedades traídas por los españoles durante la guerra de conquista. La ubicación y distribución de los hospitales en las ciudades hispanoamericanas resultaba ser importante, debido a que la Corona aprovechó el repoblamiento, congregación y conversión en los hospitales para tener un mayor control de la sociedad. Estas instituciones novohispanas brindaban ayuda física e imponían la ayuda espiritual, es decir, ejercían una doble función: de curación y conversión al cristianismo. Eran, pues, instrumentos de control social, ideológico e incluso político que ayudaron a consolidar la empresa colonial española en México (Guevara Flores, 2017, p.118).

En este contexto, los hospitales jugarían un rol de suma importancia por su doble función como espacios de “curación” física y espiritual. La práctica nosocomial urbana en Guadalajara fue muy importante debido al impacto de las crisis sanitarias y la guerra chichimeca. De acuerdo con Muriá (1990), el hospital de la Santa Veracruz se trataba al principio de un pequeño hospital al que acudían personas de diversas partes del reino, en especial los lugares aledaños. No obstante, el autor indica que para 1588, 12 años después de la segunda pestilencia de cocoliztli y siete años antes de la de sarampión en 1595, la afluencia de enfermos creció desmesuradamente, ya que acudían personas en extrema pobreza

e indios (p. 191). De cualquier manera, se trataba de sitios donde se pretendía curar el cuerpo y el alma de los que acudían a ellos por la imperiosa necesidad originada por las pestilencias y por la necesidad de congregarse y convertir a los sobrevivientes de la guerra, el esclavismo o la enfermedad.

A la banda del río también se encontraban zonas donde había muladares con los materiales que excretaban las carnicerías (Actas de Cabildo, 1984, p. 112). En la *Recopilación de las Leyes de Indias* se percibía la preocupación por no contaminar los ríos, herencia de las Siete Partidas de Alfonso X, escritas en 1263 y publicadas en 1491, pues había ordenanzas para que los lugares que causaban inmundicias y malos olores, como carnicerías, pescaderías y tenerías, se colocaran hacia los ríos y mares para que fueran más sanos (Icaza Dufour, 1987, p. 91, citado en Salas Hernández, 2021, p.127). Para finales del siglo XVII existió la propuesta de llevar estos comercios y los mataderos al lugar que habían ocupado la ermita de la Santa Concepción y el convento de los carmelitas descalzos, en la parte noroeste de la ciudad. La iniciativa anterior provocó el enfado y enojo de algunos eclesiásticos, que terminaron en penas de excomunión (AGI, Guadalajara, 232, L. 8, F. 82R-86R).

Sería esta división entre la república de indios y españoles caracterizada por el río San Juan de Dios un elemento en el paisaje y el ordenamiento territorial tan importante como la misma catedral. Incluso se trata de una división urbana aún vigente en nuestros días, de donde proviene la frase “de la calzada para allá”.

El flanco norte

Uno de los primeros edificios de Guadalajara fue la ermita de la Santa Concepción (hoy templo de San José), administrada por mayordomos y posteriormente por los carmelitas en 1593, quienes abandonaron el inmueble en agosto de 1610 sin informar a las autoridades. Al parecer, los padres, ahora en calidad de fugitivos, viajaron ligeros, ya que en la finca dejaron el altar mayor, lienzos, una imagen de bulto de Nuestra Señora, su sagrario, frontal blanco bordado en oro de China, entre otras cosas; no obstante, destaca un retablo de san Clemente (Dávila Garibi, 1961), patrono contra las tempestades.

Posterior al abandono de la ermita, el inmueble fue entregado a los dominicos, que arribaron a la Nueva Galicia auspiciados por el obispo Domingo de

Alzola, quien a su regreso de un viaje a la ciudad de México en 1585 trajo un grupo de predicadores que se establecería en Guadalajara por tiempo indefinido. En 1603 se les otorgó la custodia de las monjas de Santa María de Gracia (De la Torre Curiel & Fuentes Jaime, 2016, p. 336). De esta manera, la dicha orden se quedó a cargo del ejercicio de la vigilancia de la parte norte de la ciudad, del lado de la república de indios de Mezquitán.

Esa zona se caracterizaría además por la labor para introducir el agua a Guadalajara, proyecto que comenzó en 1600 bajo la dirección de Martín Casillas, arquitecto de la actual catedral. En 1598 comenzó por hacer la nivelación, y encontró que el agua llegaría a vara y media por debajo del nivel de la plaza de armas, por lo que se acordó traer el agua por Mezquitán pasando por el convento de Santo Domingo, donde hubo un depósito que duro varios años (Villaseñor Villaseñor, 1998, p. 25).

El flanco sur

A pesar de que las ciudades hispanoamericanas giraran en torno a la dialéctica de lo sano y malsano, muy cerca del corazón de la ciudad, justo en la plaza mayor, se dejó un solar vacío para que sirviera de recreo a los vecinos. Cabe recordar que ese solar no fue pensado como el núcleo de la ciudad durante la fundación de Guadalajara, porque durante el siglo XVI era un lugar que no tenía árboles, ni agua, ni bancas y solo servía de tiradero de basura, por lo que se le conocía con ese nombre. No fue hasta 1630 cuando se limpió, empedró y en el centro se construyó un aljibe, donde los vecinos acudían a servirse de agua. En 1643 fue sustituida por una fuente de agua (Villaseñor Villaseñor, 1998, p. 24).

Luis y Diego de los Ríos, acaudalados vecinos, donaron cuatro solares para la construcción del Colegio de la Compañía, el cual ocupó dos manzanas en uno de los mejores sitios de la ciudad, donde actualmente se encuentra la Biblioteca Iberoamericana. Una vez que esta orden religiosa afianzó su seguridad económica a finales de 1586, se formalizaron los estudios de latinidad y el colegio del señor San Pedro quedó a cargo de los jesuitas. Ahí se impartieron los primeros cursos de gramática y en la escuela para niños se seguía enseñando a leer, escribir y contar (Jiménez Pelayo *et al.*, 1995, p. 34).

Enfrente de la propiedad de los jesuitas se encontraban otros portales, los cuales también están registrados en la cartografía de Buzeta de 1741. En 1600 había en ese solar un mercado, que desapareció en 1695 por un incendio. Ahí se vendían carne, leche, huevo, guajolotes, gallinas, pollos, verduras y frutas (Villaseñor Villaseñor, 1998, p. 68). San Francisco estaba infestado de chinches (Tello, p. 792, citado en Chávez Hayhoe, 1991, p. 247).

Sujeción como articulación metabólica en el proceso de edificación de la Guadalajara de Indias

La Guadalajara de los siglos XVI y XVII, y en sí el universo novohispano, se trata de una sociedad en construcción, no solo porque las ciudades se encontraban en proceso de levantamiento y edificación, sino porque también la estructura social estaba siendo conformada, o bien, reestructurada. Tras la conquista a sangre y fuego, la manera de vivir de los indígenas había quedado condenada por la moral europea, sin que les dieran explicaciones aceptables. Se habían convertido en seres inestables, desarraigados, nómadas, con importantes daños psicológicos, cuyas ambiciones originales habían quedado en el olvido (Regalado Pinedo, 2016, p. 144).

De acuerdo con algunos documentos citados en este apartado, el expolio de la fuerza de trabajo de los naturales encargados de los trabajos de edificación era tal que provocó en algunas ocasiones alarmas entre las autoridades. A pesar de que la Corona y la Iglesia católica se esforzaron por controlar la explotación excesiva de los indios por parte de los españoles para mantener su capacidad de proporcionar tributo y trabajo, y fomentar su disposición a convertirse al cristianismo, la realidad era otra. Las condiciones en las que los indígenas del siglo XVI construyeron los edificios de la Guadalajara antigua los privaban de su vida cotidiana y amenazaban con mermar la cantidad de estos. Lo anterior es posible verlo en una cédula de 1577 titulada “Trabajo de los indios en las obras públicas de Guadalajara”. En este manuscrito se señala que los indios tenían una buena carga laboral, que iba desde servicios tales como la edificación de la catedral, monasterios y casas reales, jornadas en las sementeras, así como la lucha en contra de los chichimecas:

dichas cosas en q vosotros los ocupays de manera q a todos los del distrito de la dha ciudad no les qda tiempo de residir en sus casas ni hacer sementeras y que el daño q en esto pasa es muy grande y conveniera fuesen relevados del asi para su conservación y para que ayuden contra los indios chichimecas (AGI, Guadalajara, 230, L. 2, F. 40V-41R).

El colonialismo puede entenderse como una relación de dominio entre colectivos, en la que las decisiones fundamentales sobre la vida de los colonizados son tomadas en función del cumplimiento por una minoría cultural diferente y poco dispuesta a la conciliación. Se vincula con doctrinas justificativas del tipo misionero que se basan en la convicción de la superioridad cultural. Tal como otras formas de dominio, la práctica de la dominación colonial da lugar a un “campo de fuerzas, en el que los agentes en relación avanzan, retroceden e interactúan entre sí, aunque traten de evitarse mutuamente o de ignorarse”. El grado de polarización y la permeabilidad de la relación de dominación varía según cada situación histórica (Osterhammel & Jansen, 2019, p. 24).

La definición elemental del principio de la colonización en las Indias corre a cargo de la Iglesia y de la teología cristiana, ya que esta fue “mediadora terrenal de la salvación del mundo”. La razón colonial es en primer lugar una teología de la colonización, cuya lógica es aquel proceso discursivo institucional, por medio del cual se instauró un principio de dominación y dependencia sobre las comunidades y la existencia individual del indio (Subirats, 2019, p. 61). El poder colonial, como cualquier otro, es objeto de lucha y depende de los recursos materiales, sociales y culturales de los involucrados. Colonizador y colonizado están lejos de ser construcciones inmutables, ya que la brutalidad, la esclavitud, el acaparamiento de tierras, la denigración de culturas indígenas y la conversión religiosa forzada no son exclusivos de ninguna época o lugar (Cooper, 2005, p. 17).

Sin embargo, sería seriamente engañoso considerar a los colonialistas y los colonizados como comunidades homogéneas y unidas o suponer que los conflictos siempre siguieron la dicotomía colonial, en especial durante el periodo de la conquista y las décadas posteriores. Muy pronto, la Corona introdujo una administración territorial ampliada que tenía como objetivo no solo dominar a

los indios sino también domar a los conquistadores y colonos y frenar cualquier reclamo de poder rival que pudiera surgir de estos últimos (Gabbert, 2012, p. 266). Asimismo, los españoles contaban con alianzas entre los mexicas, que aportaban notoriamente en los aspectos tácticos de la guerra, ya fuese al engrosar las filas o con información geopolítica.

Analizar el proceso constructivo de Guadalajara permite profundizar en el significado del concepto sujeción y la condición de indio sujeto en el contexto urbano, en tanto que echa luz a los mecanismos con los que se efectuó el expolio de la fuerza de trabajo de los naturales. Si bien esto sucedió a través un complejo abanico de actividades, este trabajo se enfoca en los servicios que prestaban los indígenas para la edificación de los inmuebles de la ciudad. Esto es relevante, debido a que el acto de apropiación que inicia todo el metabolismo social entre la sociedad y la naturaleza puede definirse como el proceso por medio del cual todos los miembros de una sociedad se apropian los ecosistemas y los transforman para satisfacer sus necesidades y deseos (Cook, 1973, citado en Molina & Toledo, 2014, p. 88). Es, de hecho, el momento en el que el ser humano se articula materialmente con la naturaleza a través del trabajo, ya que los seres humanos realizan el acto de apropiación mediante unidades productivas, las cuales se ubican real y metafóricamente en la intersección entre lo natural y lo social (González de Molina & Toledo, 2014, p. 90).

El indio sujeto y la edificación de la ciudad hispanoamericana

La bifurcación entre la sociedad y la naturaleza llevada a cabo por las unidades productivas (indios sujetos) de la ciudad se encontraba articulada por la noción de sujeción. Ser un indio sujeto implicaba más que haber sido derrotado e incorporado a la fuerza en el sistema colonial, porque también significaba la transustanciación semiológica o retórica de la abolición de las memorias y formas de vida del indio sujeto y del expolio de sus tierras, así como de su fuerza de trabajo en el espectáculo sacramental de una única y verdadera libertad (Subirats, 2019, pp. 90-91).

De acuerdo con una cédula fechada en 1567, titulada “Hospital de la Santa Veracruz”, se solicitaron las ganancias del ganado mostrenco, así como indios para la labor de construcción de una enfermería en el hospital de la Santa Vera-

cruz. En este manuscrito se da muestra de la “conveniencia” de la reubicación espacial de indígenas con fines de mano de obra y una especie de semejanza al valor del ganado, en tanto que ambos permiten llevar cabo obras públicas (AGI, Guadalajara, 230, L. 1, F. 184R-184V).

La obtención de materiales, así como la edificación misma corría a cargo de los naturales. Desde luego, había españoles como Pedro de Céspedes involucrados en los asuntos de obras públicas (Jorge Palomino, 1997), así también como Juan de Peña, quien solicitó en 1570, a nombre de la ciudad de Guadalajara, la mitad de las penas de cámara por seis años para emplearlo en obras públicas (AGI, Guadalajara, 230, L. 1, F. 223R-223V). No obstante, era con los nativos en donde el trabajo podía privar de cualquier otra actividad que no fuera el cumplimiento de los servicios impuestos, de acuerdo con los documentos citados en este apartado.

En la sociedad novohispana, la principal movilización de mano de obra era el tributo en forma de trabajo. La demanda de algunos artículos y las políticas implementadas por la Corona española sobre la regulación de la fuerza de trabajo laboral determinaron la especialización de la mano de obra. En el caso de la Nueva Galicia, el temor de una rebelión de indios, del tipo de la del Mixtón, originó la fundación de Guadalajara y la formación de una comarca de pueblos indígenas cuyos habitantes quedaron destinados a dar sus servicios de forma obligada en las labores de construcción y en las haciendas agrícolas para abastecer de trigo. La existencia de abundantes recursos en el occidente provocó un sistema de explotación diferente al de la Nueva España (De León Meza, 2010, p. 74).

El proceso de apropiación de la naturaleza en la Nueva Galicia se articulaba entonces con el sistema de repartimiento de mano de obra indígena, el trabajo libre, el peonaje, la esclavitud y la mano de obra en la industria minera. El primero implicaba la utilización de mano de obra indígena forzada a manera de alquiler a cambio del pago de un jornal establecido en 1549 para suprimir el uso de servicios personales que estaban establecidos en las tasaciones de tributos. Al ser un sistema y una sociedad en construcción, durante la segunda mitad del siglo XVI se iría consolidando a través de cédulas reales la forma de repartir

a los naturales dentro de las labores agrícolas, ganaderas y salineras (Zavala, 1987, citado en De León Meza, p. 75).

El sistema de repartimiento asalariado era forzado y comenzó a funcionar en lugares con poca o nula presencia de encomenderos. La primera vez que se aplicó fue en 1550, pero no fue hasta 1564, con la administración de las salinas a cargo de la Corona, cuando se impuso la obligación a varios pueblos de prestar sus servicios, debido a la demanda de sal por la introducción del azogue. Los indígenas del sector agrícola trabajaban para hacendados beneficiados, quienes estaban obligados a vender cosechas en Guadalajara para asegurar el abasto de la ciudad. Con esta forma de relación laboral se realizaron algunos servicios públicos de albañilería en las principales ciudades.

Otro tipo de relaciones laborales en la Nueva Galicia fue el trabajo libre asalariado, con el cual podían alcanzar a pagar el tributo anual con dos semanas trabajando en este sistema, al que se podían alquilar de manera voluntaria. No obstante, la demanda de trabajadores ocasionó que los propietarios implementaran métodos de coacción, tal como sacar indígenas a la fuerza de sus poblaciones, actividad realizada en contubernio con los alcaldes mayores y corregidores. El endeudamiento también aportaba para sujetar la mano de obra, ya que esto los mantenía laborando hasta cubrir sus deudas (De León Meza, 2010, pp. 96-97).

Para 1578, en Guadalajara surge otro manuscrito similar en donde las autoridades muestran su preocupación por el trabajo excesivo, por lo que solicitan el “buen trato para su conservación”. En este documento, las obras de la catedral también implicaron una obligación extra para los naturales, no obstante, en este texto se mencionó un agravante: la peste:

habemos de entender el buen tratamiento que decís se hace a los indios que se reparten para las obras públicas y la orden que hay en pagarlos y pues sabes lo que importa su conservación os encargo tengáis cuenta de que se prosiga así [...] el cuidado que decís lo habéis tenido en la pestilencia que hubo entre los naturales de esa tierra de que fuesen regalados y curados os tenemos en servicio (AGI, Guadalajara, 230, L. 2, F. 47V-50R).

Patronos y fiestas, un aproximamiento empírico al estudio de la historia del clima y las plagas

La plaza hispanoamericana, así como los nodos litúrgicos urbanos compuestos de complejos arquitectónicos como Santo Domingo o San Francisco, eran el escenario de distintas dramatizaciones, como procesiones, corridas de toros, juegos de cañas, etcétera. Esto era importante en la vida urbana de los españoles porque les ayudaba a mantener la identidad que habían dejado en el Viejo Mundo, a hispanizar el paisaje y a confirmar la dominación, así como a imponer las prácticas urbanas. En la Nueva España había fiestas tanto civiles como religiosas, no obstante, cada lugar tenía celebraciones particulares que denotaban cuestiones propias de cada asentamiento, como por ejemplo aquellas dedicadas a algún santo patrono o a algún acontecimiento histórico.

Las fiestas son expresiones del poder tanto civil como religioso y demostraban la importancia de determinada corporación en algún lugar (Pérez Castellanos y Delgadillo Guerrero, 2020, p. 19). Para la historia urbano-ambiental de Guadalajara, aquellas dedicadas a san Clemente y a san Martín Obispo conforman una fuente para el estudio del clima y de las plagas en el asentamiento. Sin embargo, el presente trabajo se limita a presentar el planteamiento empírico y metodológico, ya que el escrutinio profundo de estas fuentes, así como su triangulación con aspectos económicos, podría llevar a develar problemas ambientales transescalares y de relevancia mayor.

Un ejemplo de lo anterior es el trabajo de Georgina H. Endfield (2008) y el de S. E. Metcalfe (1987), quienes han estudiado el clima de Nueva España y de México, lo cual implica consideraciones de larga duración y conexiones a diferentes escalas que arrojan resultados sobre el cambio climático e implicaciones directas en la productividad y vida cotidiana. En esta ocasión se trata únicamente de la forma en la que se enfrentaban las tormentas y plagas en un contexto urbano mediante las disposiciones del Cabildo, ya que las fiestas activaban las cinco funciones metabólicas: desde la apropiación, transformación y consumo de la naturaleza, como por ejemplo al recolectar las flores con las que se adornarían ciertos puntos de la ciudad, al traer a los toros como espectáculo, así como la circulación y excreción al generar basura tras una festividad.

Como se verá más adelante, en el universo novohispano se hacía frente a algunos problemas medioambientales como las tormentas y las plagas a través de fiestas urbanas, que conllevaban la elección de un santo, el cual abogaría por la comunidad ante tiempos en los que la naturaleza implicaba una amenaza, es decir, ante las calamidades. En Guadalajara se elegiría a san Miguel Arcángel como defensor de la ciudad, a san Clemente como patrono de los rayos y a san Martín Obispo en contra de las hormigas. Estas devociones religiosas eran a su vez ritos apaciguadores, ya que el culto a estos santos ayudaba a combatir el miedo o a protegerse de enfermedades y otros peligros individuales o colectivos (Olveda, 1997, citado en Ávila, 2017, p. 69).

No solo el fervor operaba como marco operacional en las funciones metabólicas de la ciudad y por lo tanto en la relación entre la sociedad y su entorno natural, sino que, al ser una sociedad cuyos fundadores tenían una cultura caballeresca, la convivencia con caballos y toros en el espacio urbano para fines de entretenimiento, cívicos y religiosos era una característica importante. En este caso, los caballos jugaron un papel crucial en la etapa de colonización y evangelización. De acuerdo con Alfred Crosby (2013), los logros de cualquier colono.

Desafortunadamente, no se cuenta con materiales gráficos sobre el paisaje de Guadalajara. Se cuenta con los planos realizados en 1741 y 1745 para introducir el agua a la ciudad, no obstante, esos materiales no informan de otros elementos naturales, salvo de los recursos hídricos. En 1800 se realizó el “Plan de la ciudad de Guadalajara, capital de la Nueva Galicia”, que fue dedicado al obispo Juan Cruz Ruiz de Cabañas (AHEJ, 2.1, 1800, 426, INV. 552). En esta cartografía se puede observar la intención de enmarcar la ciudad en un entorno natural y es útil en la medida en que nos permite ver la integración del asentamiento con el medioambiente; sin embargo, para el siglo XVI y el XVII la descripción del paisaje de Guadalajara que se mostró anteriormente pinta menos “verde”, ya que no había ni jardines ni fuentes para regarlos (Mota Escobar, 1606).

Sin embargo, en el virreinato del Perú el cronista amerindio proveniente del imperio incaico Felipe Guamán Poma de Ayala (1615) realizó una serie de grabados incluidos en su *Primer nueva crónica y buen gobierno*, que permiten ver los toques caballerescos y la presencia de los caballos en el entorno urbano. En

su representación de la ciudad de Quito, de Cuenca, del Oxa, Cajamarca, entre otras muchas, la plaza está caracterizada por hombres de caballo y en armadura, y, por supuesto, en segundo plano, la representación del entorno natural de cada asentamiento (pp. 919-992).

Si de Guadalajara se tuviera un material similar, podríamos encontrar como diferencia un entorno natural caracterizado por alacranes y hormigas y no por alpacas. Hay que recordar que las ciudades hispanoamericanas presentan un alto grado de estandarización, en donde ciertos elementos de la cultura española fueron seleccionados y modificados para enfrentar problemas específicos a la hora de implantar la idea de “cultura ideal” en un contexto colonial (Foster, 1962). De ahí que los grabados de Guamán publicados en 1605 permitan ilustrar la composición de una plaza, punto donde se celebrarían las fiestas. Esto es relevante, ya que los jinetes y jineteadas fueron un punto en común en las ciudades hispanoamericanas, y es que es en este modelo morfológico en donde la intersección entre la naturaleza y la cultura se torna visible a través de la apropiación de los caballos por parte de los españoles para emplearlos como medio de transporte y símbolo cultural.

La comunidad europea se apropiaba de estos animales al tomarlos de la naturaleza para emplearlos al servicio de su movilidad y como parte de su maquinaria de códigos culturales; esto es una forma del metabolismo social. En este caso no se trataba de mulas de carga, sino de animales que representaban la hidalguía y, por lo tanto, se convertirían en el puente material de la relación recursiva del medioambiente y la cultura. Estas fiestas catalizaban los flujos de información transatlántica que permitían a la sociedad enterarse y experimentar sucesos que ocurrían desde España y el mundo. Por eso son un elemento pertinente para estudiar la relación de la cultura y el medioambiente en un contexto urbano.

De 1616 a 1640 en Guadalajara se registraron ante el Cabildo 23 fiestas. La mayoría destinadas para la celebración del Corpus Christi, la cual tendría un toque contrarreformista. Era una fiesta móvil celebrada en el mes de junio y abarcó a la sociedad entera a través de la fiesta (Villegas SJ, 2006, pp. 146-147). Festejar implicaba una serie de actividades relacionadas con los cinco procesos metabólicos, no solo por las corridas de toros y jineteadas, sino por los textiles,

los fuegos artificiales, colaciones y por supuesto por la basura que estas dejaban al terminar.

Además del Corpus Christi, se celebraba en Guadalajara el nacimiento o casamiento de un príncipe, el advenimiento de un nuevo monarca, el deceso de algún miembro de la familia real, el fin de una guerra, algún acontecimiento de relevancia pública como el arribo de un nuevo obispo, de un presidente de la Audiencia o gobernador de la Nueva Galicia, así como la Navidad y el Domingo de Resurrección (Villegas SJ, 2006, p. 146). No obstante, son aquellas fiestas en torno a san Clemente y san Martín Obispo las que pueden resaltar la dimensión urbano-ambiental de la ciudad.

El arqueólogo británico Brian Fagan (2008) advirtió que historia y clima son voces indisolubles que se distinguen por tener influencia directa con su entorno humano y físico y por estar estrechamente vinculadas a procesos de adaptación de especies. Para la experiencia americana, los vestigios de climas pretéritos están mejor conservados en el periodo que va de 1521 a 1880, los cuales tratan sobre inundaciones, tormentas de nieve y paisajes desolados, así como de tempestades, plagas, escasez de alimentos y brotes epidémicos (Arrijoa Díaz Viruell, 2021, p. 14). Para el caso, de interés son las actas de cabildo que tratan sobre fiestas dedicadas a san Clemente por los estragos que las tormentas ocasionaban en la ciudad.

Colocar a la naturaleza, en este caso las tempestades y plagas, como agentes históricos y como base de las prácticas humanas ha ocasionado que la historia ambiental sea tildada como efímera y anacrónica, así como de seguir tendencias de la historiografía posmoderna y presentista. No obstante, los seres humanos siempre han prestado atención a su relación con el medioambiente. Antes del posicionamiento antropocéntrico de la cultura, la naturaleza era indisoluble de esta última. Durante el siglo XVIII la naturaleza y la historia se comenzaron a distanciar en Europa. Por esas fechas también se establecieron las relaciones entre el tiempo y el espacio. Es a partir de esa época cuando las condiciones geográficas, biológicas y zoológicas se hicieron cada vez más accesibles. Por ejemplo, los ríos pudieron ser canalizados y fue posible la construcción de presas, sistemas de drenaje e irrigación, a la par que los mares seguían siendo explorados (Kosselleck, 2000, pp. 73-85).

Se trataba, pues, de un momento en el que en el mundo de las ideas y en el círculo de intelectuales de la época se desarrollaba la teoría de una oposición binaria de naturaleza y cultura centrada en los seres humanos y tomada de las ideas de Descartes sobre “mind and matter” (Senda, 1992, p. 130). Lo anterior marcó un comienzo de un cambio en las relaciones humano-naturaleza y en la forma en la que la sociedad y la ciencia concebían el mundo natural (Kosselleck, 2000, p. 73). No obstante, en el mundo novohispano se tematizó tanto el mundo de los hombres y su naturaleza sin distinción rígida entre ambos. De tal manera, que si se busca analizar el impacto que tenían las tormentas y brindar aportes a la historia del clima, el análisis de las fiestas en torno a san Clemente podría ser una forma de realizar acercamientos.

En Guadalajara, al llegar la temporada de lluvias se ponían en marcha actividades que modificaban las funciones metabólicas y que involucraban la apropiación de animales y el entrenamiento de estos, la compra de textiles especiales para las ropas de los involucrados, así como la preparación de comida y bebidas. De acuerdo con las actas de cabildo hubo celebraciones a san Clemente por lo menos desde 1624, pero en 1636 se reportó la magnitud de esta problemática medioambiental:

habiendo conocido con ciencia experimental cuan agravada y trabajosa se hallaba esta ciudad con las continuas tempestades y rayos, cuyos efectos manifiestamente se vieron en esta ciudad en casos desastrados y para aplacar la ira de nuestro señor determinamos fundar y elegir cofradía al glorioso San Clemente (Actas de Cabildo, v. II, p. 44).

Por otro lado, las plagas de hormigas azotaron Guadalajara durante los siglos XVI y XVII. A pesar de que se les combatió de diferentes formas, los primeros tapatíos fracasaron en la contención de estos insectos. Para 1605 la situación era intolerable, ya que las casas, árboles, plantas y legumbres estaban infestados, por lo que se decidió nombrar un santo por abogado, san Martín Obispo, a quien debían construirle una capilla (Tello, 1997). De acuerdo con Chávez Hayhoe (1991), el edificio nunca se levantó ni duró mucho el fervor, ya que para 1690 el santo había quedado en el olvido (p. 242).

Las chinches se apoderaron por un tiempo del convento de San Francisco. De acuerdo con Chávez Hayhoe (1991), este lugar estuvo infestado durante el siglo XVI y era común ver a los moradores sacando las camas y haciendo uso de lejía para combatir esa plaga casera (p. 247). De igual manera, hubo presencia de piojos y alacranes, aunque no hay noticia de que debido a estos se hubiera elegido algún patrono como fue el caso de san Martín Obispo. Con estos planteamientos se puede profundizar en la historia ambiental de Guadalajara y encontrar fenómenos de larga duración que expliquen cómo la conquista y el colonialismo impactaron en los asentamientos urbanos en el occidente de México.

Bibliografía

- Alimonda, H. (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina* (H. Alimonda, Ed.). Ciccus, CLACSO.
- Arregui de, D. L. (1947). "Descripción de la Nueva Galicia". *The Hispanic American Historical Review*, vol. 27, Issue 3. <https://doi.org/10.2307/2507931>
- Arrijoa Díaz Viruell, L. A. (2021). "Historia y clima en México: perspectivas y horizontes desde la historiografía". *Estudis d'història Agrària*, 33, 13-31. <https://doi.org/10.1344/eha.2021.33.13-31>
- Ávila, R. A. (2017). "Escatología y demonio en el discurso religioso de la Guadalajara decimonónica". *Secuencia*, núm 98, pp. 66-98. <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i98.1368>
- Calvo, T. (1989). *La Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII*. México: El Colegio de Jalisco.
- Certeau de, M. (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Chávez Hayhoe, A. (1991). *Guadalajara en siglo XVI. Tomo II*. México: Ayuntamiento de Guadalajara.
- Cook, N. D. (2005). *La conquista biológica. Las enfermedades en el Nuevo Mundo, 1492-1650*. España: Siglo XXI Editores.
- Cooper, F. (2005). *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*. USA: University of California Press.

- Corona Berkin, S., & Kaltmeier, O. (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales* (S. Corona Berkin & O. Kaltmeier, Eds.). Gedisa.
- Correal Avilán, N. (2017). “La plaza hispanoamericana, siglos XVI, XVII y XVIII”. *Revista Arquis*, 6(2), pp. 1-15.
- Dávila Garibi, I. (1961). *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara. Tomo II. Siglo XVII*. CVLTVRA.
- De Benavente Motolinía, T. (1536). *Historia de los Indios de la Nueva España* (M. Serna Arnaiz & B. Castany Prado, Eds.). Real Academia de la Lengua Española.
- De la Torre Curiel, J. R., & Fuentes Jaime, L. (2016). “Fundaciones religiosas en el siglo XVI: El clero regular”. En T. Calvo & A. Regalado Pinedo (Eds.), *Historia del Reino de la Nueva Galicia* (pp. 317-340). México: Universidad de Guadalajara.
- De León Meza, R. (2010). *El sistema productivo y comercial de la Nueva Galicia, siglos XVI y XVII*. México: El Colegio de México.
- Domínguez Compañy, F. (1997). Actas de Fundación de ciudades Hispanoamericanas”. *Revista de Historia de América*, 83, pp. 19-51.
- Durston, A. (1994). “Un régimen urbanístico en la América hispana colonial. El trazado en damero durante los siglos XVI Y XVII”. *Historia*, 28, pp. 59-115.
- Foster, G. (1962). *Cultura y conquista. La herencia española de América*. México: Universidad Veracruzana.
- Frolova, M. (2006). “Desde el concepto de paisaje a la Teoría de geosistema en la Geografía rusa: ¿hacia una aproximación geográfica global del medio ambiente?”. *Ería*, 70, pp. 225-235. <https://www.researchgate.net/publication/28163834>
- Gabbert, W. (2012). *The longue durée of Colonial Violence in Latin America* (vol. 37, Issue 3).
- Gómez Partida, C. (1982). *Guadalajara: sus viejos templos*. México: Ayuntamiento de Guadalajara.
- González de Molina, M., & Toledo, V. M. (2014). “The Social Metabolism. A Socio-Ecological Theory of Historical Change”. Springer, vol. 3, <http://link.springer.com/10.1007/978-3-319-06358-4>

- Guevara Flores, S. E. (2017). *La construcción sociocultural del cocoliztli en la epidemia de 1545 a 1548 en la Nueva España*. 205.
- Hernández Cordero, R. (1997). *Protocolos de Rodrigo Hernández Cordero, Escribano público 1585-1590, paleografía de Jorge Palomino y Cañedo*. México: Ediciones del Banco Industrial de Jalisco, Guadalajara.
- Hernández Soubervielle, J. A. (2012). “Sin un lugar para pernoctar en ‘la garganta de Tierra Adentro’. Los mesones en San Luis Potosí”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 33, pp. 151-190. <https://doi.org/10.24901/rehs.v33i132b.486>
- Hillerkuss, T. (1997). *Diccionario biográfico del Occidente novohispano. Siglo XVI*. México: Centro de Docencia Superior de la UAZ, Ediciones Cuéllar.
- Iguíniz, J. B. (1950). *Guadalajara a través de los tiempos. Relatos y descripciones de viajeros y escritores desde el siglo XVI hasta nuestros días* (J. B. Iguíniz, Ed.). México: Banco Refaccionario de Jalisco, S. A.
- Jiménez Pelayo, Á., Olveda, J., & Núñez Miranda, B. (1995). *El crecimiento urbano de Guadalajara*. México: El Colegio de Jalisco.
- Kosselleck, R. (2000). “Estratos do tempo: estudos sobre história”. *Contraponto*. www.contrapontoeditora.com.br
- Levaggi, A. (2001). “República de indios y república de españoles en los reinos de indias”. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 30(23), 262-263. <https://doi.org/10.4067/s0716-54552001002300009>
- Mejía Pavony, G. R. (2012). *La ciudad de los conquistadores, 1536-1604*. México: Ediciones Pontificia, Universidad Javeriana.
- Mendoza-Bohne, L. S. (2018). “Espacios en transformación: una historia de los arroyos urbanos como patrimonio natural de la Zona Metropolitana de Guadalajara, México”. *Agua y Territorio*, 12, pp. 13-24.
- Musset, A. (2001). *Las ciudades nómadas del Nuevo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Myllyntaus, T. (2000). “Environment in Explaining History: Restoring Humans as Part of Nature”. En T. Myllyntaus & M. Saikku (Eds.), *Encountering the Past in Nature, Essays in Environmental History* (pp. 141-160). Ohio University Press. <http://avaxhome.ws/blogs/ChrisRedfield>
- Navarrete, I. (1872). *Compendio de la historia de Jalisco*. Tip. de Isaac Banda.

- Osterhammelm Jürgen, & Jansen, J. (2019). *Colonialismo. Historia, formas, efectos*. México: Siglo XXI Editores.
- Patronato. (1549). *Establecimiento de la Audiencia: Guadalajara o Compostela*. Archivo de Indias.
- Poma de Ayala, F. G. (2013). *Nueva crónica y buen gobierno compuesto por don Phelipe Gvaman Poma de Aiala*. Siglo XXI Editores.
- Regalado Pinedo, A. (2016). Una conquista a sangre y fuego (1530-1536). In T. Clavo & A. Regalado Pinedo (Eds.), *Historia del Reino de la Nueva Galicia* (pp. 131-164). Universidad de Guadalajara.
- Salas Hernández, J. E. (2021). *Transformación del paisaje en la Nueva Galicia, siglos XVI-XVII*. Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental.
- Santoscoy, A. (1895). *Historia del Hospital Real de San Miguel, época colonial*. Imprenta del Diario de Jalisco.
- Schlögel, K. (2007). *En el espacio leemos el tiempo*. Siruela.
- Schott, D. (2004). *Urban environmental history: what lessons are there to be learnt?* <http://www.eseh.org/home.html>
- Senda, M. (1992). "Japan's Traditional View of Nature and Interpretation of Landscape". *History of Geographical Thought*, vol. 26, Issue 2.
- Subirats, E. (2019). *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. México: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de los Lagos.
- Tello, A. (1997). *Libro segundo de la Crónica Miscelánea, en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco en el nuevo reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*. México: Porrúa.
- Teresa, M., & Valdés, S. (2014). "Mesones y caminos novohispanos". *Diario de Campo*, 0(3), pp. 46-52.
- Villaseñor Bordes, R. (1959). *La Inquisición en la Nueva Galicia, siglo XVI*. Imprimatur.
- Villaseñor Villaseñor, I. (1998). *Los portales de Guadalajara*. Conexión Gráfica.
- Walter Palm, E. (1951). "Tenochtitlán y la ciudad ideal de Dürer". *Journal de La Société Des Américanistes*, 40, pp. 59-66.
- Zuno, J. G. (1973). *Retrato de Guadalajara*. México: Universidad de Guadalajara.

Los ritos funerarios en Guadalajara (1574-1650)

Ana Maritza Sánchez Plascencia

El estudio de cómo un grupo humano ha actuado ante la muerte invita a un análisis complejo que nos conduzca a su mentalidad e imaginario colectivo respecto a lo que creían que existía después de la vida y cómo lo representaron por medio de su rito funerario. La fuente principal para esta investigación serán testamentos que se encuentran resguardados en el Archivo Histórico de Jalisco y en el Archivo de la Arquidiócesis de Guadalajara. En estas últimas voluntades que se encuentran en dichos testamentos se pueden hallar los pormenores de cómo las personas se preparaban y *vivían* su muerte por medio de ritos funerarios.

Esta investigación comenzó con el acercamiento que, por azares laborales, tuve con testamentos realizados en la Nueva Galicia durante el siglo XVII. La riqueza de los testamentos como fuente documental me invitó a pensar en realizar un estudio que diera luces de las costumbres de las personas de ese tiempo. Sin embargo, al estar haciendo el proceso de sistematización comprendí y llegué a la conclusión de que los testamentos no solo se pueden restringir a describirse como instrumento legal, sino que tenían un objetivo inmaterial y que por su naturaleza y características respondían a necesidades espirituales y de fe de las personas que los hacían. Pero, sin duda, una de las más importantes fue que en estos están representadas las creencias de lo que existía después de la muerte y, por lo tanto, la preocupación por salvar su alma y en ocasiones la de sus familiares o “allegados”. La trascendencia que tenía para los novogalaicos la salvación del alma quedó plasmada en las cláusulas donde estipularon las carac-

terísticas que debería tener cada uno de procesos del rito funerario. Ahora cabe preguntarse de qué manera repercutieron en los novogalaicos durante los siglos XVI y XVII las creencias que la Iglesia católica difundía respecto a la muerte.

De la historia de las mentalidades al imaginario colectivo

Sin duda, la historia de las mentalidades influyó en la forma de hacer historia, y de manera directa e indirecta sigue repercutiendo en la forma de abordar las ciencias sociales. Por lo anterior es prudente darle mérito y traerla a colación por dos razones: por una parte, es dar cuenta de cómo en las ciencias sociales existe una constante búsqueda y construcción para acercarse al conocimiento; la segunda radica en que sus características teóricas son la base y lo más conveniente para estudiar la actitud que tuvieron los novogalaicos ante la muerte. Ya que fue a partir de la historia de las mentalidades que se ha estudiado dicho fenómeno de manera integral como se propone y como más adelante se explicará.

Se entenderán como mentalidades los sistemas culturales, de creencias, de valores y de utillaje intelectual dentro de los cuales se elaboraron (Le Goff, 1979, p. 60). Las influencias o antecedentes que ha tenido la historia de las mentalidades para obtener su propia personalidad ha sido de otras disciplinas, como la antropología social y la historia económica; de esta última por la invitación a estudiar la superestructura, es decir, la forma en que los hombres percibieron y vivieron las estructuras (Gruzinski, 1979, p. 25). La aportación de la antropología social a la historia de las mentalidades consistió en estudiar a los grupos sociales desde su realidad: completos, complejos y desde una conciencia de la existencia de una diversidad.

Así, la propuesta de la historia de las mentalidades fue explicar fenómenos a través de tres lentes:

1. Estudiar un fenómeno en un lapso lo suficientemente largo.
2. Buscar un vínculo entre el fenómeno y el grupo humano estudiado.
3. Ir al fondo del fenómeno por medio de los detalles, entendiendo el fondo como una totalidad, sin separar los elementos que comprenden la realidad humana, pensar dicha realidad bajo un microscopio, reintegrarla desde su conjunto, explicar el lugar que ocupa en relación con las otras

instancias y en un específico del grupo social (Alberro, 1979, p. 19). Es decir, de manera integral.

Así, la historia de las mentalidades se convirtió en la historia de los procesos largos, que explica la complejidad de los grupos humanos y que permitía la coexistencia de varias mentalidades en una misma época, con permanencias y resistencias (Le Goff, 1979, p. 59).

Sin embargo, desde las ciencias sociales se siguieron proponiendo lugares, metodologías y categorías que ampliarían la esfera del proceso del conocimiento. Émile Durkheim, desde la sociología, comenzó a atender categorías como “representaciones colectivas” (Burke, 1999, p. 208). Los historiadores conscientes de la necesidad de una estrecha convivencia con otras disciplinas pronto asimilaron e incorporaron las innovaciones de categorización, y desde la historia de las mentalidades comenzaron a estudiar los “imaginarios colectivos”, que definieron como todo aquello que nace y vive en la mente del ser humano y se traduce en una conducta, en elementos y manifestaciones aceptados por la colectividad (Villar, 2010, p. 17).

Con estas contribuciones, la *nueva* forma de hacer historia de las mentalidades, además de estudiar fenómenos durante procesos largos, toma en cuenta al sujeto y todo su entorno de forma integral, y su propuesta consiste en:

- a. Estudiar las actitudes colectivas más que las individuales. Además de prestar atención tanto a la gente común como a las élites educadas formalmente.
- b. Atender tanto las ideas conscientes o las teorías elaboradas como los supuestos implícitos o inconscientes: la percepción, las formas del “pensamiento cotidiano” o “razón práctica”.
- c. Considerar la “estructura” de las creencias además de su contenido; en otras palabras, las categorías, metáforas y símbolos, cómo piensa la gente, además de qué piensa (Burke, 1999, p. 207).

En la idea de analizar la colectividad se plantea tomar en cuenta factores como los conflictos de intereses personales, los paradigmas, contradicciones y códigos, estos últimos entendidos como el significado que tiene alguna situación para el sujeto de estudio. Así, los imaginarios colectivos se hacen evidentes

por medio de representaciones sociales que son construcciones mentales de los sujetos y que guardan estrecha relación con su contexto, su mundo (Villar, 2010, p.18).

Las creencias estudiadas a través del imaginario colectivo son presentadas y concebidas como una relación entre estas hasta convertirse en un sistema. Es necesario mencionar que las creencias son colectivas solo en el sentido de que son compartidas por los individuos y no están fuera de ellos (Burke, 1999, p. 216). Finalmente, es importante destacar el papel de las instituciones en la construcción del imaginario, en este caso la Iglesia, que tuvo la función y el interés de crear creencias para sus feligreses.

La muerte en la historia de las mentalidades

El estudio de las actitudes de los hombres ante la muerte ha sido un tema abordado desde la historia de las mentalidades desde tres enfoques:

1. La “muerte sufrida”. La muerte trabajada por los demógrafos desde una perspectiva “objetiva”.
2. La “muerte vivida”, es decir, el fenómeno de la muerte en la práctica cotidiana, como comportamiento cultural.
3. La dimensión ideológica de la muerte, esto es, discursos sobre la muerte elaborados por los médicos, los moralistas y sobre todo por la Iglesia (Gruzinski, 1979, p. 93).

Asimismo, ha sido trabajada desde dos metodologías: la cuantitativa y la cualitativa. La primera se caracterizó por utilizar series documentales que cubren un largo periodo de tiempo, y la cualitativa es la interpretación de esos datos cuantitativos. Entre los autores que han trabajado el fenómeno de la muerte están J. Huizinga, F. Lebrun y Michel Vovelle, los cuales se han caracterizado por tener una base metodológica cuantitativa y desde la disciplina de la demografía; algunos de ellos sin duda han ido un poco más allá y han interpretado los datos duros. Sin embargo, en función de esta investigación es menester detenerse en el trabajo que realizó Phillippe Ariés, en el cual, después de más de una década de investigación, hace una categorización sobre la muerte.

Conceptos de muerte: la muerte domada o la muerte domada católica

Phillipe Ariés (1999), en su extensa y exhaustiva investigación, proporciona una categorización y descripción de la muerte. En sus trabajos analiza detalladamente cómo el hombre percibió la muerte desde épocas remotas hasta el siglo XX. Para este trabajo solo me centraré en la tipología de la *muerte domada*, que, según Ariés, reúne las siguientes características:

- Las personas estaban conscientes de que su destino era morir y sin ninguna protesta se resignaban.
- La gente buscaba una muerte “normal” que avisara, lo cual sucedía por medio de desvanecimientos o calendarización. Por lo regular esperaban su muerte acostados, enfermos en cama; no podía ser un evento inesperado o sorpresivo o no planeado.
- No había una distinción entre lo natural y lo sobrenatural.
- En cuanto a su lecho mortuorio, tenía que ser algo sencillo, sin *vanidad*, sin hacer historias llenas de ego ni de heroicidad, sin buscar nada extraordinario en su vida. Morían como cualquiera, aceptando la muerte apaciblemente, dejando lo terrenal en orden. Elaboraban sus cuentas, a quiénes heredarían sus bienes. También solían dejar su vida espiritual en armonía, con su conciencia tranquila: pedían perdón por el mal que hubieran podido hacer a pesar suyo y perdonaban a quienes les habían hecho algún daño (Ariés, 1999, p. 22).
- La sepultura era anónima. Los muertos y vivos coexistían: los muertos habían dejado de causar miedo a los vivos y unos y otros comenzaron a cohabitar en los mismos lugares; esta convivencia tuvo origen en la fe que se tenía en la resurrección de los cuerpos y el culto a los antiguos mártires y sus tumbas. Así, el pueblo cristiano en Occidente, al inclinarse por la fe en la resurrección y por el culto a las tumbas de los mártires, acentuó la resignación que se vivía ante la muerte. Asimismo, para lograr el objetivo de la resurrección se debía cumplir con el requisito de una sepultura: “No resucitará aquel que esté sin sepultura”. El miedo a no resucitar se tradujo en el lenguaje cristiano a morir sin sepultura (Ariés, 2000, p. 35). Otro efecto fue que los mártires venerados en las iglesias atrajeron a los fieles para ser sepultados cerca de ellos, como explica Máximo Torino, autor del siglo V:

Nos cuidarán, a nosotros que vivimos con nuestros cuerpos, y nos tomarán a su cargo cuando los hayamos abandonado, aquí nos impiden caer en el pecado; allá nos protegen del horrible infierno. Por eso, nuestros antepasados buscaron asociar nuestros cuerpos a las osamentas de los mártires (Ariés, 2000, p. 30).

A este tipo de sepultura Ariés la llamo *Ad sanctos*.

- Cabe mencionar que la muerte fue un fenómeno colectivo.

Sin embargo de que Ariés ofrece una categorización hecha desde Europa, principalmente de Francia, sin duda existen coincidencias con lo que pasaba en la Nueva Galicia; pero para su mejor comprensión, en este texto se propone una categoría de tipo de muerte que tome en cuenta las propuestas teológicas de la Iglesia católica en América, como fue la teoría de los tres lugares y la religiosidad que se vivía en tierras novogalaicas, la cual será llamada *muerte domada católica*.

La teoría de los tres lugares

Una de las creencias más importantes entre la feligresía católica novogalaica del siglo XVII fue la existencia del purgatorio. Autores como Von Wobeser (2011), siguiendo la obra de Le Goff (1981), adjudican sus antecedentes desde la Biblia en el libro segundo de los Macabeos, que relata que sus combatientes judíos habían cometido el pecado de pagar tributo a un culto de unos “idolillos”, murieron en una batalla y entonces Judas Macabeo ordenó a los soldados sobrevivientes rogar y hacer sacrificio expiatorio por ellos para que quedaran libres del pecado. Sin embargo de no tener nada que ver con la muerte, sí da pauta de la existencia de la oportunidad de pagar por las culpas. Este pasaje bíblico fue el motivo para que, en el Medievo, cristianos hicieran sufragios por las almas de los difuntos; asimismo, reforzó la idea de que se podía influir en la suerte de las almas que no habían logrado llegar al cielo de manera directa (Von Wobeser, 1977, p. 177). Aunado a lo anterior, en los monasterios se propagaba la idea de la existencia de un fuego purificador que tendría el propósito de limpiar los pecados.

Así, con la idea de que se podía ayudar a las almas de los difuntos y la existencia de un fuego purificador, en el siglo XIII, con el Segundo Concilio de Lyon (1274), santo Tomás, quien fue convocado por el papa, opinó:

Sucede con frecuencia que los justos mueren antes de haber hecho la suficiente penitencia y no por ello debe serles negada la vida eterna que merecen. Pero sus faltas no pueden quedar impunes, porque el orden natural no puede perder sus derechos, por lo tanto, es necesario que antes de alcanzar el premio de la vida eterna sufran alguna pena temporal (Von Wobeser, 2010, pp. 177-178).

Por su parte, Buenaventura argumentó:

De igual manera que la suma bondad no consiente que el bien quede sin recompensa, tampoco se debe consentir que el mal quede sin castigo. Ahora bien, puesto que ocurre morir a veces hombres justos sin haber hecho la penitencia cumplida en esta vida y no cabe que queden sin recompensa sus méritos por la vida eterna y a la vez sin castigo la perniciosa influencia de la culpa, es necesario, para que no se perturbe la belleza del orden universal, que alguna vez sean aquellos premiados y necesario así mismo que por algún tiempo sean castigados, según las exigencias y el relato de sus culpas (Von Wobeser, 2010, p. 178).

Sin embargo, la Iglesia dio el primer pronunciamiento oficial sobre la existencia del purgatorio en el Concilio de Lyon, el 6 de marzo de 1245, por medio del delegado de la Sede Apostólica entre los griegos:

Las almas de aquellos que mueren, recibida la penitencia, pero sin cumplirla; o sin pecado mortal, pero sí veniales y menudos, son purificados después de la muerte y pueden ser ayudados por los sufragios de la Iglesia; puesto que dicen que el lugar de esta purgación no les ha sido indicado por sus doctores con nombre cierto y propio, nosotros que, de acuerdo con las tradiciones y autoridades de los santos padres lo llamamos purgatorio, queremos que en adelante se llame con este nombre también entre ellos [los griegos]. Porque con aquel fuego transitorio se purgan ciertamente los pecados no criminales o capitales,

que no hubiesen antes sido perdonados por la penitencia, sino los pequeños y menudos, que aun después de muerte pesan, si fueron perdonados en vida (Von Wobeser, 2010, p. 178).

Para Le Goff (1981), el dominico Alberto Magno *vulgarizó* el concepto de purgatorio al atribuirle la particularidad de ser la *esperanza* de salvación. Por su parte, la Iglesia comenzó a ofrecer *sufragios*, es decir, acciones o actos que permitieran a los feligreses pecadores restar días en el purgatorio, que en un primer momento fue la oración, el ayuno, limosnas (donaciones) y el sacramento de la misa.

Sin embargo, no fue hasta el siglo XVI cuando la existencia del purgatorio fue aceptada de una manera generalizada por los católicos. En la Sesión XXV del Concilio de Trento se tomaron tres acuerdos de fundamental importancia: el purgatorio existe; las almas que allí se encuentran pueden ser ayudadas por los sufragios, particularmente mediante la celebración de misas; y la doctrina sobre el purgatorio debe ser creída, mantenida, enseñada en todas partes y predicada por los fieles de Cristo (Von Wobeser, 2010, p. 179). En la Nueva Galicia se puede observar la creencia de la existencia del purgatorio en los testamentos de finales del siglo XVI.

El testamento

El testamento del siglo XVI se define no solo como la “voluntad ordenada en que uno establece su heredero o reparte lo suyo en aquella manera en que se quiera que quede lo suyo después de la muerte” (Ots, 1968, p. 61), sino que era considerado como una herramienta para el descargo de conciencia y la salvación del alma.

Los testamentos, al ser un instrumento y un acto solemne en el que se decidía el destino final de personas, no cualquiera podía realizarlos: existían lineamientos, los cuales guardaban estrecha relación con la capacidad jurídica que tuviera el posible testador. No podían testar:

- Los varones menores de 14 años.
- Las mujeres con menos de 12 años.
- Los desmemoriados (las Partidas incluyen a los locos o mentecatos).

- El *desgastador* o pródigo.
- Los mudos o sordos que no pudieran escribir.
- Religiosos profesos.
- Los condenados a muerte o deportación.
- Los hijos que estuvieran bajo potestad (Ots, 1968, p. 61).

La Guadalajara de los siglos XVI y XVII

La extensión de Guadalajara abarcaba unas cuantas manzanas: sus calles eran anchas y derechas, todas a nivel; corrían 11 de norte a sur, y 10 de oriente a poniente (Jiménez; Olveda; Núñez, 1995, p. 37). Por el norte, el límite era el convento de los dominicos y su capilla de San Gonzalo; por el sur, el convento de San Francisco; al oriente, el río de San Juan de Dios, y al poniente, el convento de Nuestra Señora de la Merced y la Compañía de Jesús (Jiménez; Olveda; Núñez, 1995, pp. 31 y 50). A principios del siglo XVII, Guadalajara tenía entre 160 y 173 vecindades, que equivalía aproximadamente a 500 españoles y un número igual de castas, es decir, alrededor de 1,000-1,200 no indígenas; además habría que añadir a otros 1,200 indígenas que se avecindaron en los pueblos colindantes con Guadalajara, lo que da un total de 2,500 habitantes (Calvo, 1989, p. 20).

Asimismo, para ese momento Guadalajara ya era un punto estratégico económico de la Nueva Galicia: se había convertido en un centro donde se intercambiaban productos agrícolas y ganaderos de las haciendas y centros mineros que se encontraban a sus alrededores. Además de que se distribuían los productos locales se compraban y vendían mercancías provenientes de la Nueva España, España y Asia. Lo anterior significó que los novogalaicos, con sus debidas reservas, contaran con un patrimonio, el cual les permitiría solventar sus necesidades espirituales y por lo tanto el rito funerario necesario que les permitiera salvar su alma de las penas del purgatorio.

Asimismo, desde 1560 Guadalajara concentró el poder religioso siendo la sede del obispado. Aparte de tener un clero secular, albergó órdenes religiosas que gozaban de gran simpatía por parte de los neogallegos, lo cual se reflejaba en el número e importancia de sus parroquias y claustros. Para los albores del siglo XVII, Guadalajara ya tenía dos conventos para varones, el de San Francisco y

el de San Agustín. El primero era el más antiguo, fundado desde el siglo XVI, y con mayor población, como lo reveló en un informe el visitador Antonio de Ciudad Real en 1586. En cuanto al convento de San Agustín, se fundó en 1573, cuando el obispo de Guadalajara, Francisco Gómez de Mendiola Solórzano, logró limar las asperezas que habían existido entre su antecesor y dicha orden. Impulsando la llegada de más grupos religiosos, en la Cuaresma del año de 1586 el obispo en turno, Domingo de Alzola, solicitó el apoyo de la Compañía de Jesús (Dávila, 1957, p. 578) para que se hiciera cargo de la formación de los clérigos. El colegio fue posible gracias a una donación de 10,000, y en abril de 1591 el rector de la Compañía aceptó llevar a cabo dicha tarea.

En cuanto a los conventos para mujeres, el 18 de junio de 1588 el obispo fray Domingo de Alzola solicitó la fundación de un convento para mujeres, a lo cual la Corona accedió y meses más tarde expidió la autorización. De tal manera, a principios del siglo XVII ya estaba fundado el convento de Santa María de Gracia, con religiosas de la Orden de Santo Domingo de la ciudad de Puebla de los Ángeles, y administrado por el obispo. Sin embargo, a causa de las demasiadas ocupaciones del prelado, este solicitó que la orden de los dominicos se hiciera cargo de la nueva institución, bajo la premisa de que si aceptaban él les otorgaría licencia para que instalaran su convento en Guadalajara. Esto sucedería con el obispo Alonso de la Mota y Escobar, quien en 1603 permitió a los dominicos fundar su convento, con la condición de que se hicieran cargo de administrar los bienes del convento de monjas y de traer la autorización y licencia del papa. Siete años después, en 1610, quedaba autorizada su fundación.

La llegada de los religiosos no cesaba: los juaninos fueron los siguientes en llegar. Obtuvieron la licencia necesaria del obispo en 1606, y los aceptaron con la condición de hacerse cargo del hospital de la Santa Veracruz. Fue de esta manera como en la primera década del siglo XVII ya estaban establecidos en Guadalajara los franciscanos, agustinos, dominicos y jesuitas. Posteriormente, gracias a apoyos económicos que proporcionó el obispo, se estableció la Orden de la Merced. El establecimiento de las órdenes religiosas implicó que los habitantes de Guadalajara tuvieran la infraestructura necesaria para salvar su alma del purgatorio, es decir, un lugar donde sepultarse, así como el personal

que oficiaría las misas, los acompañaría y fungiría hasta como intercesores en su rito funerario.

Sin embargo, dentro de la iglesia novogalaica, así como en toda América, se comenzaba a gestar una fuerte competencia entre el clero regular y el clero secular. Estaban en disputa la feligresía, la potestad de templos, parroquias y hasta los curatos más pequeños, pero con ello también estaban en juego la difusión de devociones.

Asimismo, Guadalajara era la sede del poder civil porque estaba instalada en el Cabildo y la Real Audiencia; esta última entre sus tareas tenía la de administrar los Bienes de Difuntos, y se encargaría de llevar a cabo las últimas voluntades de los novogalaicos. Con lo anterior, a nivel civil se encontraba la institución encargada de que se realizaran las últimas voluntades de los testamentos, por lo tanto, el rito funerario.

Así, Guadalajara tenía una infraestructura económica, religiosa, política, pero también tenía una *supraterrenal*. Es decir, un imaginario colectivo permeado de religiosidad: las situaciones “normales” o terrenales eran relacionadas con la divinidad, como los fenómenos naturales, que fueron considerados castigos divinos y fueron ocasión para que surgieran devociones, porque los novogalaicos buscaban protegerse. El 6 de agosto de 1605, una plaga de hormigas azotó a los habitantes de Guadalajara (Dávila, 1961, p. 123); el obispo Alonso de la Mota y Escobar tomó la decisión de asignar un patrón que protegiera contra dicho mal, san Martín Obispo, al cual se le prometió guardar su fiesta el día 11 de noviembre. Sin embargo, este patronazgo tuvo una corta vida, hasta 1630 (Mota Padilla de la, 1973, p. 263).

Para los novogalaicos¹ las tragedias naturales no terminaban. Seis años después, en 1611, en Guadalajara hubo una serie de temblores: el Jueves y Viernes Santo, el 26 y el 31 de agosto; y por si los movimientos telúricos no hubieran sido suficientes, hubo un eclipse solar casi total, lo que alteró los ánimos de los habitantes de Guadalajara, a lo cual se sumó una erupción del volcán de Colima. En busca de ayuda y protección, los neogallegos comenzaron a hacer circular rumores de milagros y presagios, como el del lienzo de san Nicolás Tolentino,

¹ Se utilizarán indistintamente los términos neogallego, tapatío y novogalaico.

que se veneraba en el convento de San Agustín y antes había sido de una mujer indígena que vivía en el pueblo de Mexicaltzingo; se decía que en la casa de esta persona el lienzo se había descolgado del clavo del que pendía como si una mano lo sacase. La mujer, asombrada, salió de su casa, en la cual habría perecido si el santo no la hubiera favorecido de ese modo (Mota Padilla de la, 1973, p. 271).

En Guadalajara, durante cada verano caían fuertes tormentas acompañadas con abundantes y sonoros rayos. Ante “más castigos divinos, remedios celestiales”: los vecinos tomaron la decisión de buscar un santo protector. Como en ocasiones anteriores, en tiempo de lluvias los habitantes de Guadalajara ya se habían encomendado a san Clemente Papa, que hasta cierto punto era considerado como patrón, pues se acordó a partir de 1638 que el 30 de abril fuera nombrado protector contra tempestades y rayos (Mota Padilla de la, 1973, p. 352). La capilla en honor a san Clemente Papa tuvo su comienzo hacia el año de 1595, en un altar en su nombre que estaba dentro de la capilla de Nuestra Señora de la Purísima Concepción, en el interior del aposento que en algún momento ocuparon los Carmelitas Descalzos. Sin embargo, en 1610, cuando los Carmelitas abandonaron Guadalajara, se dio en custodia dicha capilla a los religiosos de Santo Domingo. Años más tarde, con la intención de reforzar la devoción, el 17 de junio de 1624 el clero novogalaico recibiría una reliquia de san Clemente Papa (Mota Padilla de la, 1973, p. 296), la cual estaba guarnecida de plata. Sin embargo, la reliquia no quedó por mucho tiempo al cuidado del clero regular y pasó a resguardo de la catedral, donde recibió culto por varias décadas.

La religiosidad de los novogalaicos estuvo presente en otros aspectos, como lo fue en sus accesorios de indumentaria. Es así que podemos encontrar en las enumeraciones de sus pertenencias relicarios, cruces de oro, rosarios de ágatas de Michoacán y de azófar; *agnus deis*, cintos de soledad, algunas imágenes de nuestro señor Cristo, así como imágenes de la Limpia Concepción y de san Nicolás, de la Anunciación de Nuestra Señora, de san Antonio de Padua y crucifijos (Sánchez, 2011, p. 43). Así, la religiosidad de los novogalaicos y su fuerte inclinación a creer en que todos los fenómenos tenían una causa sobrenatural ayudó a que permearan ideas como la existencia del purgatorio.

Los ritos funerarios en Guadalajara

Una de las principales promesas del catolicismo era la vida después de la muerte. El cuerpo se dejaba y se pasaba de lo terrenal a lo celestial. De allí que los tapatíos pusieron gran empeño en cumplir y seguir los preceptos que la Iglesia propuso para poder abandonar los despojos terrenales y obtener una vida después de la muerte sin sufrimiento.

La preparación de una buena muerte comenzaba con la misma forma de morir, la cual tenía que ser natural, es decir, por enfermedad o por vejez; una muerte que avisaba, o lo que Ariés llamó una *muerte domada*, esa que se hacía presente por medio de achaques que producía la enfermedad que aquejaba a los moribundos, o por la edad. Este lapso de tiempo de agonía era importante porque les permitía, por lo regular, dictar su testamento y con ello preparar su rito funerario, preparar su muerte y preparar su vida después de la muerte.

Cuando alguien estaba a punto de fallecer se daba a conocer a todo el vecindario; en la iglesia se comenzaban a tañer las campanas anunciando el próximo deceso; el sacerdote salía de la parroquia y se dirigía a donde se encontraba el moribundo para emprender su labor de salvación. El enfermo estaba esperando recibir el santo viático. Este rito comenzaba con una procesión en la que el Santísimo Sacramento era sacado de la parroquia y trasladado al lugar donde se encontraba el moribundo. El primer paso del cortejo fúnebre tenía lugar cuando el religioso llegaba a donde se encontraba el agonizante y le ministraba el sacramento de la confesión, que tenía el propósito de que quedara libre de todos los pecados cometidos que le impidieran su rescate de ellos; también lo liberaba de malas costumbres que hubiera tenido en vida y, finalmente, cumplía con el requisito para poder acceder al siguiente sacramento: la eucaristía.

Para el enfermo, la eucaristía significaba la continuidad de la liberación del alma; la comunión era para el moribundo, y para el sacerdote, el cumplimiento de un deber moral religioso. Para el primero era el cumplimiento del ritual religioso que lo ayudaría a redimir el alma, y para el segundo era el cumplimiento de la obligación de ministrar el sacramento que protegería el alma del enfermo como las leyes lo disponían:

Todo fiel cristiano al tiempo de su finamiento sea tenido de confesar devotamente sus pecados y recibir comunión del sacramento santo de la eucaristía, según lo dispone la santa madre iglesia y el que no e finare sin confesión ni comunión pudiéndole hacer, que pierda la mitad de sus bienes y sean para nuestra cámara (García, 1996, p. 79).

El siguiente paso sería la extremaunción, que serviría para rescatar el alma del agonizante de todo peligro provocado por las asechanzas del demonio, quien haría todo lo posible por quedarse con el alma del enfermo.

Para una buena muerte, como se mencionó anteriormente, las manifestaciones de enfermedad tenían que ser en una cama, la cual podía pertenecer al moribundo, estar en casa de un pariente, en la de un conocido o en algún hospital; para los novogalaicos era el de la Santa Veracruz o el de San Juan de Dios. Era en su aposento, en su cama, el lugar que al final de su vida se convertiría en su lecho de muerte, donde comenzaba la travesía para salvar su alma. En torno a la cama del moribundo se reunían tres personalidades que harían lo posible por salvar su alma: el ya mencionado sacerdote, el escribano y el médico. Este último en ocasiones era un simple barbero que se encargaba en la medida de lo posible, y de manera sumamente rudimentaria para la medicina, de “aliviar” el cuerpo, como el de Catalina López, que después de habérsele aplicado una sangría para curar un mal que padecía quedó en calidad de moribunda. Al sentirse a punto de morir, mandó llamar al escribano para dictar su testamento y así descargar su conciencia y no dejar pendientes materiales, deudas, situaciones sin aclarar o algo inconcluso que entorpeciera su salvación.

Antes de continuar con el proceso de las últimas voluntades, es necesario detenerse para explicar que la muerte de los tapatíos cumplía con las características de la muerte domada: se hacía pública, se comunicaba a todo el vecindario; por otro lado, cumplía con que se llevaba a cabo en la cama, pero se convertía en muerte domada católica cuando era necesaria la asistencia espiritual de los sacramentos para salvar el alma del agonizante.

En la etapa de agonía también se vivía otro momento: el del *juicio*. Ahí el enfermo se encontraba en grave peligro porque podía ser mal aconsejado y acechado por el demonio: se creía que este haría todo lo posible para que la persona

que estaba a punto de morir no diera los pasos necesarios para su salvación. Era una lucha en la que el agonizante se encontraba en el centro, en su cama, y junto a él, por un lado, las fuerzas, las entidades malignas representadas por el mismo demonio y sus segundos, incitando al enfermo a engrosar sus filas; por el otro lado se encontraba el representante de Dios, el sacerdote o religioso, que se encargaría prácticamente de pelear contra los ángeles infernales, suministrando al enfermo lo necesario y guiándolo a seguir los pasos para la salvación.

La concepción de cuando el bien y el mal se disputaban el alma se puede ver plasmada en manifestaciones artísticas (MUNAL, anónimo, siglo XVII) y en obras religiosas de la época:

Grandes son, fieles, las asechanzas del demonio en la hora de la muerte, quando ve como se le acaba el tiempo que perseguía el alma y quando ya mira cercana a la eterna felicidad: entonces es quando asiesta toda la artillería de sus sugestiones: Pero buen ánimo no ai que perder el aliento, que entonces Miguel como protector de la iglesia y de los católicos sale a la defensa: él es quien alienta, ampara y recibe las almas en el trance de la muerte y teniendo este gran príncipe a favor nuestro no ai que temer todas las astucias de lucifer (García, 1996, p. 72).

El moribundo en el proceso por salvar su alma dictaba su testamento, vital herramienta que ayudaba a la salvación de su alma por si “Dios fuere servido de llevarlo de esta presente vida”. El testador, al comienzo de sus últimas voluntades, con el fin de evitar entorpecimiento para su salvación, se retractaba de cualquier conducta, cláusula o acción que estuviera fuera de los preceptos religiosos, enunciando que “si por persuasión del demonio contra esto dijere lo revoco y anulo”.

Para los habitantes de Guadalajara, la muerte estuvo vinculada con la salvación del alma; en sí, no temían a la muerte, no se preocupaban por ella, no se aferraban a la vida de cualquier manera; consideraban la muerte como algo “natural a toda criatura viviente” y la aguardaban de una manera tranquila.

Analizando las disposiciones que los novogalaicos realizaron en sus últimas voluntades, los testamentos estaban divididos en tres partes: la cabeza, el cuerpo y el pie. En la primera parte hacían mención de su nombre, quiénes eran sus pa-

dres, cónyuge e hijos, su origen, vecindad y en muy pocas veces su oficio; pero también manifestaban un escudo que daba protección a su ánima, la *protesta de fe*, que era una afirmación de que profesaban la religión católica, la que guiaría a la salvación del alma “creyendo como firmemente creo en el misterio de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas y un solo Dios verdadero y todo lo demás que tiene, cree y confiesa la santa madre iglesia romana debajo de cuya fe y creencia he vivido y protesto vivir y morir”, locución que estuvo presente en los testamentos que fueron consultados.

Asimismo, en esta parte del testamento se hacían presentes los intercesores, que tenían un papel importante para la salvación del alma de las penas del purgatorio. Eran intercesores supraterráneos llamados por Michel Vovelle *intercesores celestiales*, que eran miembros que servían de intermediarios entre el hombre y Dios para obtener la salvación del alma (Zárate, 2000, p. 145). Eran “personajes más cercanos a los hombres que la divinidad, pues eran concededores de las miserias humanas y, por ello, excelentes intercesores para lograr el perdón de Dios. En esencia, el santo que respondía a un modelo de conducta que personalizaba la fe y eximía, en parte, de su naturaleza abstracta” (Zárate, 2000, p. 24).

Aquellos que las personas no veían pero que por los hechos ejemplares y sus cualidades divinas (según los preceptos católicos) los hacían acreedores a estar cerca de Dios: los santos. Su cercanía con Dios los hizo aptos para que pudieran rogar y abogar por los humanos, es decir, eran esencias vinculadas al ejercicio de la fe hacia Dios, y esto los colmó de poder y los facultaba para persuadir por la salvación del alma. Además de que estaban ligados al culto divino y con la adoración a Dios.

Al revisar las últimas voluntades de los novogalaicos se encontraron tres tipos de intercesores supraterráneos. El primero es la figura maternal y amorosa, la Virgen María, la madre de Dios. Era nombrada “siempre Virgen María nuestra y madre de Dios”, “serenísima reina de los Ángeles”, “nuestra señora Virgen María”, “madre de Dios y señora mía”, “Sacratísima siempre Virgen nuestra madre y de nuestro redentor” y “bendita madre”.

Se tenía la idea de que la figura materna de la Virgen escapaba y no era partícipe de la cólera divina y que no pedía otra cosa sino doblegar la justicia

rigurosa de su hijo (Delemau, 2005, p. 220). Además, hasta ese momento se refieren a la Virgen con características o cualidades externas a ella como “reina de los Ángeles” y “madre de Dios”, así como con sus particularidades propias como “nuestra señora” y “señora mía”, entre las que destaca la cualidad de su virginidad, y lo más importante para quienes pedían su intervención, ser madre, la protectora de sus hijos.

Hasta aquí se puede observar que la devoción mariana apareció con la exaltación de sus atributos de madre y virgen, pero sobre todo como abogada e intercesora; fue la parte amable y amorosa.

Hubo otros dos intercesores: uno ayudaba en la labor de “favorecer amparar y defender en las asechanzas del demonio y me liberen y aparten de aquellos que me apartan del servicio de mi Dios y redentor Jesucristo y todo aquello que yo hiciere y dijera siempre sea debajo encaminado al servicio de mi Dios y redentor Jesucristo”.² Los “santos y santas de la corte del cielo” o “todos los santos y santos del cielo”. Sin embargo, hubo algunos que nombraron de manera particular a algún santo, como san Juan Bautista, Juan Evangelista, Antonio de Padua, el ángel de la guarda, san Miguel, a los ángeles, el apóstol san Pedro, el apóstol san Pablo, Santiago el Menor, san José, san Joaquín, santa Ana, san Nicolás Obispo, san Pedro Mártir, san Vicente Ferrer, san Vicente Mártir, san Ignacio Confesor, santa Lucía Virgen y Mártir, santa Gertrudis Virgen, santa Teresa de Jesús, santa Bárbara, santa Catalina Virgen y Mártir, Catalina de Sena o Siena.

Cabe mencionar que estaban surgiendo nuevas devociones, como la de las ánimas del purgatorio, que si bien no contaban con la categoría de santos, por el solo hecho de haber muerto y haber pasado por las penas del purgatorio eran considerados “inocentes” y como tales considerados intercesores. Tal es el caso de Francisco Bufreo Camarena, quien pide que sus dos hijos muertos en edad de inocencia de uno a cinco años intercedan por su alma (Archivo Histórico de Jalisco, AHJ, *Escribanos y Notarios*, protocolo de Andrés Venegas, t. II, testamento de Francisco Bufreo Camarena, 1619/enero/29, ff. 67-71). Esta innovación devocional es la representación de un imaginario colectivo que existía entre los habitantes de la Nueva Galicia. Los novogalaicos tenían muy presente la idea de

² En algunos testamentos se expresaban de esta manera al invocar a los santos.

la existencia del purgatorio después de la muerte, una idea que estaba presente en todo el grupo social, y la aceptaban y representaban en sus testamentos.

Al pasar las décadas fueron invocados otros santos, como san Cristóbal, santo Domingo, san Sebastián, san Roque, san Clemente, san Jerónimo, María Magdalena en la representación de pecadora arrepentida, san Jorge, san Bernardo y santa Inés. Además de intercesores, pedían ayuda para que “alumbren su entendimiento” (AHJ, *Escribanos y Notarios*, protocolo de Diego Pérez de Rivera, t. II, testamento de Juan Alonso Atienzo, 1640/junio/24, ff. 149-150v). Al momento de realizar su testamento, algunos pedían como intercesores a los santos de su nombre (AHJ, *Escribanos y Notarios*, protocolo de Diego Pérez de Rivera, testamento de Antonio de Pasos, 1643/febrero/02, ff. 60-63v. *Escribanos y Notarios*, protocolo de Diego Pérez de Rivera, t. I, testamento de Jerónimo Viera Rodríguez, 1643/abril/25, ff. 1169-122v. *Escribanos y Notarios*, protocolo de Diego Pérez de Rivera, t. I, testamento de Catalina de Guijarro, 1643/abril/10, ff. 110v-113v). O el caso de Diego de Híjar, que se encomendó a san Juan de Dios por estar enfermo en el lugar de ese nombre (*Escribanos y Notarios*, protocolo de Diego Pérez de Rivera, t. III, testamento de Diego de Híjar, 1646/agosto/20, ff 84v-85v). Al final del periodo de estudio se había consolidado tanto para hombres como para mujeres pedir ayuda como intercesores supraterrrenales con tres características a los santos de forma general, al apóstol san Pedro y a san Pablo.

El tercer intermediario más bien puede ser considerado como una encomendación o un encargo: le piden a Jesucristo, el hijo de Dios, que salve su alma por haber sufrido la “pasión” en la cruz y haber derramado su sangre por el perdón de los pecados y culpa que impedirían la salvación del alma. A partir de 1613 es cuando se comienza a recurrir a la “encomendación institucionalizada”, que estará presente a lo largo del periodo de estudio: “Encomiendo mi ánima (o alma) a Dios nuestro señor que la crio y redimió por su preciosa sangre y el cuerpo a la tierra de donde fue formado”. Esta encomendación guarda estrecha relación con la devoción que se difundió por medio del Concilio de Trento y que llegó por medio del Concilio Provincial Mexicano de 1585:

Para que constantemente se conserve en la Memoria de todos los fieles la pasión de Nuestro Señor y Redentor Jesucristo (sin quitar de ningún modo por esta causa otras devociones y loables costumbres del pueblo), dispone y manda este sínodo, que todos los días a las tres de la tarde se toque a este efecto la campana por tres golpes interpolados en todas las iglesias catedrales y parroquiales; y exhorta fervorosamente en el señor a todos los fieles que, al oír esta señal, conforme a la devoción de cada uno rece algunas oraciones en memoria de la pasión del señor y cada vez que así lo hicieren ganarán cuarenta días de indulgencias (Ots, 1968, p. 334).

Sin duda, la Pasión de Cristo fue otro precepto difundido que se impregnó fuertemente en el imaginario colectivo neogallego y que se representó en la encomendaciones que se realizaban en los testamentos. Asimismo, el repaso de la solicitud de intercesores da fe de la preocupación que tuvieron los novogalaicos por salvar su alma del purgatorio: buscaban a la corte celestial, que tenía los atributos para ofrecerles su ayuda, a los santos en general, a las encomendaciones institucionales, así como a los santos de su devoción. Era necesario hacer uso de todas las herramientas para salvarse de las penas del purgatorio.

Siguiendo con los pasos del rito funerario, en cuanto moría la persona, el vecindario pronto se daba por enterado porque se hacía público por medio del tañido de las campanas, que comenzaba desde la agonía; el número de las campanadas y la forma de tocarlas dependía del estrato social, del sexo y la edad. Después del redoble de las campanas que avisaba el fallecimiento, si el enfermo había muerto en su casa, se le exponía en la misma habitación donde había acaecido el deceso o en el portal de su vivienda (García, 1996, p. 149).

En la segunda parte del testamento, llamada el cuerpo, es donde se exponen de manera detallada las últimas voluntades del testador respecto al rito funerario. En el lugar donde se exponía el cuerpo recién fallecido se llevaba a cabo una vigilia o lo que hoy conocemos como un velorio, al cual asistían los vecinos, conocidos y familiares, quienes rezaban mientras el difunto era amortajado. El rito guardaba relación en algunos casos con la condición o cargo que tenían en vida, como el caso del clérigo presbítero domiciliario Rodrigo de Carbajal, que solicitó que “su cuerpo sea enterrado con vestiduras sacerdotales como es

costumbre” (AAG, Archivo de la Arquidiócesis de Guadalajara, testamento de Rodrigo de Carbajal, 1631/octubre/14, f. 2v).

Sin embargo, hubo quienes vieron en la mortaja un aspecto redentor y espiritual y buscaron la salvación en una mortaja sin lujos, optando por la humildad, la cual daría protección y auxilio. Esa mortaja fue la de la Orden de San Francisco, orden que por un lado tenía un fuerte arraigo en la sociedad tapatía, y por el otro simbolizaba la pobreza y humildad; y por supuesto, las numerosas indulgencias adjudicadas a su santo patrono. El poder del sudario franciscano radicó principalmente en las indulgencias que el papa Nicolás IV le concedió, que fueron 8100 días de perdón cada vez que se besase con devoción el sayal franciscano y la remisión de la cuarta parte de los pecados al ser enterrados con dicho hábito. Asimismo, León X, aparte de confirmar estos beneficios, le añadió el de que con el solo hecho de pedirlo podían tenerlo puesto encima de la cama en el momento de morir; Clemente VII extendió la remisión a la tercera parte de los pecados (García, 1996, p. 162).

Además de su fuerza de absolución y contrario a su cualidad de sencillez, el hábito de la Orden de San Francisco comenzó adquirir renombre y reputación hasta convertirse en un rasgo más de prestigio social al momento de ser enterrado, lo cual se reflejó en su costo, que oscilaba entre los seis (AAG, testamento de Rodrigo de Carbajal, 1631/octubre/14, f. 2v) y los 12 pesos (AAG, testamento de Ana Rodríguez, 1624/marzo/26, f. 8. AAG, testamento de Cristóbal de Sandoval de Oviedo, 1624/febrero/12). En algunas ocasiones lo pedían acompañado con otros accesorios, como la túnica de la Santa Veracruz y el cordón de la tercera orden. También lo pedían “de limosna en el convento del Santo Francisco un hábito viejo dando otro nuevo en su lugar” (AHJ, *Escribanos y Notarios*, protocolo de Andrés Venegas, t. II, testamento de Juan Michel Ordóñez, 1621/junio/21, f. 263). Hubo quien también solicitó de mortaja el hábito de Nuestra Señora de la Merced. Sin embargo, en el decenio de 1640-1650 la práctica de hacerse enterrar con algún hábito prácticamente desapareció.

Una vez amortajado el cuerpo seguía el traslado. Si el lugar de muerte había sido en su casa, sería transportado al sitio que había elegido como última morada, es decir, a su sepultura. El traslado se hacía de manera solemne y pública, buscando que el cuerpo fuera bien acompañado, lo cual significó que el cuerpo

fuera escoltado por personas y elementos que ayudaran al difunto a la salvación de su alma.

Los ritos fúnebres estuvieron compuestos y caracterizados por integrantes que evidenciaban la religiosidad y la preocupación de salvar su alma de las penas del purgatorio, entre los cuales se encontraban tanto personas como objetos que servían como intercesores; por ejemplo, el “cura de la parroquia”, “la santa cruz”, también llamada “la santa cruz de la catedral” o “la cruz alta”, el sacristán, la cera, también nombrada como “velas encendidas”, “hachas encendidas” o “candelas”, las cofradías y acompañantes, que podían ser personas laicas o religiosas que acompañaban al occiso.

Así, el cortejo fúnebre salía de la casa del recién fallecido. La escena se dibujaba de la siguiente manera: el cuerpo sin vida era asistido por la cruz que iba delante de él, mientras se elevaban velas encendidas. La cruz iba seguida por el cura de la catedral y el sacristán; detrás venían los acompañantes, los cuales debían ser especiales, ya que tendrían la función de intercesores que ayudarían a la salvación del alma; por esa razón los novogalaicos buscaron quien cumpliera con dicha calidad; el clero secular y el clero regular; atrás les seguían los cofrades y los hermanos de asociaciones que ayudaban a la redención de su ánima; claro, todo con su respectiva cuota, que en los testamentos venía especificada como “limosna acostumbrada”. Por ejemplo, el costo promedio de seis acompañantes en su cortejo era de cuatro pesos y medio (AAG, testamento de Francisca de Orozco, 1625/noviembre/25, f. 6). Al final del séquito mortuario escoltaban el cuerpo “los pobres” y vecinos.

Es menester mencionar que las monjas no especifican su cortejo fúnebre, ya que después de entrar al convento no volvían a salir y eran sepultadas en él. De igual manera, personas que se encontraban dentro del hospital de San Juan de Dios pedían ser sepultadas ahí mismo. Al igual que otros momentos del rito funerario, en la década de 1640 a 1650 el cortejo se simplificó y los novogalaicos solicitaron como acompañantes al cura, al sacristán, la cruz y a otros, que oscilaban entre 10 y 12 sacerdotes; la mayoría dejaba decidir el número y calidad de estos a los albaceas. Algunos neogallegos siguieron dándole importancia a la humildad y precariedad como condición para conseguir la salvación de su alma, y pedían que su rito funerario fuera “con la menos

pompa y mayor humildad que se pueda” y “procurando que mi entierro sea sin pompa”.

Hasta aquí podemos concluir que además de que los novogalaicos vivieron una *muerte domada*, la fuerte presencia de la creencia del purgatorio permeó en su rito funerario, y encaminó sus últimas voluntades a buscar acompañantes y artículos que ayudaran a que la expiación de sus culpas en el purgatorio fuera menor.

Después de que el cuerpo fuera trasladado a la iglesia donde sería sepultado, se realizaba la misa de cuerpo presente; ahí se pedía que se realizara una vigilia y luego se diría dicha misa; los fieles no esperaban para continuar con los sufragos por el bien del alma del difunto: era momento para comenzar con las misas (que en algunas ocasiones iniciaban a decirse en vida). La misa era un elemento imprescindible en el cortejo fúnebre, ya que la gente creía que las misas eran de gran utilidad para la redención del alma, que ayudaban a obtener el perdón de los pecados y para que el fallecido sufriera por menos tiempo las penas del purgatorio (AAG, Martín Mateo Guzmán, 1611/noviembre/24).

La misa de cuerpo presente no se podía decir a cualquier hora. Desde el momento de testar se estipulaba la petición de que tuviera lugar en “hora decente” y adaptándose a que si no fuera hora adecuada se dijera en la vigilia y la misa al día siguiente. El rito de la misa de cuerpo presente era de la siguiente manera: una misa acompañada de una vigilia que consistía en un oficio de difuntos que se rezaba o cantaba en la iglesia donde se encomendaba el alma del difunto. Había algunas ocasiones en que se especificaba un tipo de misa, como fue la “cantada de réquiem”; esta última en su mayoría era solicitada por los varones. El sacrificio de la misa era ofrendado con pan, vino y cera, lo cual era proveído por el difunto por medio de su testamento; también se mandaba decir un responso y en ocasiones que estuviera presente un diácono y más tarde el subdiácono. El caso de las mujeres se caracterizó por solicitar que fueran más austeras: una misa canta ofrendada de pan, vino y cera. Sin embargo, hubo casos en que hicieron especificaciones puntuales, como el de María de Ahumada, que, haciendo ostentación de su grupo social, pidió que cuando falleciera su misa de cuerpo presente fuera “conforme a su calidad” (AHJ, *Escribanos y Notarios*, protocolo de Pedro de Mancilla, t. II, testamento de María Ahumada, 1626/julio/19, f. 85).

O el caso de la monja Ana de Santa María de Porres, que en su última voluntad refiere que “se dirán por mí las misas que se suelen y acostumbran mandar decir por las religiosas que mueren en el convento lo cual remito a la madre priora que fuese en este convento” (AHJ, *Escribanos y Notarios*, protocolo de Juan Sedano, t. I, testamento de Ana de Santa María de Porres, 1627/diciembre/12, ff. 321v-326). Como en los demás momentos del rito funerario, fue a partir de la última década de estudio cuando las solicitudes de cuerpo presente fueron en descenso.

En este momento del rito funerario queda representada la importancia que les daban a las misas de cuerpo presente, teniendo en cuenta que el sacrificio de la misa era una de las herramientas con gran fuerza para evitar una estancia larga en el purgatorio.

Finalmente, la sepultura, considerada parte importante de una buena muerte, sepultura que tenía que ser cristiana para que pudiera contribuir a la salvación del alma. Por su transcendencia, para acceder a ella se debía obedecer y vivir de acuerdo con los lineamientos católicos. La primera condición para ser enterrado en alguna iglesia era que la persona tenía que estar bautizada; los indígenas y esclavos podían ser incluidos y se les podía dar sepultura cristiana siempre y cuando renunciaran a sus ritos y se asimilaran como verdaderos católicos.

Al realizar la sepultura estaba en juego la salvación tanto del difunto como la de las personas que tenían alguna responsabilidad sobre él, ya que era obligación de todo cristiano ser enterrado y dar sepultura a los difuntos, y al no cumplirla se faltaba a los preceptos cristianos, en específico a las siete obras de misericordia:

1. Dar de comer al hambriento.
2. Dar de beber al sediento.
3. Vestir al desnudo.
4. Visitar a los enfermos.
5. Redimir a los cautivos.
6. Dar posada a los peregrinos.
7. Enterrar a los muertos (Rodríguez, 2001, p. 52).

El modelo de enterramiento fue traído de Europa, en especial de lo que hoy es España, y tenía que realizarse en una iglesia. El rito de la sepultura

comenzaba de la siguiente manera: en todos los entierros las campanas tocaban (con doble ordinario) desde que salía la cruz de la iglesia para ir por el cuerpo (con doble ordinario) hasta que terminaba el sepelio. Al llegar el cuerpo a la iglesia volvían a doblar las campanas y colocaban el cuerpo en medio de la nave, en una estructura hecha para la ocasión llamada “tumba”, y se cantaba otro responso; el sacerdote se quitaba la casulla y el manípulo y solo se quedaba con una capa negra. Luego pasaba a bendecir el cuerpo con incienso y agua bendita (Rodríguez, 2001, p. 90).

Se tenía el cuidado de que todo cuerpo fuera enterrado después de transcurrir cierto tiempo, el necesario para que no hubiera duda de que la persona estuviera realmente sin vida. Por eso, generalmente se velaba el cuerpo en su casa o en la iglesia por un lapso de 24 horas (Rodríguez, 2001, p. 90). En cuanto a las características de la posición, el cuerpo debía ser sepultado a manera de un entierro cristiano, de oeste a este, en la postura de decúbito dorsal y con las manos cruzadas sobre el pecho (Rodríguez, 2001, p. 63). La gente del común debía ser enterrada con los pies hacia el altar y los sacerdotes al revés para que estuviesen de frente a sus feligreses, como cuando oficiaban misa. Entre los hermanos de las órdenes de mendicantes se seguía el ritual correspondiente de cada orden (Rodríguez, 2001, p. 91).

La hora del entierro estaba regulada: debía efectuarse por la mañana a las diez y por la tarde a las cinco. Sin embargo, había horarios para gente con características especiales: los entierros de los pobres se hacían más temprano, por las mañanas, mientras que los de los ajusticiados se llevaban a cabo por la noche (Rodríguez, 2001, p. 94). En el lugar de la sepultura se veía representada una jerarquización, la cual dependía de la cercanía o la lejanía del altar mayor: mientras menor distancia hubiera entre la sepultura y el altar, mayor era el rango social del difunto y el costo del entierro. De hecho, había lugares reservados para quienes en vida habían ocupado cargos en el poder civil o eclesiástico.

La sepultura era tanto un derecho como una obligación, pero había quienes no podían tener acceso a esta por haber faltado a algún precepto cristiano, como:

- a. No haberse confesado por lo menos una vez al año.
- b. No haber recibido el sacramento de la eucaristía en el tiempo en que estaban obligados.

- c. No haberse bautizado.
- d. Los suicidas (práctica asociada a los indígenas como resistencia a los españoles).
- e. Los impenitentes.
- f. Los niños sin bautizo.
- g. Los excomulgados.

Si por alguna circunstancia se realizaba la sepultura de algún caso prohibido, se consideraba que la iglesia había sido violentada, mancillada y era considerada profana, así que era necesario volver a bendecirla para que de nueva cuenta fuera considerada apta para ser un lugar de enterramiento cristiano. Primero tenía que ser sacado de la iglesia el cuerpo que había ocasionado tal profanación y después el sacerdote debía dar una aspersion con agua bendita (Rodríguez, 2001, p. 71). Además, había algunas prácticas de enterramiento prohibidas, como cremar los cuerpos o sepultarlos en los montes, costumbres que relacionaban con los indígenas.

En cuanto a la forma en que se sepultaron los novogalaicos en el decenio que comenzó en 1610, las mujeres decidieron tener su última morada en el templo de San Francisco y en la catedral llamada “iglesia mayor”; en esta última especificaron que fuera junto al altar del crucifijo. En el caso de los hombres la elección fue de la misma manera: prefirieron a los franciscanos y en menor medida a la iglesia catedral. Hubo dos razones cuando optaban por el convento de San Francisco. La primera era porque los novogalaicos le guardaban cierto afecto e inclinación por haber sido la primera orden que se instaló. La segunda porque algunos ya contaban con un lugar, es decir, tenían “una cripta familiar”, “En la parte y lugar donde están enterrados mis hijos que es frontero del pilar que está entre las dos capillas del Cristo y señora Santa Ana” (AHJ, testamento de Francisco Bufreo Camarena, ff. 67-71.), o un lugar “asignado” por pertenecer a alguna institución civil o eclesiástica. Los que optaron por la iglesia catedral eligieron un lugar que tuviera relación con la pobreza, lo cual ayudaría a la salvación de su alma, y solicitaron que fuera en la parte más humilde; otros ya tenían “su sepultura”; quienes detallaron más el lugar precisaron que fuera en la “reja lado del evangelio y frente del pilar entre el altar de Cristo”, elegido por la cercanía al

lugar donde se realizaba el sacrificio de la misa. Hubo también quien pidió que fuera sepultado “donde muriere”; a fin de cuentas, lo importante era sepultarse en un lugar sagrado.

En la década de los veinte del siglo XVII, las mujeres prefirieron como su última morada los conventos antes que la catedral: el principal, San Francisco, seguido por el de San Agustín, en específico junto al altar de san Nicolás. En el caso de los varones, las iglesias de los conventos perdieron importancia como lugar de sepultura porque prefirieron en su lugar la iglesia catedral, en específico “junto a la pila del agua bendita”, “entre nuestro señor y San Diego”, “San Diego y el pulpito”. Cabe mencionar que se comenzaron a solicitar otros lugares, como la Compañía de Jesús o Nuestra Señora de la Merced, y hubo quienes dejaron la elección y disposición de su sepultura a su albacea. En esta temporalidad el costo de la tumba y el ataúd era de dos pesos y el de la sepultura, de seis (AAG, Cristóbal de Sandoval Oviedo).

En el decenio de los treinta, entre las mujeres aumentó la tendencia de sepultarse en el convento de San Francisco, y se precisó que fuera “junto a la pila del agua bendita que está de la puerta a la mano izquierda” o en la “sepultura familiar”. Sin embargo, por otro lado, la iglesia catedral volvió a ser solicitada por las féminas: “junto a la pila del agua bendita, “frente al altar de nuestra señora”. Asimismo, Santo Domingo, el convento de Nuestra Señora de Gracia y San Agustín fueron seleccionados por ellas. En el caso de los varones la elección por sepultarse en la catedral continuó en aumento con la especificación de que fuera “junto a la pila del agua bendita”, “en la nave de nuestra señora”, “en el altar de San Lorenzo y Santa Teresa”. Pero también hubo quienes optaron por San Francisco, Nuestra Señora de la Merced o Santa María de Gracia por tener una “cripta familiar” en esos lugares.

Para los últimos 10 años de estudio, en las mujeres la tendencia cambió de manera drástica y la mayoría decidió ser sepultada en la iglesia catedral, “en el altar de nuestra señora”, “delante del altar de Santo Cristo, entre el altar de San Martín y San Miguel”. Sin embargo, los conventos de Santo Domingo y San Agustín no dejaron de ser seleccionados del todo. En los hombres siguió la predisposición por ser sepultados en la iglesia catedral, “junto al altar de nuestra señora”, “junto a la pila del agua bendita”, “delante del altar de nues-

tra señora donde se dice misa de once”. Hubo quienes pidieron los conventos de San Francisco y de San Agustín. Como conclusión podemos analizar que en el imaginario colectivo de los novogalaicos sepultarse en una iglesia era una disposición aceptada, cumplida y vista como la más idónea para salvar su alma de las penas del purgatorio. Es hasta aquí donde dejaríamos de analizar el rito funerario y buscar otro espacio o momento para darles continuidad a otros procesos funerarios *post mortem*, como lo fueron las misas y las capellanías.

Consideraciones

Sin duda, los novogalaicos durante los siglos XVI y XVII *vivieron* en su imaginario colectivo una muerte domada: buscaban una muerte tranquila, que fuera pública. Asimismo, estaba presente en su imaginario colectivo la creencia de la existencia del purgatorio, que los condujo a que en su rito funerario buscaran intercesores, se mandaran decir misas, se hicieran sepultar con artículos que los ayudaran y en lugares que los acercarán a una estancia breve en el purgatorio. Lo anterior produjo que representaran en sus ritos funerarios, además de una muerte domada, una muerte bajo los preceptos católicos.

Asimismo, los novogalaicos no fueron ajenos a su contexto, es decir, al proceso de secularización que se proponía restar a las órdenes religiosas poder, presencia y autoridad en favor del clero secular.

Bibliografía

AHJ, Archivo Histórico de Jalisco

Escribanos y Notarios, protocolo de Andrés Venegas, t. II, testamento de Francisco Bufreo Camarena, 1619/enero/29, ff. 67-71.

Escribanos y Notarios, protocolo de Diego Pérez de Rivera, t. II, testamento de Juan Alonso Atienzo, 1640/junio/24, ff. 149-150v.

Escribanos y Notarios, protocolo de Diego Pérez Rivera, testamento de Antonio de Pasos, 1643/febrero/02, ff. 60-63v.

Escribanos y Notarios, protocolo de Diego Pérez de Rivera, t. I, testamento de Jerónimo Viera Rodríguez, 1643/abril/25, ff.1169-122v.

- Escribanos y Notarios*, protocolo de Diego Pérez de Rivera, t. I, testamento de Catalina de Guijarro, 1643/abril/10, ff. 110v-113v.
- Escribanos y Notarios*, protocolo de Diego Pérez de Rivera, t. III, testamento de Diego de Híjar, 1646/agosto/20, ff. 84v-85v.
- Escribanos y Notarios*, protocolo de Pedro de Mancilla, t. II, testamento de María Ahumada, 1626/julio/19, f. 85.
- Alberro, Solange (1979). “Historia de la mentalidades e historiografía”. En Solange Alberro y Serge Gruzinski (coord.), *Introducción a la historia de las mentalidades*. México: INAH.
- Ariés, Phillipe (1999). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- (2000). *Morir en Occidente. Desde la Edad Media hasta la actualidad*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Burke, Peter (1999). *Formas de historia cultural*. España: Alianza Editorial.
- Calvo, Thomas (1989). *La Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII*. México: El Colegio de Jalisco-CEMCA.
- Dávila Garibi, José Ignacio (1961). *Apuntes para la historia de la iglesia en Guadalajara*, t. II, siglo XVII. México: Ed. Cultura.
- Delumeau, Jean (2005). *El miedo en Occidente*. México: Taurus.
- García Fernández, Máximo (1996). *La muerte y los castellanos*. Madrid: Junta de Castilla y León.
- Gruzinski, Serge (1979). “Introducción a la historia de las mentalidades: culturas ‘populares’ y culturas de las elites”. En Solange Alberro y Serge Gruzinski (coord.), *Introducción a la historia de las mentalidades*. México: INAH.
- (1979). “Los hombres y la muerte I”. En Solange Alberro y Serge Gruzinski (coord.), *Introducción a la historia de las mentalidades*. México: INAH.
- Jiménez Pelayo, Águeda, Jaime Olveda, Beatriz Núñez. (1995). *El crecimiento urbano de Guadalajara*. México: El Colegio de Jalisco.
- Le Goff, Jacques (1979). “Las mentalidades. Una historia ambigua”. En Solange Alberro y Serge Gruzinski (coord.), *Introducción a la historia de las mentalidades*. México: INAH.
- (1981). *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus.

- Mota Padilla de la, Matías (1973). *Historia del reino de la Nueva Galicia en la América Septentrional*. México: INAH-Universidad de Guadalajara, /ed. facsimilar.
- Ots Capdequi, José María (1968). *Historia del derecho español en América y del derecho indiano*. Madrid: Biblioteca Jurídica Aguilar.
- Rodríguez Álvarez, María de los Ángeles (2001). *Usos y costumbres funerarios en la Nueva España*. México: El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense.
- Sánchez Plascencia, Ana Maritza (2011). “Los tapatíos ante la muerte”. Tesis para obtener el grado de licenciatura, Universidad de Guadalajara.
- Villar Lozano, Mayerly Rosa, Amaya Abello, Sebastián (2010). “Imaginarios colectivos y representaciones sociales en la forma de habitar los espacios urbanos: barrios Pardo Rubio y Rincón de Suba”. *Revista de Arquitectura*, vol.12, núm. 1, enero- diciembre, Colombia, pp. 17-27.
- Von Wobeser, Gisela (2010). *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*. México: UNAM.
- Zárate Toscano, Verónica (2000). *Los nobles ante la muerte en México*. México: El Colegio de México-Instituto Mora.

Referencias

- AAG, Archivo de la Arquidiócesis de Guadalajara.
- Testamento de Rodrigo Carbajal, 1631/octubre/14, f. 2v.
- Testamento de Ana Rodríguez, 1624/marzo/26, f. 8.
- Testamento de Cristóbal de Sandoval de Oviedo, 1624/febrero/12.
- Testamento de Francisca de Orozco, 1625/noviembre/25, f. 6.
- Martín Mateo Guzmán, 1611/noviembre/24.

Hechicería y resistencia: proceso inquisitorial contra un molinero de Zacatecas, 1729-1733

María Elizabeth Pérez Chavarín

El 15 de noviembre de 1729, Juan Ventura Ramírez acudió a las oficinas de la comisaría inquisitorial de Zacatecas para denunciar al indígena Roque de los Santos por haber curado a su esposa, María Ignacia de la Trinidad, con supersticiones. A partir de ese momento comenzó un capítulo de la historia virreinal que representa la cotidianidad de los individuos ante las instituciones de la talla del Santo Oficio. Las acusaciones hechas al protagonista de esta investigación propiciaron que el comisario inquisitorial, Joseph de Iparraguirre, indagara profundamente en la vida del acusado, de tal suerte que el proceso duró aproximadamente cuatro años.

A partir del estudio de caso del indígena Roque de los Santos se muestra cómo las acciones curativas forman parte de una resistencia cotidiana, sin embargo, también se expresa inconformidad con el sistema por medio del comportamiento y la vida privada del sujeto. En un primer apartado se desarrolla la teoría aplicada en el proceso inquisitorial, relativa a la resistencia, su vinculación con el antipoder y la subjetividad, así como la asociación con la hechicería. En un segundo apartado se contextualiza la sociedad en la que se desarrolló el indígena, donde destacan aspectos geográficos, organización social y la minería como principal actividad económica. En un tercer apartado se desglosa la información empírica recabada sobre la vida privada de Roque de los Santos; en el cuarto apartado se analiza la configuración de la hechicería como delito en

el virreinato; en el quinto se narra la sentencia aplicada y su vinculación con la resistencia. Finalmente, a manera de conclusión, se propone la investigación de este proceso inquisitorial como un ejemplo para encontrar la intersección entre el sentido de una investigación y la selección de un marco teórico adecuado al contexto histórico estudiado.

Un enfoque para el proceso: teoría de la resistencia

Autores como Michel Foucault abordan el poder de manera compleja y han logrado formar parte del sustento teórico de múltiples investigaciones a lo largo de décadas. No quiere decir que sea la única forma de entender el poder, sino que se vuelven actores hegemónicos que forman perspectivas tradicionalistas de un concepto que requiere renovación constante. En este sentido, observar las sociedades o el comportamiento de los individuos a partir del poder proporciona al investigador un análisis profundo sobre la dialéctica entre el dominante y el dominado; sin embargo, ¿existe otra manera de entender estas relaciones?, ¿una perspectiva en la que el grupo que ostenta el poder no tenga siempre la supremacía en todos los ámbitos de la vida de los dominados, sino que centre su atención en las formas que vivencian el poder de los dominados y las formas de expresar su desacuerdo con el grupo dominante?

En la presente propuesta se emplea la teoría de la resistencia como un enfoque alternativo a la percepción tradicionalista del poder, la cual es vista desde una verticalidad en la que los grupos dominados obedecen “al pie de la letra” lo estipulado por los grupos dominantes; en este sentido, se propone un enfoque horizontal y multidireccional en el que el ejercicio del poder se expresa de manera diversa, ecléctica, creativa e inventiva, de manera que labra su propia ruina a partir de dicha amplitud y logra que las personas en las que recae el ejercicio hegemónico sean capaces de expresar su inconformidad de diversas formas. Se retoman elementos de la teoría foucaultiana del poder, así como el antipoder, de manera que nutran el enfoque de la resistencia como una consecuencia lógica y dialéctica ante el discurso hegemónico dentro del proceso inquisitorial contra Roque de los Santos.

La resistencia constituye la otra cara de la moneda en relación con el poder y que en trabajos históricos implica un recurso que permite profundizar en las

fuentes, de manera que puedan hablar mediante indicios o huellas que dejan los grupos dominados. En este sentido, desde su etimología, procedente del latín *resistentia* y del verbo *resistere*, se puede entender la posición de los dominados: firmeza, persistencia, reiteración, forjar oposición ante cualquier fuerza contraria (Vargas, 2012, p. 7). Una de las características teóricas y epistémicas de la resistencia como parte de un marco conceptual es la capacidad de adaptación en investigaciones y contextos históricos, ya que a lo largo de los siglos se presenta esta antinomia entre el gobernante o líder y los gobernados, ya sea en forma política, económica y cultural; por lo tanto, donde exista una forma de dominio habrá formas de eludirlo, contrarrestarlo, enfrentarlo, burlarlo o cuestionarlo, lo que refleja a la sociedad y su proceso histórico. De manera que:

Explicar un proceso y un contexto histórico del conflicto, implica un análisis del intercambio cultural donde el progreso y la apropiación a la fuerza es relacionable con la dominación, en la cual es imposible no advertir la permanente existencia de la oposición ganador/perdedor (Vargas, 2012, p. 9).

Para efectos del estudio del proceso inquisitorial contra Roque de los Santos, la resistencia permite entender la relación de nuestro joven protagonista con las autoridades desde una perspectiva horizontal; además proporciona otra manera de abordar las fuentes documentales, consideradas oficiales, ya no únicamente desde la perspectiva de la institución que expidió el archivo, sino que permite ahondar en los indicios de los dominados mediante el discurso oficial y el testimonio de los interrogados.

Así como el poder, la resistencia toma múltiples formas en detrimento de las fórmulas que permiten a los dominados tener el control y que estos respondan con la finalidad de mantener autoprotección, readaptación u oposición, formas en que sería útil material económico, alimentario, geográfico, inmaterial, identidad, género, política, religión, etcétera (Vargas, 2012, p. 9). Cada forma que adquiere la resistencia representa una expresión de la cultura, establece una relación dialéctica con el poder, de manera que estudiando uno se puede conocer el otro. En este sentido, con las formas variadas de oponerse a los grupos dominantes, más allá de una relación rígida, vertical e impermeable, se puede

realizar un análisis que contemple la horizontalidad de las relaciones de poder, que evidencie la estructura social y la vida de los individuos.

Otra característica que abona a la comprensión de la resistencia como una forma de expresión cultural es la versatilidad que adquiere de acuerdo con las formas en las que las personas escapan, eluden y resisten a las diferentes formas de dominación; esto representa la complejidad del entramado social y las redes que se tejen entre los individuos, así como la cultura dada entre los dominantes y dominados. En el caso que aquí nos interesa, el sujeto de estudio, Roque de los Santos, tejió redes sociales entre las casas que le permitieron desenvolverse en sus curaciones, lo cual le permitió a su vez establecer lazos de pertenencia e intercambio en la sociedad zacatecana del primer tercio del siglo XVIII.

James Scott (2003) menciona que la resistencia se presenta de dos maneras: una, abierta y pública, como lo son las protestas, los boicots, invasiones, rebeliones, entre otros modos que implican violencia; por otro lado, clasifica otra forma, la cual se expresa de manera encubierta y cotidiana mediante rumores, bromas, habladurías, canciones, códigos intergrupales, eufemismos; en suma, buena parte de la cultura tradicional (Garduño, 2009, p. 197). Estas acciones las denomina Scott (2003) como parte de un discurso oculto, el cual por definición implica:

Un lenguaje, gestos, habla, actos que normalmente el ejercicio del poder excluye del discurso público de los subordinados. La práctica de la dominación crea el discurso oculto. Si la dominación es particularmente severa, lo más probable es que produzca un discurso oculto de una riqueza equivalente. El discurso oculto de los grupos subordinados, a su vez, reacciona frente al discurso público creando una subcultura y oponiendo su propia versión (Scott, 2003, p. 53).

En el caso de las sociedades como Zacatecas, el discurso público estaba delimitado por las instituciones eclesiásticas extraordinarias como la Inquisición y civiles como la Audiencia; sin embargo, existió otra realidad, más allá de la formalidad que dictaba la norma, y era el mundo en el que intercambiaban los diferentes grupos sociales, en el que preponderaban elementos culturales africanos, indígenas, españoles, europeos o asiáticos, que, combinados, conformaron un

código de pensamiento, comunicación y comportamiento que no era bien visto por las autoridades. El mundo subterráneo que formaba parte de la cotidianidad y estaba al margen de lo permitido. El discurso oculto, en el caso de nuestro indígena, radica en las acciones que concretó, específicamente en la curación por la cual se le procesó. Estas expresiones curativas reflejaron una cotidianidad y una forma de resistencia pacífica, puesto que no representó una beligerancia evidente; sin embargo, implicó persistencia de una práctica prohibida, pero que era un secreto a voces en el marco de la ley.

Esta expresión de resistencia lleva a considerar el poder, cuya definición, de acuerdo con Michel Foucault (2019), dice lo siguiente:

Término que designa relaciones asimétricas. Se ejerce, más que se detenta, no es un “privilegio adquirido” por la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. El poder no lo ejerce un nivel social sobre otro, sino que está presente en todos los niveles de la sociedad, es múltiple, se ejerce en todas las direcciones, es móvil, es inestable (Foucault, 2019, p. 37).

El poder implica un ejercicio en diversas direcciones, lo cual reestructura la perspectiva como una manera de mantener la hegemonía de forma vertical, sin que existan expresiones de inconformidad o resistencia. Nada más alejado de la realidad. La capacidad de adaptación a distintas circunstancias es una de las principales características de los sistemas de dominación; elementos como leyes, gestos, prohibiciones, hábitos o gesticulaciones que emanan de la clase dominante, de manera que el poder abarca a los individuos una vez interiorizado (Díaz, 2006, p. 17).

La perspectiva tradicional del poder como un ejercicio es fundamental en un estudio como el caso de Roque de los Santos; no obstante, existe un concepto como lo es el antipoder, que permite entender la resistencia con una categoría de análisis que complementa las diversas expresiones culturales. Este concepto permite construir una “constante antropológica” que es contraria a la visión clásica del poder, pero que tiene en cuenta tres dimensiones fundamentales: la íntima relación con el ejercicio de los dominantes, la circularidad y la ubicuidad

del poder en las relaciones sociales; finalmente, analiza la interdependencia estructural entre la subordinación, determinación y autonomía (Susen, 2008, p. 65). Partiendo de una postura clásica, el poder ha sido abordado desde la verticalidad, lo cual implica el estudio de la sociedad a partir de la perspectiva y discurso de los grupos dominantes; sin embargo, existen estudios que proponen entender el ejercicio del poder desde la apropiación de los grupos dominados, lo cual se refleja en la subjetividad y en sus expresiones culturales; eso implica un plano horizontal.

No solo basta con limitarse al estudio de la macrofísica del poder, sino también al plano de la microfísica del poder, que considera a la subjetividad para reinterpretarlo. Todos los sistemas de dominación dependen de la subjetividad, por lo que ninguna forma de control sistémica podrá desvincularse del núcleo cotidiano de la existencia humana (Susen, 2008, p. 37). Esto implica que, adentrándonos en el mundo subjetivo de los grupos dominados, se puede obtener otra perspectiva de las sociedades estudiadas, una nueva concepción de la dinámica entre los individuos y la estructura sociopolítica imperante, en la que estos reflejan una respuesta ante los diferentes mecanismos de control, ya sea de inconformidad o aceptación. El antipoder permite ver las acciones de Roque de los Santos desde una óptica sociocultural y política, como una forma de resistencia que va más allá de posicionar al poder desde la teoría de Foucault, porque permite comprender otras realidades (Susen, 2008, p. 34).

Desde el antipoder se pretende analizar el caso contra De los Santos a partir de dos ejes: el cultural, visto en la medicina aplicada en la enferma, María Ignacia de la Trinidad; aunado a una forma pacífica de resistencia, es posible analizar los elementos que integran la actividad curativa como parte de una realidad cotidiana y prohibida, una especie de secreto a voces en el que las autoridades intervenían cada vez que implicase un alteración al orden social y espiritual (el cual era del dominio eclesiástico). Estas prácticas representan una renuencia a distanciarse de un pasado determinado, forman parte de una herencia ancestral, de los grupos dominados, y que prevalecieron en individuos como Roque de los Santos, además de verse modificadas por el sincretismo que implicó la imposición de otra cosmovisión, de ahí el matiz profano que las autoridades eclesiásticas otorgaron a estas expresiones. La cultura que expresa

nuestro molinero formó parte de una apropiación del poder, dado que para el primer tercio del siglo XVIII el proceso de conquista estaba consolidado en la ciudad de Zacatecas; no obstante, pareciera que se negase a aceptar el discurso de poder al promover y practicar su curandería en una sociedad tan compleja y vigilada. El segundo eje se refiere a la subjetividad, la cual se observa en la vida privada de nuestro protagonista. Es cierto que entiende las normas, los códigos sociales y reglas que rigen la moralidad. Roque de los Santos mantuvo una relación extramarital con una mujer que tenía 18 años más que él, aprendió a curar de parte de su madre y un mentor, además estableció redes sociales que lo recomendaron entre los vecinos zacatecanos.

El escenario de los hechos

La ciudad de Zacatecas durante el primer tercio del siglo XVIII se configuró como una de las regiones más importantes de la Nueva España en aras de la producción minera. Esta riqueza inició con el descubrimiento de vetas de metal argentífero en 1548, al norte de la Nueva Galicia, solo equiparable al esplendor del Potosí peruano (García, 2011, p. 239). En este sentido, la ciudad perteneció al reino novogalaico, sin embargo, en aquel remoto siglo XVI la Nueva España era la única que tenía los medios para explotar las minas, de manera que mineros novohispanos se encargaron de extraer los recursos y crearon una red de caminos que facilitara el transporte de productos relativos a la producción minera, aunque también aquellos que permitieran el abastecimiento de los habitantes zacatecanos, es decir, básicos como maíz, trigo, carne, especias, entre otros (Flores, 2011, p. 63).

Como parte de la Nueva Galicia, Zacatecas delineó el norte como una región dependiente de la minería, aunque el septentrión novohispano implicó un amplio abanico de realidades que involucraban diversas actividades económicas, con un fuerte intercambio sociocultural, con escenarios de resistencias históricas, sede de campañas de evangelización, así como la convivencia con otras comunidades indígenas diferentes a las del centro y occidente del virreinato. En este sentido, Zacatecas se delineó por tres áreas que permiten entender los motivos para fundar asentamientos, haciendas de minas y otras actividades económicas. La primera área corresponde al Altiplano, el cual se caracterizó por la preeminencia

de tierras áridas y escabrosas, poco favorables para la agricultura; la segunda área se refiere a los valles fértiles con abundantes recursos hídricos, en los que predominaron asentamientos y propiedades durante los siglos XVI al XVIII, por lo que mostraron una clara tendencia a la concentración poblacional; la tercera área consiste en los cañones, caracterizada por poseer alta fertilidad y riqueza natural; en ella se construyeron pequeñas y medianas propiedades (Flores, 2011, p. 71).

La riqueza minera y las particularidades geográficas de la región de Zacatecas propiciaron que para el año de 1553 contara con más de 300 mineros establecidos formalmente y más de 1000 personas dedicadas a diversas actividades; la región cobró tal importancia que se estableció una tesorería después de las fundadas en la ciudad de México y Puebla de los Ángeles; posteriormente se formó un ayuntamiento en menos de 10 años (García, 2011, p. 240). Esta situación indica el crecimiento económico, político y social de Zacatecas, de manera que se construyó el camino de Tierradentro, y sobre esa brecha se crearon y fundaron San Miguel y San Felipe, redes de abastecimiento, comunicaciones, así como refugios contra las invasiones de los grupos chichimecas (García, 2011, p. 241). Además, la composición poblacional fue diversa en función de la llegada de inmigrantes de todas las regiones del virreinato: criollos, mestizos, españoles, negros, mulatos, indios, etcétera.

Desde el siglo XVI y principios del siglo XVII, Zacatecas enfrentó numerosos conflictos e invasiones de indígenas replegados a las zonas norteñas, los llamados indios chichimecas, que se caracterizaban por ser aguerridos y rebeldes ante las autoridades virreinales; en este sentido, la región zacatecana fue llamada la “pacificadora del norte” en aras de considerarla una zona de paso para planificar y llevar a cabo las misiones de evangelización y sometimiento (Esparza, 2018, p. 29). A diferencia del proceso de conquista, algunas zonas norteñas implicaron un conflicto constante entre tribus que se negaban a aceptar la presencia de españoles, lo cual se agravó en aras de la competencia por recursos como agua, leña o tierras, aunado a la distribución y composición de las tribus indígenas.

La sociedad zacatecana estaba compuesta por un amplio abanico cultural dada la concentración de mano de obra proveniente de todos los rincones del

virreinato; conjugó indígenas como tarascos de Michoacán, mexicas, tlaxcaltecas, tecuexes, otomíes, entre otros; en el caso de la población española había andaluces, vascos, extremeños, asturianos; mestizos, mulatos, negros y toda la gama de castas que se establecieron en el complejo sistema virreinal (Esparza, 2018, p. 40). Lo anteriormente expuesto demuestra la estratificación social en Zacatecas, la cual no siempre siguió la estructura de otras latitudes de la Nueva España, sino que existieron relaciones sociales muy estrechas entre los pobladores en virtud del comercio; no obstante, la vigilancia se recrudecía cuando estos límites eran flanqueados por comportamientos ilícitos que atentaran en ámbitos económicos, políticos y religiosos.

Otra característica de la sociedad zacatecana fue la de ostentar una población “flotante”, lo que implicó la itinerancia de personas en busca de empleo; tal es el caso de hortelanos, carpinteros, herreros, zapateros, sastres, gorreros, toneleros, plateros, panaderos, cocineros, carreteros, cantineros, chocolateros, personal doméstico, parteras, curanderos, entre otros. Era una ciudad muy ecléctica, en la que el trabajo indígena fue asalariado (Esparza, 2018, p. 41). En este sentido, las órdenes religiosas, aunadas al clero secular, llevaban el control del comportamiento moral de las personas; era una sociedad que vivía en los límites de la infracción y el cumplimiento de los preceptos dictados por la religión.

La ciudad de Zacatecas mantenía el esquema virreinal de estratificación, el cual se basaba en la raza del individuo; el estatus dependía del oficio que los individuos desempeñaran y de su comportamiento. Las élites se conformaron por pequeños núcleos de españoles y criollos y se mantenían por medio de alianzas matrimoniales, las cuales formaban redes sociales, además de la unión de fortunas, que impulsaron el desarrollo de negocios familiares (Esparza, 2018, pp. 50-51). Por otro lado, los grupos sociales como negros, mulatos y mestizos vivenciaron los códigos y normas que menospreciaban a los individuos que no fueran de “sangre limpia”, por lo que fueron vistos como una especie de mancha para la moral social, lo cual les acarreó el menosprecio.

En cuanto a la minería, cabe destacar que el desarrollo social dependió de esta actividad y que ostentó tres periodos en la extracción del metal argentífero, no solo en Zacatecas, sino en el norte del virreinato. El primer periodo corresponde al siglo XVII, con el descubrimiento de vetas en Sombrerete, Mazapil

y Nieves; sin embargo, en la segunda mitad del siglo, a causa de la escasez de mercurio y un cambio en la extracción a partir de la implementación de la pólvora, la plata escaseó. El segundo periodo data de la primera mitad del siglo XVIII, en la que se recuperó el comercio de mercurio y se incorporaron nuevas tecnologías. El tercer periodo abarca el último tercio del siglo XVIII y se caracterizó por una producción estable y un declive al aproximarse los años de la guerra de Independencia (Bakewell, 1991, p. 36). Esto permitió la vinculación de la economía al mercado internacional de la plata y las élites políticas y comerciales de la capital; estaban involucradas tierras y minas sólidamente compenetradas. El sistema estaba organizado para la producción y beneficio de la plata (Pánico, 2010, p. 77).

A pesar de las condiciones del terreno, de las constantes invasiones indígenas, el clima agreste, la distancia con los principales centros urbanos, Zacatecas se configuró como un espacio de gran importancia económica para la Nueva España, no solo por la producción de plata, sino también por la agricultura y la ganadería, así como por la realización de actividades y de servicios relativos a la minería; de tal suerte, zonas como Mazapil se constituyeron como unas de las más importantes para la explotación del mineral (Pánico, 2010, p. 72). La importancia política y económica de esta ciudad radicó en su constitución como centro productor y no como un centro intermediario; en este sentido, a partir de la bonanza productiva se puede observar el índice delictivo. Cuando imperaba la estabilidad en la producción de plata, el volumen de hechos inquisitoriales se elevaba poco; por el contrario, cuando existían cambios, ya sea de alta o baja producción, se puede apreciar un incremento en los procesos llevados a cabo por el Santo Oficio de la Inquisición (Alberro, 1985, p. 140).

La relación represión-delincuencia es notoria en función de la constante presencia de la Inquisición en Zacatecas a través de una comisaría muy activa, lo cual indica que la ciudad fue sede de manifestaciones individuales de inconformismo configuradas en hechos delictivos expresados en violencia o acciones cotidianas, como blasfemias, habladurías, sincretismos, entre otros hechos que no implican la elaboración de un delito ideológicamente definido, sino que se configuraron como nuevas formas de vivir al margen de la ley que permean la cotidianidad (Alberro, 1985, p. 154). Quienes se mantenían al margen de la

ley eran considerados buscones, charlatanes, inconformistas, ignorantes, cuyas acciones ponían en tela de juicio a las autoridades por torcer su función, rechazarlas y distanciarse de ellas, ya sea con arranques de cólera, insolencia o ignorancia fingida. La ciudad minera quedaba fuertemente ligada al virreinato, tanto por su actividad como por su panorama delictivo, y era al mismo tiempo una zona importante por su condición fronteriza y de refugio (Alberro, 1985, p. 169).

Zacatecas fue sede de una comisaría inquisitorial, la cual se define como una “célula” que se extendía por todo el virreinato —en ciudades, villas, pueblos o reales de minas—, cuya finalidad era mantener el control en materia religiosa de la población no india; el papel que jugó fue de complejidad burocrática, ya que se encargaba de recoger las denuncias, examinar a los testigos, ratificar declaraciones y consultar al tribunal de la ciudad de México, aunque también recurría al consejo de la Audiencia. La Nueva Galicia tuvo oficinas inquisitoriales asentadas en la ciudad de Guadalajara; estas distribuían comitivas a todos los territorios de la región con la finalidad de lograr un largo alcance en el control del comportamiento. Para el caso zacatecano, la comisaría se asentó para preservar el cuidado de la fe en un contexto en que las relaciones sociales entre los individuos se estrecharon en aras del repunte en la producción argentífera.

¿Quién fue Roque de los Santos?

En la ciudad de Zacatecas, Nueva España, 15 de noviembre de 1732, Roque de los Santos fue acusado ante el comisario inquisitorial de practicar hechicería por haber curado a María Ignacia de la Trinidad de una serie de dolencias como tullimiento en las extremidades, retención de orina, así como dolor de la cintura para abajo mediante la implementación de hierbas prohibidas y supersticiones. A partir de esta denuncia, el comisario del Santo Oficio inicia la investigación contra nuestro joven protagonista, lo cual implica un proceso sumamente interesante y enriquecedor en aras de los múltiples elementos que aporta: culturales, políticos, sociales e incluso económicos. No obstante, es menester presentar al protagonista que aquí nos reúne, con la finalidad de nutrir la perspectiva de la subjetividad implícita en el estudio del poder y de la resistencia; a través de los datos sobre la vida personal del molinero que brinda la detallada documentación inquisitorial, se tendrá un mayor acercamiento a la influencia que la estructura

mantiene sobre los sujetos, es decir, la respuesta de los grupos dominados mediante la resistencia pacífica ante un ejercicio horizontal del poder.

Gran parte de la información sobre De los Santos la brinda Manuela Rivero, apodada “la Lucera”, quien fue su ayudante en las curaciones efectuadas, así como su pareja. Declara ante el comisario inquisitorial que el joven molinero efectuaba curaciones desde temprana edad en compañía de su mamá, a quien también consideraban curandera, y que ambos indígenas le efectuaron una curación a la propia declarante un año antes del procedimiento que aplicó a María Ignacia de la Trinidad:

Dijo que una mujer llamada Sebastiana hermana de un obrajero que es india y vive en esta ciudad hacia el barrio de Sta. Inés le dio noticia de que Roque y su madre que se llama Juana María india curanderos y llevó a la declarante con ellos que la curasen del referido accidente [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f. 23).

En una de sus declaraciones, el propio Roque de los Santos detalla aspectos de su vida, como edad y ocupación, la cual mantuvo dentro de la “formalidad” establecida por las autoridades, además de la práctica médica:

So cuyo cargo prometió decir verdad en lo que supiere y le fuere preguntado siéndole de su nombre calidad de oficio y vecino dijo que se llama Roque los Santos que es de oficio molinero en las haciendas de minas, vecino de esta ciudad [...] y siéndole leída esta su declaración en ella se firmó y ratificó dijo ser de edad de veinte años y no firmó porque dijo no saber [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f. 19).

En la declaración de la Lucera se menciona el lugar de procedencia del acusado y reitera que hacía curaciones acompañado de su madre y hermana en otras latitudes del virreinato; de tal suerte, lo mencionado por la mujer funge como argumento para establecer que los conocimientos sobre hierbas los aprendió Roque de los Santos por tradición familiar:

Había sido curandero y hechicera y a él sí por haberlo aprehendido sus padres que se ejecutaron en ello y le enseñaron desde muy pequeño lo que cita el que por otra curación en que da cuenta al Santo Oficio se salieron de esta ciudad su madre y una hermana de él que también es curandera y se llama Felipa diciendo iban al Real de Guanajuato [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f. 24).

Por su parte, De los Santos menciona que el conocimiento curativo lo obtuvo a través de un hombre que fungió como su mentor, quien vivía a las afueras de Zacatecas, y, de acuerdo con la presión y empeño del comisario inquisitorial, nuestro protagonista negó tener pacto con el diablo:

Preguntado quien la ha enseñado a curar en la forma que ha declarado usando hierbas prohibidas y si ha hecho pacto con el demonio y lo ha comunicado y visto dijo que Francisco López difunto que vivía en la cuesta de Mimchaca extramuros de esta ciudad fue quien lo enseñó y que no a echo pacto alguno con el demonio ni le ha visto ni comunicado [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f. 21).

Respecto a la relación afectiva que mantuvo con Manuela Rivero, quien era una mujer de 38 años, casada, mencionó que el molinero la tenía amenazada con “hechizarla” si se separaban, por tal motivo la Lucera acompañaba al indígena en los procedimientos curativos:

Estado dijo llamarse Manuela Rivero conocida por la Lucera mestiza originaria del Real de Sombrerete y vecina de esta Ciudad y que es casada con Joseph Sarmiento que se halla en el Real de los Asientos y que no tiene oficio [...] Respondió que por su fragilidad es cierto a estado con Roque en ilícita amistad de la cual aunque varias veces ha querido apartarse no ha podido por que la atemorizado siempre el susodichos diciendo la ha de maleficar como lo ha hecho algunas veces quererse separar de él [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f. 22).

Posteriormente, se mencionan las curaciones previas que realizó el acusado, además de la efectuada en María Ignacia de la Trinidad:

Responde si conoce a Roque de los Santos dijo que lo conoce habrá cosa de un año; el motivo de haberla ido a curar en compañía de su madre de hechizo que le dijeron padece [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f. 22r).

Más adelante, en los careos solicitados por el comisario inquisitorial, la Lucera menciona otro procedimiento mencionado como hechizo, efectuado por su amante:

[...] aunque tuvo ocasión de hacerlo en una vez que se valió de él, una mujer nombrada Luisa vivía en las casas de campos, y es india la cual pidió le maleficiara a su marido a fin de estar con mal luego está en ilícita amistad con Ignazio Calderón mestizo [...] (Yparraguirre, 1729).

Por su parte, el propio De los Santos mencionó que la Lucera era curandera:

Pero que a causa de que es la plaza, le dijo Sebastiana la hermana del acusado aquel mismo día por la mañana que andaba buscando para que curase a una enferma, si nació lo adivinaba, y que también es cierto que dicha Manuela nació curandera, y el si sus padres como ella Felipa Juana se supieron fugitivas en esta jurisdicciones por una cura que hicieron que no sabe cuál fue, ni menos adonde se hallan habiéndoselo hecho otras nombramientos por la dicha Manuela [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f.).

En estos careos enlistó las curaciones que ha realizado:

Y las curas en que se ha ejercitado el declarante han sido cuatro de feliz el obragero y hermano de dicha Sebastiana; la segunda la dicha Manuela, la tercera de Juana de la Cruz, india que vive en la hacienda con su padraastro se llama Francisco y la cuarta la de María Ignacia de la Trinidad [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f. 35r).

Cabe señalar que nuestro sujeto lograba efectuar sus curaciones a través de recomendaciones entre algunos habitantes de la ciudad. Esta situación se men-

ciona en la declaración de Juan Ventura, esposo de la enferma María Ignacia de la Trinidad, quien además mencionó que al no quedarle otro remedio, dado que el médico no pudo curar las dolencias de su esposa, recurrió a los saberes del curandero:

Que ha conocido el viático el estado agravado que el médico no hallaba ya medicina que aplicarle por lo cual el que declara sabiendo por noticia que le dio dicha su mujer que el referido Roque era curandero y tenía sanado del mismo accidente a la dicha Manuela a instancia de su mujer pasó a solicitarlo [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f. 36).

Uno de los declarantes, llamado Ildefonso Joaquín Pavón, citado por Juan Ventura, ratifica que la solicitud de las actividades curativas de Roque de los Santos fue a través de recomendaciones, aunque desconoce quién fue:

Y no sabe porque donde tuvo noticia Juan Ventura de que Roque de los Santos era curandero y Manuela la Lucera su compañera, pero si sabe que los suso dos curaron de repente a la sobre dicha María Ignacia del accidente que padecía pues habiendo llegado los dos curanderos a la casa de la enferma el día catorce del corriente [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f. 5f).

Los fragmentos expuestos en los párrafos anteriores muestran aspectos sobre la vida de Roque de los Santos que permiten hacer un balance respecto al concepto de resistencia pacífica. Se puede observar que el joven se mantuvo constantemente al margen de la ley y que forma parte de expresiones culturales: desde las actividades que realizaba en su vida familiar; mantener dos ocupaciones, una forma y otra informal; su situación amorosa al mantener una relación extramarital con una mujer que fungía como su “asistente” en sus curaciones; la persistencia en la práctica curativa, además de la que se le acusa en el caso que aquí nos atañe; finalmente, la forma en la que se dio a conocer entre los vecinos de Zacatecas: a través de recomendaciones clandestinas.

Relación del sujeto con la teoría

Mediante los datos recabados sobre la vida y persona de Roque de los Santos se puede establecer que fue un sujeto inmerso en estructuras religiosas y políticas, es decir, entre la Inquisición y el gobierno virreinal. Además, la información empírica que arroja la fuente documental muestra cómo un sujeto “interioriza” el poder de manera multidireccional, desde aspectos culturales, y que no responde a un esquema vertical del ejercicio del poder. Este joven representó una resistencia en su persona hasta el momento en que se desarrolló el proceso inquisitorial. Por ello es útil retomar lo mencionado por Vargas (2012, p. 12), quien señala que la resistencia es una forma de reiteración, de persistencia de una creencia, práctica o gesto cultural, como una forma de oposición a la autoridad imperante.

No obstante la división territorial estipulada para los indios a partir del derecho indiano, consolidado el proceso de conquista, las diferentes poblaciones establecieron relaciones en las que imperaba el mestizaje y conformaron a las ciudades con un complejo abanico de grupos sociales. El intercambio comercial entre españoles e indios, la búsqueda de trabajo en haciendas, minas, labranza, ganadería u obrajes provocó la concentración de mano de obra indígena en los centros urbanos del virreinato, lo cual tuvo como consecuencia que los indios adquirieran características y formas de habituarse a la vida citadina.

Algunas ciudades tenían barrios de indios ya desde el periodo de la conquista: los españoles fundaban espacios en los que habitaban indígenas aliados. Estos espacios fueron administrados y vigilados por las autoridades novohispanas, y generalmente buscaban tener una vida comunitaria. No obstante, una cantidad de indígenas que habitaban las ciudades vivían de manera casi independiente: dispersos en casas de vecindad, traspattios, vecindades, obrajes o en áreas específicas como conventos e iglesias para las personas sin hogar; no estaban empadronados a ninguna parroquia y generalmente fueron asociados a la criminalidad en aras de ser confundidos con la población mestiza o lépera (Castro, 2010, p. 9). Estos indios fueron llamados de ciudad y estaban inmersos en una sociedad compleja a la que se adaptaron volviéndose parte activa de la economía local, ya sea como consumidores o productores de mercancía, lo que les permitió desenvolverse en los medios urbanos modificando las diferencias étnicas a través del trato cotidiano, el intercambio comercial y la adaptación a

las formas de vida virreinal, que otorgó a los indios recursos y formas de sobrevivencia en un espacio que no fue diseñado para ellos (Castro, 2010, p. 25).

Desde la apropiación del espacio que realizó Roque de los Santos observamos esta inconformidad ante las normas establecidas. La organización territorial para los indios fue estipulada desde las reglamentaciones que la Corona instituyó; desde la organización política mediante cajas comunitarias; trabajo en actividades agrícolas, ganaderas y textiles con supervisión de las autoridades eclesiásticas, así como la asignación de autoridades que representaban la autoridad real en los pueblos y barrios de indios, como regidores y alcaldes (Dougnaç, 1994, p. 20). Nuestro molinero no perteneció a ningún pueblo o barrio de indios; conforme a lo recabado en la documentación, se sabe que vivía casi de manera independiente en un hospedaje de caridad en el Santuario de Guadalupe. En este sentido, De los Santos se configuró como un indio de ciudad que comprendió la dinámica de la sociedad zacatecana y de las autoridades, lo que le permitió adquirir habilidades y capacidades para eludir las consecuencias de sus actos, de acuerdo con la norma establecida.

Las prácticas curativas que realizó el joven indígena implican esa persistencia de mantener una práctica heredada de su familia e inculcada por su mentor, Francisco López, si no dentro del contexto del auge de producción argentífera, la vigilancia inquisitorial había aumentado. Además, al ser un indio evangelizado (puesto que conocía de oraciones y atribuciones a los santos) conocía la dinámica establecida por el aparato de control virreinal, tanto en materia civil como eclesiástica, lo cual indica que para el siglo XVIII los indios que habitaban las ciudades presentaban un alto grado de sincretismo religioso expresado en diferentes ámbitos. No obstante, aún conservaban elementos arraigados en el pasado prehispánico; en este sentido, Foucault (1988) menciona que el poder interiorizado en los individuos a través de mecanismos de control como las instituciones cobra diferentes formas: acciones concretas, lenguaje y maneras de burlar el control (p. 16). Estas formas de evasión se conocen como puntos de fuga, los cuales se constituyen como fisuras por las cuales los grupos dominados pueden asirse y expresar su inconformidad ante el dominio.

Mediante la manera en la que nuestro curandero obtuvo ingresos es posible observar que tenía dos fuentes: una formal y otra clandestina. En la sociedad

colonial fue un secreto a voces la práctica recurrente de indígenas respecto a la medicina, sin embargo, cuando atentaban contra el orden social y económico, entonces las autoridades tomaban cartas en el asunto. De tal suerte, Roque de los Santos, al ser molinero de minas, mostraba una cara referente al discurso público y otra respecto al discurso oculto al mantener su práctica curativa. De acuerdo con lo mencionado por Dougnac (1991), los indios tenían formas específicas para desempeñarse en la sociedad, es decir, se establecieron límites laborales, sociales, políticos y económicos (p. 320). Eran considerados con personalidad miserable, tímidos, neófitos en la fe, carentes de raciocinio, menores de edad (Uribe, 2018, p. 5). Esto permite pensar que nuestro curandero se salía de la norma; considerando la manera en la que obtenía ingresos adicionales, se establece que identificó alternativas que le permitieron desenvolverse en la sociedad zacatecana del primer tercio del siglo XVIII.

¿Hechicero o médico? Las prácticas curativas de Roque de los Santos como una forma de resistencia

El proceso inquisitorial contra nuestro sujeto de estudio implicó una ardua investigación por parte de la comisaría inquisitorial, en la que se recopilaron con un detalle impresionante la forma en la que De los Santos efectuó el procedimiento curativo; de tal suerte, en este apartado se muestran fragmentos de testificaciones sobre la medicina aplicada por Roque de los Santos. Esto permite identificar los elementos que definen la medicina que practicaba y relacionarla con una resistencia que emana de una perspectiva cultural, un antipoder.

La mujer auscultada por el indígena, María Ignacia de la Trinidad, fue citada a declarar ante el comisario inquisitorial y en dicha testificación detalla el procedimiento; también proporciona información sobre la causa de su padecimiento, la cual fue identificada por el propio De los Santos como un maleficio hecho por unas mujeres apodadas las Pontoconas, por tal razón, argumenta De la Trinidad, acudió al médico de la ciudad, Diego de Gama:

Se puso en cura con el Doctor Don. Diego de Gama quien la purgó y aplicó muchas medicinas haciendo juicio era gota el accidente, pero habiendo reconocido que su mal iba en aumento por habersele unido como si la hubiesen cosido todos

los miembros separados desde la cintura hasta la punta del pie tan tratados como si fueran una pieza [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f. 14).

Una vez enterada de la fama de Roque de los Santos como curandero y tras haber asistido este último a la casa de la enferma, la propia María Ignacia de la Trinidad narra lo siguiente del tratamiento aplicado:

Habiendo conseguido que lo llevase luego que entró la pulso vido la orina y le tocó las piernas y demás partes adoloridas con lo cual sintió y vio en sus dolores y le dio un baño de agua cocida con árbol del Perú y le dio unas partes de Rosa María por dos veces la una con anís y se la hizo comer y beber con él una taza grande de chocolate lo que hizo la que dejara con apetencia, siendo así que por espacio de dos doce días que con que tenía cosa alguna sino lo poco que tomaba a fuerza [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f. 14r).

Esta parte del tratamiento consiste en la elaboración del diagnóstico basado en una primera revisión empírica:

Y a la noche mandó dicho Roque pusieran un altar como lo hicieron y pusieron en la imagen de San Cayetano con dos luces, y la Rosa María envuelta en un papel la sahumaron con copal y también a todas las imágenes que se hallaban presentes que eran las dichas Manuela la Lucera y María La Lindora a la declarante y a su madre Nicolasa de Arias, y cogió parte para sí la cual comió e hizo que todas las demás comiesen las cuales había dado que fue mezclada con azúcar y habiéndoles repartido a seis cigarros hizo los chupasen en su compañía asiendo solo la diferencia de que el los chupaba de dos en dos, lo cual concluido comenzó a hacer barios visajes a manera de hombre que se halla ebrio [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f. 15f).

Durante la curación se encontraban presentes algunas testigos, entre ellas la madre de la enferma, Nicolasa de Arias, y la vecina María, alias “la Lindora”, quienes además de observar lo acontecido participaron en algunos momentos en los que el indígena las instó. Posteriormente, bajo los influjos de la hierba

“Rosa María” (marihuana) otorgó al procedimiento curativo un significado mágico-ritual:

[...] le dio muchas cabezadas a manera de carnero que enviste, y tenía los ojos colorados, y le comenzó a oír un silbido muy sonoro sin saber quién causaba y habiéndolo preguntado las que estaban presentes dijo dicha Manuela que la señora Rosa María que quería que la enferma mejorase; y habiéndose bajado de la cama el suso dicho y juntándole los brazos a la que declara le cogió las manos y comenzó a chuparle las palmas y a escupir como si sacaran algo diciéndole que ya se le iba pegando a él la enfermedad, y ella quedando buena, y le mandó se pusiese en pie para bailar y ayudada de él y de un ceñidor [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f. 15r).

Además del altar a san Cayetano, la indígena menciona que, una vez bajo los influjos de la marihuana, De los Santos realizó un baile y un cántico invocando a la Virgen de la Soledad:

Hizo acompañándole el en dicho baile y todas las presentes a quienes mandó le imitasen y que todas con el también cantasen “Virgen de la Soledad, que linda que vienes que linda que vas” [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f. 16f).

En la última parte de la declaración, la mujer declaró que su esposo iba a dar parte a la comisaría inquisitorial al regresarle los síntomas, por lo que atribuyó que el supuesto maleficio aplicado por las Pontonconas iba en aumento; no obstante, el alivio a su malestar fue repentino:

Vuéltole los dolores le hizo comer Rosa María y la comió él y le dio una bebida de varias hierbas y un baño de dicha agua con árbol del Perú y mandó a su marido que viniese a esta ciudad, a llevar a las Pontoconas y diciendo que venía a dar cuenta al Santo Oficio repentinamente se le quitaron los dolores y comenzó a vestirse y su mano como si tal enfermedad hubiese padecido como la halló su

marido a quien le hicieron revolver del camino y ha quedado libre de ellos [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f.16f).

Podemos destacar como principales elementos los siguientes: diagnóstico de la enferma y aplicación de ungüentos y bebidas a base de hierbas como marihuana, pirul y anís. Presencia de elementos rituales como temazcal, bailes y cánticos profanos, así como mantenerse bajo el influjo de la marihuana, lo cual lo llevó a realizar una serie de expresiones consideradas profanas por la Iglesia.

Hierbas, medicina y rituales

Las acciones que engloban el tratamiento médico aplicado por Roque de los Santos forman parte de la tradición heredada por su madre y su mentor; forman una resistencia pacífica y seguramente cotidiana que está inmersa en un discurso oculto. Esta forma de practicar la medicina implica una expresión cultural, la forma multidireccional del poder, por medio del cual se impone una cosmovisión. En este sentido, hubo un choque cultural entre dos cosmovisiones. De tal forma, la práctica médica científica heredada desde España, que hasta el siglo XVIII no presentó variaciones, debido a que la Corona mantuvo una política cerrada a la inclusión de nuevas ideas científicas, esto a razón del Concilio de Trento, cuya finalidad era inhibir la inclusión de ideas protestantes y garantizar la unidad religiosa y política del imperio (Lugo, 2005, p. 255).

La medicina que se practicó en Nueva España se inspiró en la escolástica, la cual explica que el hombre deriva de dos naturalezas: la espiritual y la corporal; este a su vez se divide en cuatro humores, que se equilibran en la salud, y si existe un desequilibrio, entonces surge la enfermedad. Cuando Diego de Gama menciona que la enferma posee naturaleza cálida, se refiere a la teoría hipocrático-galénica de los cuatro humores o naturalezas, los cuales representan los elementos de la naturaleza: tierra, aire, fuego y agua. Los humores tenían su origen en los diferentes órganos del cuerpo. Por ejemplo, el aire es caliente y húmedo, por lo tanto, sus órganos son la sangre y el corazón; el agua es fría y húmeda, por lo tanto, le correspondía el cerebro; el fuego, seco y caliente, y uno de los órganos que lo representaba era el hígado; la tierra era considerada fría y seca, por lo tanto, el bazo la detentaba (Lugo, 2005, pp. 250-255). Para la

teoría de los humores, se consideraba que los elementos poseían temperamento; por ejemplo, el aire era sanguíneo; el temperamento del agua era flemático; el fuego era colérico, y la tierra tenía un temperamento melancólico; al existir un desequilibrio entre temperamento y humores ocurría una diskrasia, lo cual ocasionaba las enfermedades.

El conocimiento empírico de las plantas se observa en el uso del árbol del Perú o pirul; este árbol de 15 metros de altura, con un fuerte aroma, se utiliza en la terapéutica indígena para padecimientos de índole cultural. Se puede preparar en brebajes, ungüentos o en limpias, y se forma con sus hojas un ramo que se desliza sobre el cuerpo del agraviado; también puede mezclarse con alcohol, según la causa de la enfermedad; la cocción de las hojas del árbol del Perú se empleaba en baños temazcales. Para el siglo XVIII era auxiliar de enfermedades genitourinarias (*Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, 2009).

En la práctica curativa del caso que nos atañe, esta hierba se utilizó con dos sentidos: mágico-ritual y físico; en primer lugar, buscaba sanar el alma y aliviar el cuerpo, ya que funcionaba como antirreumático cuando se frotaba el área lastimada con una infusión de alcohol en la que se han macerado las hojas. Por otro lado, el uso de marihuana, también llamada “Rosa María”, denominada de esta forma por el culto a santa Rosa; se tenía la creencia de que ayudaba a comunicarse con la divinidad para pedir perdón; dentro de rituales curativos no solo el enfermo consume esta hierba, sino también quien aplica el tratamiento; logra que el curandero se encuentre en un estado de éxtasis en el que se le puede revelar la causa de la enfermedad y también le permite recibir consejo de cómo proceder. En cuanto al uso medicinal, es auxiliar en el tratamiento del reumatismo, es antiespasmódico, hipnótico y sedante (*Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, 2009).

De los Santos mezcló la “Rosa María” con chocolate y azúcar, que eran regulados por las autoridades virreinales, pues se creía que su consumo podía llevar a una exaltación de los sentidos (Lugo, 2009, p. 9); se tenía la creencia de que mediante el calor se eliminaba la enfermedad, por lo que se utilizaba en intoxicaciones, picaduras de animales ponzoñosos, reumatismo, dolor de articulaciones, dolor de pecho y espalda, así como para quemaduras, dolores

musculares, hinchazones y dolor de oído. Es considerado auxiliar como agente terapéutico, pues el calor y la humedad intensifican la sudoración, descongestionan las vías respiratorias y estimulan la circulación sanguínea (*Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*, 2009).

Entre las prácticas destacan baile, canto y silbido; esto significó que mediante el éxtasis obtenido por la marihuana se tuviera conocimiento de la causa de la enfermedad. El culto a los santos y vírgenes asociados con fuerzas y divinidades prehispánicas se debe a la creencia de que cada entidad tiene propiedades sanadoras; el auxilio era pedido con conjuros, oraciones o veneraciones (Kuschick, 1995, p. 12). El acusado invocó a la Virgen de la Soledad (asociada a la Virgen de los Dolores, la cual se considera que cura todo tipo de males). También invocó a san Silvestre por medio de una oración blasfema; él consideraba que tenía influencia en los problemas que amenazan la fe cristiana.

La hechicería, ¿un delito?

Tras la declaración del médico, Diego de Gama, el caso contra Roque de los Santos se complicó, debido a que alteró un orden que involucró directamente a una autoridad avalada por la institución encargada de regular la práctica médica en la Nueva España: el Protomedicato; este último establecía los límites de la cientificidad en medicina sin caer en acciones que ofendieran la tradición eclesiástica. En este sentido, nuestro protagonista pisó un terreno pantanoso que lo hizo resbalar y caer en manos del Santo Oficio al poder aliviar las dolencias de María Ignacia de la Trinidad tras ser previamente auscultada por De Gama, quien no logró explicar de manera científica cómo es que el indígena tuvo éxito en el tratamiento, salvo el discurso que establecía una explicación sobrenatural pero contraria al orden espiritual; es decir, únicamente por pacto demoníaco se logró la curación. Joseph de Iparraguirre, comisario inquisitorial, decidió ahondar en la historia de vida de Roque de los Santos, de manera que pudiese obtener algún indicio que le confirmara la sospecha de una relación con el diablo; es decir, quería averiguar si nuestro joven tenía o no pacto con el demonio y de esta manera clasificar sus acciones dentro de la hechicería o la brujería.

Cabe señalar que el discurso que emanó de la autoridad real, papal e inquisitorial permitió desarrollar un proceso que jerarquizara las prácticas relativas a

desestabilizar el orden espiritual y eclesiástico. En este sentido, desde los siglos XIII, XIV y XV, en Europa se configuró una clasificación de delitos contra la fe y el orden social que definieron a los infractores como enemigos de la religión y políticos, de tal suerte que se les asoció con el enemigo de Dios: el demonio. Esta situación tiene su antecedente en la preocupación que tenían las autoridades respecto a los campesinos y clases populares que aún practicaban el culto a la naturaleza, lo cual inspiró a teólogos, juristas, científicos y monarquías a justificar el dominio político y económico sobre las comunidades agrarias que no encajaban con el sistema de producción feudalista (Castellanos, 2009, p. 209).

Las prácticas culturales persistentes en los campesinos europeos fueron asociadas con conceptos como hechicería y brujería, los cuales evolucionaron de acuerdo con los cambios sociales en las distintas monarquías. La Inquisición fue una institución fundada (en su acepción romana) en el siglo XIII con la finalidad de combatir la herejía de grupos disidentes de la teología católica, como es el caso de los arrianos; sin embargo, conforme se dieron las necesidades de control sobre otros grupos, este tribunal extendió sus dominios por autoridad papal hacia otro tipo de delitos. Por esta razón tiene un papel predominante en la definición de quién era brujo(a) o hechicero(a).

De acuerdo con el discurso inquisitorial, la palabra *hechizo* procede del latín *factitius*, que significa ‘engaño, fingimiento o ilusión’, pues se consideraba que el mundo del culto a los entes naturales debía ser erradicado. Aunque no conlleva una relación con el demonio como el representante de lo malo o inaceptable, sí implica una carga maligna que puede perjudicar o no perjudicar a terceros a través de una modificación de la realidad exterior (Morales, 2000, p. 309). Esta práctica fue considerada desde la época medieval como mágica, un conjunto de técnicas, métodos, oraciones, objetos y demás aspectos que se empleaban para conseguir el control de la naturaleza, como su uso constante para aliviar, enfermar y sujetar mentalmente al semejante. Su principal característica era el carente respaldo teórico basado en los conocimientos empíricos, que utilizaba diferentes técnicas como pócimas, ungüentos, oraciones, maldiciones, amuletos, objetos sagrados y muñecos, con la finalidad de causar enfermedades, muertes, robos o problemas sexuales. En la clasificación no se encontraba la práctica de

la brujería, debido a que su estereotipo comenzó a tomar fuerza en el siglo XV (Luzán, 1999, p. 71).

Por su parte, la brujería oscilaba entre la alta magia y la magia popular, es decir, una combinación entre conocimientos protoalquímicos y empíricos heredados de una tradición cultural arraigada en la propiedad comunal durante el siglo XIII. Acto con el demonio, viaje nocturno, abjuración formal del cristianismo, reunión nocturna secreta, profanación de la eucaristía y el crucifijo, asistencia a orgías, infanticidio sacrificial y canibalismo. No obstante, se redujeron a tres que estarán en los procesos inquisitoriales europeos: pacto y cohabitación, el vuelo y el carácter maléfico (Rusell, 1988, p. 56). Estas características conformaron el concepto de brujería diabólica y es la que se perseguirá en Europa hasta mediados del siglo XVIII. Principalmente, el pacto con el demonio diferenció a una bruja de una hechicera, y se creía que las mujeres campesinas arraigadas al culto de la naturaleza realizaban este acto como insubordinación y falta de respeto al clero, el cual justificó la explotación de las monarquías europeas; también representaba la iniciativa e independencia de las personas que conjuraban a Satanás (Federici, 2010, p. 72).

En el caso de la Nueva España, la configuración de la hechicería como delito que atentaba contra el orden espiritual y social consistió en la prohibición y destrucción de cultos prehispánicos, con la finalidad de erradicar las raíces históricas de los indios, así como su relación con la tierra y la comunidad. Como medidas se asignaron viviendas separadas de la comunidad española, con el objetivo de controlar, categorizar y demonizar. Se pretendía evitar insurrecciones como la del Mixtón en la Nueva Galicia. No fue hasta 1650 cuando las prácticas del culto indígena, junto con el concepto de brujería europea, se volvieron más homogéneas y dieron paso al sincretismo cultural (Castellanos, 2009, p. 312).

El sistema comunal indígena tenía un fuerte arraigo al culto de deidades inspiradas en la naturaleza; contaba con su propia organización económica regida por la agricultura, la guerra, el sistema de tributos, alfarería, pesca y un avanzado conocimiento empírico de las propiedades curativas de las plantas, por lo que existieron curanderos y herbolarios de ambos sexos que heredaron la cultura prehispánica de manera oral. La reincidencia de estas prácticas frenaba

el desarrollo de la economía colonial, enfocada en echar andar la producción, para lo cual necesitaba mano de obra, y esta la encontraron en los indígenas.

El traslado de la percepción europea de lo hechicero y brujo implicó asociar la figura demoníaca con un discurso que les permitió afianzar el sistema colonial a través de asociar todo lo prehispánico con lo diabólico (Castellanos, 2009, p. 315). Esto se definió desde el derecho castellano emanado del código alfonsino, que consideraba la hechicería como una mera superstición, por lo que compartió la valoración con otras prácticas fronterizas, como la adivinación, el augurio, la interpretación de los sueños, la magia amorosa y determinados procedimientos mágico-terapéuticos (Luzán, 1999, p. 73).

Durante la época de la conquista, la persecución fue hacia los sacerdotes de deidades prehispánicas, quienes eran denominados idólatras y los más reacios a aceptar la nueva fe (Ríos, 2014). Por tal motivo, los evangelizadores decidieron aplicar los manuales y tratados de hechicería y brujería en tierras americanas, es decir, buscaban asociar lo conocido a la nueva realidad, por lo que se procedió a una ardua tarea de formar religiosos e inquisidores respecto a las herejías y delitos de fe que debían erradicar; estos tratados reúnen todo un discurso demonológico que les permitió comparar a los dioses como Tezcatlipoca con el demonio cristiano (Ríos, 2014, p. 4).

A partir del Tercer Concilio Provincial Mexicano, llevado a cabo en 1585, se consolidó la autoridad monárquica y eclesiástica en la Nueva España; en él también se definieron castigos para los individuos que practican brujería y hechicería. En este sentido, se incluyeron las prácticas curativas indígenas, las cuales fueron vistas como “transgresiones que infringían las normas humanas regidas por la sociedad y las otorgadas por Dios a través de la Iglesia” (Uribe, 2018, p. 6). No obstante, para la población novohispana, la medicina indígena representó una solución viable para sanar las enfermedades fisiológicas y emocionales; a pesar de la existencia del Protomedicato, que legitimaba el oficio de cirujanos, médicos, boticarios y parteras, se sabe que se mantuvo una cierta tolerancia en las prácticas médicas que realizaban en el virreinato las personas sin oficio, debido al escaso número de médicos, de tal suerte que, en el caso de la práctica medicinal indígena, se recurría al conocimiento de la herbolaria (Uribe, 2018, p. 16).

La asociación de lo mágico ritual con varones indígenas fue constante en la Nueva España debido a la reminiscencia prehispánica de sacerdotes o tlamaninis, quienes lideraban el culto a una deidad; por esta razón, el traslado de la concepción europea de brujería y hechicería fue distinta a la efectuada en Europa (Ríos, 2014, p. 6). No obstante, la asociación con las mujeres fue altamente perseguida; tal es el caso de la cacería de brujas realizada en Coahuila durante los años de 1748 a 1752, en la que se involucraron 80 personas, de las cuales 20 mujeres fueron hechas prisioneras (Ríos, 2014).

Estas actividades fueron consideradas delitos desde finales del siglo XVI, por lo tanto, el comisario inquisitorial, Joseph de Iparraguirre, procedió a efectuar el proceso contra Roque de los Santos con la finalidad de identificar en su práctica médica pacto demoniaco, de manera que pudiera definirlo como brujo o hechicero, y finalmente dictar una sentencia. Por tal razón, realizó lo dictado por el procedimiento inquisitorial: declaraciones, testificaciones, ratificaciones, careos y dictamen final.

La sentencia de Roque de los Santos

Nuestro protagonista fue encarcelado después de ser citado a declarar, ante la sospecha de un pacto demoniaco. El proceso duró casi cuatro años, por lo que al momento de que le asignaron un abogado llevaba aproximadamente dos años en la cárcel pública de Zacatecas, debido a su constante negativa de aceptar el pacto demoniaco. Se conocía su vida y los patrones que empleaba en su manera de curar; sin embargo, nunca aceptó la principal característica asociada a la brujería y que argumentaba su éxito en la mejoría de la enferma María Ignacia de la Trinidad.

Cuando le asignaron un abogado, Francisco de Gorgón, De los Santos hace visible su incomodidad en la cárcel, y es la primera vez que declara una auto-percepción en lo que se le imputa, por lo que decide apelar a la piedad de las instituciones eclesiásticas y admitir que las razones por las que se le acusa forman parte de una equivocación:

Y dijo que en medio de que el delito que en que ha incurrido es de gravedad, sin embargo, dice entender (la) ley mirarle con toda la piedad, que el derecho

previene aplicándole todo el beneficio de la equidad, y en cumplimiento se lo mandar le soltar de la prisión en que se halla sin más pena que medido en conocimiento del hierro que como ignorante cometió [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f. 48r).

Es sabido que las condiciones de las prisiones novohispanas eran deplorables, por lo que la estancia en ellas implicó una enorme presión, lo que hizo efecto en el joven indígena, por lo que terminó asumiendo (quizá por determinación propia o instado por el abogado) la concepción que el discurso hegemónico determinó para los indígenas como ingenuos e incapaces de medir las consecuencias de sus actos:

Por lo que habiendo ido falto de conocimiento por lo que delinquía, no puede ni debe ser capaz el experimentar castigo, del que le salva su ignorancia por no ser como no es ningún ignorante e ignorante digno de castigo [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f.49f).

Cabe señalar que Roque de los Santos era consciente sobre lo que quería la Inquisición como declaración, dado que en las primeras confesiones mencionó que no tenía pacto con el diablo ni nada que se le pareciera; sin embargo, en esta parte del proceso menciona que su mentor sí lo tenía. Nuestro indígena era capaz de percibir el discurso de poder, de manera que poco a poco se iba acercando a admitir el propio pacto demoniaco. Por lo tanto, refleja un cambio de actitud que indica un entendimiento del funcionamiento del control social, ya que recurre al argumento del indígena ignorante para buscar minimizar la sentencia que la Inquisición pudiese dictarle, siendo que tanto en su conducta como curandero y en confesiones anteriores denotaba rebeldía y mofa a la autoridad. Al respecto del cambio de actitud se menciona lo siguiente:

Haber tres años que Francisco López indio ya difunto lo enseñó y persuadió a las curaciones enseñándole el modo de que también lo trajo al conocimiento del demonio para que tuviese pacto con el enfermo el modo que tiene confesado que quitando de veinte años que confiesa tener de edad y tres que dice precedió lo

que asienta por dicho careo es mucho que el dicho López influido de demonio [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f. 49f).

Tras la declaración anterior, De Gorgón inicia la defensa solicitando una pena menor para Roque de los Santos, de tal suerte que recurrió al discurso de debilidad y facilidad con la que los indígenas caían en la idolatría:

Exhorto amonestación y meterlo en conocimiento de lo errado que, a ningún castigo, porque este no le puede ni decir quitar la ignorancia que como indio en el cabe junto con la idolatría y neutralizada en la fe; por cuyas razones las más que hagan de hacer piedad a su favor [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f. 50f).

Aunque el procesado no fue sometido a tormento, pareciera que la estancia en la cárcel tuvo consecuencias más efectivas que el potro o la polea. Al cambiar de actitud, De los Santos demostró una interiorización del poder e incluso un uso estratégico de él para obtener “el menor de los males”; de tal forma, acepta lo que la Inquisición quiere y apela al discurso paternalista sobre los indígenas como un recurso de sobrevivencia.

Roque de los Santos había insistido en mantener sus prácticas curativas en reiteradas ocasiones; esta persistencia y la averiguación detallada hicieron que el comisario inquisitorial decidiera indagar en el pasado y vida personal del acusado; además, al ser un indígena, el Santo Oficio debía tener cautela, precisamente porque la institución encargada de procesar indios era el tribunal ordinario de la fe, por lo que la deliberación de una sentencia se prolongó durante casi cuatro años, en los que se debió consultar no solo a funcionarios inquisitoriales, sino a miembros del clero secular. En este sentido, la sentencia que se dictó fue la siguiente:

Fallamos los autos, y méritos a que nos remitimos, que usando de toda piedad, y benignidad, debemos condenar y condenamos a dicho Roque de los Santos, indio preso en la cárcel pública de la ciudad de Zacatecas por el delito de hechicero, supersticioso y curandero, y por el de pacto implícito en que se halla confeso, y

convicto y por el de perverso según resulta de autos; a que con el auxilio de su Real Justicia, se le den doscientos azotes, siéndolo por aquello tusado, sacado a coros por las calles públicas en aquella ciudad a donde derecho (vaya a) voz de pregonero que publique su delito, y, a que sea vendido su servicio personal en una hacienda de minas, por tiempo de ocho años [...] (AHAG, Justicia, f. Inquisición, c-1-12, f. 61-62).

Resistencia en la hechicería

En el proceso que aquí nos reúne, nuestro joven indígena demostró una forma de resistencia emanada de la multidirección y horizontalidad del poder, mediante las cuales los grupos dominados se afianzan y encuentran “fisuras” o puntos de fuga para expresar inconformidad con el sistema dominante. Estas se demuestran, de acuerdo con Scott (2003), de maneras tan diversas, inventivas y creativas que forman parte de la subjetividad que se impregna en los individuos desde el poder, pero a manera de rechazo, como una forma de reto a las normas; tal es el caso de hablaturías, chismes, canciones, rumores, cuentos o prácticas prohibidas recurrentes (p. 167).

Es posible afirmar que Roque de los Santos reincidió en las prácticas curativas, lo cual se relaciona con la definición establecida por Vargas (2012) respecto a la resistencia como reiteración (p. 7). La medicina practicada por nuestro molinero implica una alteración del orden social y espiritual, de manera que interfirió en terrenos de las autoridades virreinales y eclesiásticas. Aunque no fuera una expresión beligerante, si se toma en cuenta la situación económica de Zacatecas en el primer tercio del siglo XVIII en aras del aumento de producción de plata, las instituciones que vigilan el comportamiento de las personas recrudecieron sus mecanismos y permanecieron en constante alerta; aunado al historial de resistencias indígenas en la región, lo cometido por el joven indígena generaba mal ejemplo en el resto de los habitantes zacatecanos, lo que puso en alerta a la comisaría inquisitorial.

El conocimiento médico de Roque de los Santos radicó en un empirismo sobre la herbolaria indígena, heredada en este caso de una tradición familiar y reforzada por un mentor que vivió a las afueras de Zacatecas. Además, combinó esta práctica con elementos de la religión católica, de tal suerte que en sus

curaciones improvisaba oraciones, construía altares a santos que tenían “potes- tades” en ciertas afecciones”, y pronunciaba oraciones como el credo. Esto nos indica un sincretismo cultural muy desarrollado, pero considerados una falta de respeto a la formalidad solicitada por la Iglesia; aunque es posible que al implementar estos recursos religiosos De los Santos sintiera que no agraviaba a la doctrina religiosa.

Es indudable que el conocimiento del curandero era amplio, considerando que diagnosticó la enfermedad con oler la orina y pudo aliviar las afecciones de la enferma, que respondían a gota. De tal suerte, implementó masajes con ungüentos de árbol del Perú, preparó bebidas a base de marihuana, ofreció tazas de chocolate e incluso aplicó baños temazcales para mejorar la retención de líquidos. Por su condición de indígena, era impensable que superara la ciencia médica avalada por el Protomedicato, de manera que el éxito de este joven se debió, según lo mencionado por el médico, a “arte diabólica”, ya que el discurso dominante consideró a los indígenas incapaces de alcanzar un conocimiento tan elevado.

Las acciones de este proceso reflejan una forma de autoprotección que conformó la resistencia que protagonizó. Las contradicciones que efectuó al sistema estaban llenas de subjetividad y esta se percibe en cada aspecto de su vida revelado en la documentación inquisitorial. No solo burla a las autoridades varias veces, sino que conoce el discurso, la forma de conducirse ante ellas, la forma de castigar, lo cual le permitió adaptar maneras de protegerse, “escabullirse” y sobrevivir en un medio adverso para grupos sociales como los indios. Esta forma de resistencia implica la dinámica entre lo macro y microsocioal, lo estipulado desde la norma por una estructura y lo vivenciado en la realidad social, en este caso, la de la Nueva España desde la práctica médica de un indígena sumamente astuto.

Reflexiones finales: el sentido de la investigación como eje principal

El proceso contra Roque de los Santos puede ser estudiado desde diversas perspectivas, metodologías y ejes; en esta investigación se vislumbró un cruce entre la epistemología, lo empírico y la teoría, y se otorgó un marco de referencia para futuras investigaciones históricas e interdisciplinarias. Por lo tanto, el proceso

contra nuestro protagonista se trabajó como un estudio de caso considerando la teoría de la resistencia, el antipoder mediante los cruces que puede tener con la epistemología de la investigación en temas históricos.

El sentido que el investigador otorga a su objeto de estudio es vital para desarrollar los elementos de una investigación, principalmente el marco teórico y el manejo de los datos empíricos. Para encontrar este sentido, el investigador debe posicionarse desde un lugar social, identificar dónde está ubicado en el plano temporal, social y cultural, y los medios de que dispone para trabajar, de manera que sea consciente de las posibilidades y limitaciones que se plantean en el tema de investigación, o dicho de otra forma, plantearse la subjetividad para direccionar el estudio propuesto. Esto permite clarificar, esquematizar y manejar la empiria con fluidez.

En el trabajo aquí presentado se tejen los ejes entre el sentido de la investigación como eje principal, la información empírica y el marco teórico. De tal suerte, el sentido se encaminó a darle voz a un individuo procesado por la Inquisición, considerando que la documentación recabada fue expedida por una institución oficial, por lo que extraer la personalidad de Roque de los Santos fue un proceso complejo si se toma en cuenta la perspectiva del discurso de dominación inmerso en la fuente; de esta forma, seguido de los indicios implícitos entre líneas del proceso inquisitorial (Ginzburg, 1999, p. 19), se asociaron las acciones de Roque de los Santos con un marco teórico referente a la resistencia. Estas huellas se recabaron gracias a la característica principal de los acervos inquisitoriales: el detalle. Mediante el trabajo de un secretario de la comisaría inquisitorial, podemos entender los indicios que reflejan la personalidad del procesado, sus palabras, sus acciones, incluso su manera de pensar; aunado a la formación del historiador, que, ávido y versado en la comprensión de contextos distantes en tiempo y espacio, es capaz de discernir y analizar el comportamiento de un individuo en la sociedad; por lo tanto, las fuentes inquisitoriales son bastante enriquecedoras para los estudios que abordan posturas desde abajo.

Fue evidente que las acciones del molinero fueron totalmente disidentes y definitivamente había renuencia a obedecer lo estipulado por la norma, de tal suerte que la teoría de la resistencia se consideró apropiada en aras de considerar

la subjetividad de los individuos en aspectos íntimos y cotidianos expresados como una forma de inconformidad. Además, la teoría de Scott (2003) considera grupos sociales dominados o subalternos con un alcance temporal hasta las sociedades del Antiguo Régimen. La complicación que se suele tener en investigaciones históricas radica en la selección de conceptos, es decir, que estos no sean anacrónicos, sino que permitan entender la lógica de un contexto determinado, en este caso, la sociedad virreinal del primer tercio del siglo XVIII.

Lahire (2019) propone algunos aportes de la sociología de carácter estructural que evitan que el investigador de temas históricos caiga en anacronismos. Estos tienen que ver con un corte estructural: la historización de los estados que parecen naturales; la comparación y explicación de las transformaciones de fenómenos considerados eternos; finalmente, la develación de discursos oficiales, incuestionables, ideologías y sistemas políticos (p. 11). Si consideramos estos elementos en la elección del marco teórico, tendremos más certeza de no caer en anacronismos. Tras el posicionamiento del investigador es vital considerar el contexto histórico en el que se produjo la teoría, de manera que los conceptos emanados pueden implementarse en el análisis.

Para la selección del marco teórico en el proceso contra De los Santos, de acuerdo con los aportes mencionados por Lahire (2019), se consideró la teoría del poder como una postura clásica que requiere nuevos posicionamientos que permitan entender las acciones de los dominados desde sus subjetividades; por ello, la teoría de Scott (2003) complementó la perspectiva vertical del ejercicio del poder y pudo verlo desde la recepción de los grupos dominados, en este caso representados por Roque de los Santos; a esto se le consideró una postura horizontal, ya que no solo los dominantes tienen un papel activo en esta dinámica, sino que existe una respuesta ante ellos, y esta es inventiva, multifacética y diversa. Por tal motivo, los aportes estructurales de la sociología ayudaron a develar el poder desde la resistencia y la cultura al historizar la práctica médica del curandero a partir del lente del antipoder.

La teoría también puede responder a un proceso estructural, a posicionamientos tradicionales que pocos se atreven a cuestionar e inclusive permanecen en la categoría de dogmas. No obstante, esto se puede identificar revisando a los autores que han abordado esa teoría y cómo lo han hecho: si cuestionan, proponen o

solo reiteran el marco conceptual. También, si la teoría facilita la revelación de estructuras, si es versátil e interdisciplinaria; en todo caso, si no lo fuera cabría preguntarse si posee una variante semántica que se pueda historizar y contextualizar para la temporalidad de interés. La teoría de la resistencia y del antipoder son idóneas, porque, por sí mismas, buscan develar estructuras, dar voz a los grupos dominados, evidenciar su inconformidad y manera de resistirse; además, ha sido abordada desde diferentes disciplinas, incluyendo las de corte histórico.

La teoría de la resistencia y el antipoder encajan con los aportes enunciados por Lehire (2019), considerando que reformula el poder desde la subjetividad y devela una estructura inquebrantable, como lo fue el virreinato, que permitió identificar a un joven indígena astuto como un disidente cotidiano; además agiliza la comprensión de las actividades cotidianas de los grupos dominados como parte de una respuesta de inconformidad ante las autoridades. Conocer la sociedad novohispana desde una complejidad social y cultural, a partir de las actitudes de los individuos de los grupos dominados, permite nuevas formas de análisis en las que se involucran otras disciplinas, como la sociología, que nutren el quehacer del investigador tanto en lo teórico como en lo metodológico; por ello es vital saber entrevistar a la fuente desde un posicionamiento epistémico.

Bibliografía

- Alberro, Solange (1985). “Zacatecas. Zona frontera, según los documentos inquisitoriales, siglo XVI y XVII”. *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 8, México, pp. 139-175.
- Bakewell, Peter (1991). “La periodización de la producción minera en el norte de la Nueva España durante la época colonial”. *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 3., pp. 31-43.
- Bernard, Lahire (2019). *En defensa de la sociología. Contra el mito de que los sociólogos son unos charlatanes, justifican delinquentes y distorsionan la realidad*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Castellanos, Susana (2009). *Diosas, brujas y vampiresas: el miedo visceral del hombre a la mujer*. Colombia: Norma.

- Castro, Felipe (2010). “Los indios y la ciudad. Panorama y perspectivas de investigación”. En Castro, Felipe (Ed.), *Los indios y las ciudades en Nueva España* (pp. 9-33). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- De Vega, Mercedes (2011). “La Nueva España”. En Flores Olague, Jesús *et al.*, *Zacatecas. Historia breve* (pp. 55-81). México: Fondo de Cultura Económica.
- Dougnac, Antonio (1994). *Manual de historia del derecho indiano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Esparza Álvarez, Anais Karen Yareny (2018). *Magia, sexualidad y amores prohibidos durante los siglos XVI y XVII*. Tesis para obtener el grado de doctora en Historia. Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. España: Traficantes de Sueños.
- Foucault, Michel (2019). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI Editores.
- García, Bernardo (2011). “Los años de la expansión”. En Velásquez, Erik (Ed.), *Nueva historia general de México* (pp. 217-262). México: El Colegio de México.
- Garduño, Everardo (2010). “Los grupos yumanos de Baja California: ¿indios de paz o indios de guerra? Una aproximación desde la teoría de la resistencia pasiva”. *Estudios Fronterizos*, vol. 11, núm. 22, México, pp. 185-205.
- Ginzburg, Carlo (1999). “Indicios. Raíces de un paradigma indiciario”. *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia* (pp. 129-134). España: Gedisa.
- Giraldo, Reynaldo (2006). “Poder y resistencia en Michel Foucault”. *Tabula Rasa*, núm. 4, Colombia, enero-junio, pp. 103-122.
- Kuschick, Ingrid (1995). *Medicina popular en España*. España: Siglo XXI Editores.
- Lugo, María (2005). “Enfermedad y muerte en la Nueva España”. En Aizpuru, Pilar (Coord.), *Historia de la vida cotidiana II. La ciudad barroca* (pp. 555-571). México: COLMEX/ FCE.
- Luzán, Olivia (1999). “El control eclesiástico y civil de la hechicería indígena en la Nueva España”. *Graffylia*, año 6, núm. 10, México, pp. 69-80.

- Morales, Ana (2000). “Brujerías y hechicería en la Inquisición novohispana: coincidencias y peculiaridades”. En Quezada, Noemí (Ed.), *Inquisición novohispana* (pp. 301-312). México: UAM.
- Pánico, Francesco (2010). “Mazapil, Zacatecas, México: un ejemplo de estructura agroganadera colonial”. *Fronteras de la Historia*, vol. 15, núm. 1, México, pp. 61-84.
- Russell, Jeffrey (1998). *Historia de la brujería: hechiceros, herejes y paganos*. Barcelona: Paidós.
- Susen, Simon (2008). “Poder y antipoder (I-III)”. *Erasmus: Revista para el diálogo intercultural*, vol. 1, núm. 10, Argentina, pp.49-90.
- Ríos, Victoria (2014). “El Tratado de Hechicerías y sortilegios (1553) que ‘avisa y no emponzoña’ de Fray Andrés de Olmos”. *Revista de Historia de la Traducción*, núm. 8., Universidad de Newcastle, pp. 1-18.
- Scott, James (2003). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: ERA.
- Uribe, Quetzalcóatl (2018). “La justicia y la hechicería en el oriente de Michoacán: El juicio de Juan Rosales en 1732”. *Revista Historia y Justicia*, núm. 11, México, pp. 2-28.
- Vargas, Jorge (2012). “A propósito de la resistencia como propuesta teórica del estudio histórico”. *Tiempo y Espacio*, vol. 3, núm. 28, Chile, pp. 7-22.
- Árbol del Perú, marihuana y tabaco (2009). *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*. Consultado el 5 enero de 2016 en <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/>

Archivos consultados

Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara (1646-1789), Serie Provisorato, Sección Justicia Inquisición, caja 1, expediente 12.

Segunda Parte
Reconstrucciones de la colonia
al siglo decimonónico

La aplicación de la justicia del rey: el dictado y ratificación de la pena de muerte en la jurisdicción de la Real Audiencia de Guadalajara (1793-1821)

Betania Rodríguez Pérez

Este producto forma parte de un proyecto de investigación más amplio, cuyo objetivo es el estudio de la administración de justicia en el periodo colonial tardío y que se extiende a la conformación del estado de Jalisco. Por este motivo, a lo largo del texto se presenta al lector la información general de los procesos sumarios por homicidio que fueron llevados a cabo ante la Real Audiencia de Guadalajara, para después caer solo en los casos en que la sentencia fue la pena de muerte. Se trata de un estudio de la justicia ordinaria y sobre un delito que era competencia del Estado llevar hasta las últimas consecuencias, que podrían ser el recibimiento de un castigo o la restitución de la libertad del reo o los reos.

Se trabajó con los casos de homicidio y con aquellos en que existió la vinculación entre el robo y el homicidio, porque este tipo de sentencia no era exclusiva para quien mataba con premeditación, alevosía y ventaja, sino que también se ejecutaba cuando alguien robaba y además privaba de la vida a su víctima. El sustento de este escrito en la parte de información general descansa en 340 expedientes, el grueso de ellos del Archivo de la Real Audiencia de Guadalajara (324) y una minoría del Archivo General de la Nación (10) y el Archivo Histórico Municipal de Tequila (6). De ese grueso, en 32 de los expedientes consultados en el Archivo de la Real Audiencia de Guadalajara la sentencia fue la pena de muerte.

La información que se extrajo de los documentos sirvió para la elaboración de dos bases de datos. Una de ellas tiene la finalidad de proporcionar información cuantitativa de las personas que fueron detenidas por homicidio y donde las variables que se registraron fueron nombre del responsable o los responsables, sexo, calidad étnica, estado, lugar de origen, edad, oficio y la reincidencia en detenciones y la fecha del crimen.¹ En la otra base de datos lo que se hizo fue anotar discursos presentes en la declaración primaria y con cargos del reo; los argumentos de la defensa para cambiar el destino del reo; los pronunciamientos de la sentencia en primera y segunda instancia, con los argumentos y el sustento legal. Todo esto con la intención de dar voz al grupo estudiado cuando apelaban por la conservación de su vida o también de presentar los elementos de que se podían valer algunos de los defensores para lograr que la máxima de las penas no fuera el destino de su parte.

Ya con anterioridad se había abordado el tema en la tesis de doctorado y en una ponencia, pero en esa ocasión nos limitamos solo al territorio de la Intendencia de Guadalajara; ahora integraremos las poblaciones ajenas a ese espacio, así como la inclusión de los casos en que dos mujeres fueron sentenciadas a recibir la máxima de las penas para un homicida, pero que en segunda instancia la Audiencia ya no ratificó.

El interés que despierta volver a esta temática está en que cuando se localizaba la bibliografía para estructurar en su momento el proyecto de maestría y doctorado, los autores que se consultaron en su mayoría hacían referencia a la zona centro o sur del virreinato; pero no solo eso: en lo que competía al apartado de las sentencias, le restaban importancia a profundizar más en los castigos que recibían homicidas o ebrios en algunas ocasiones porque el propósito de su investigación era otra (Taylor, 1987, p. 150). Sin embargo, el conocimiento de las sentencias, su ratificación y ejecución dentro del territorio novohispano nos acercan más al conocimiento de cómo funcionó la justicia y en particular en esta región del occidente y norte, y al mismo tiempo nos presenta las diferencias y las circunstancias en que se debía ejecutar cuando el acusado era un hombre o una mujer.

¹ Una muestra de esa base se presenta en este escrito, en donde el lector podrá ver información de las personas detenidas de los procesos estudiados en este texto.

En el caso de los homicidios que se cometieron en este territorio como en otras jurisdicciones del virreinato de la Nueva España, los hombres superaron en número a las mujeres como infractores; sin embargo, por los documentos revisados hay situaciones en que las mujeres sí son las responsables directas del crimen, más allá de ser solo cómplices o sospechosas por el hecho de encontrarse en el lugar donde se cometió el delito, por lo que el objetivo del texto es hacer una comparación de las maneras en que se administró justicia cuando el responsable fue un hombre y cuando fue una mujer. Se hizo una revisión de la legislación que dio sustento a las sentencias que se pronunciaron, y las pautas que se solicitaron se acataron para la ejecución de la sentencia, que en ocasiones indicaba la mutilación del cuerpo del ejecutado o el depósito de este en algún contenedor para ser arrojado a un cuerpo de agua.

El texto transita en su mayoría por la historia del derecho bajo dos vertientes. La administración de justicia, por lo que se refiere al historiador Francisco Tomás y Valiente, quien fue un especialista cuya prolífica obra sigue nutriendo las discusiones de los interesados sobre la materia tanto de España como de lo que fue la América española. Entre los autores nacionales que son un referente por sus estudios sobre el derecho indiano y el castellano podemos mencionar a Rafael Diego-Fernández. La institución, más allá del territorio, en donde se dictó y ratificó la sentencia final sobre los homicidas fue la Real Audiencia de Guadalajara. Para mencionar la importancia de este tribunal nos apoyaremos en los trabajos de Carlos Garriga.

El escrito está integrado por cuatro apartados. En el primero se aborda el papel que jugó la Audiencia como el tribunal encargado del gobierno de una extensa jurisdicción. En el segundo se mencionan las generalidades en cuanto al homicidio en el territorio de la Audiencia de Guadalajara; aquí se destaca quiénes eran los responsables, las causas y las sentencias que en general se aplicaron. Posteriormente, se expone la definición y aplicación de la pena del último suplicio; aquí se presentan los casos en que se dictó la pena ordinaria, el sustento de ella y de las posibles reacciones de quienes la recibieron, sobre todo en la apelación a dicho castigo. Se mencionan los tipos de pena que vivieron los homicidas de esta jurisdicción y las particularidades que hay en algunas de ellas, y sobre todo las disposiciones que se establecieron cuando quien la sufriría sería una mujer.

En el último apartado se exponen a detalle los dos casos en que mujeres fueron sentenciadas en primera instancia a la pena ordinaria.

La temporalidad. Características y extensión de la Real Audiencia de Guadalajara

El estudio se limita a los últimos 27 años del periodo virreinal. Esta selección se debe a que los expedientes que fueron revisados y cuya sentencia fue la pena de muerte se encuentran comprendidos dentro de esa temporalidad. Seis de los documentos son anteriores a los años del levantamiento de Miguel Hidalgo y 26 se encuentran dentro del desarrollo del movimiento armado.

En lo que corresponde al espacio en donde se cometió el crimen, nos detendremos en exponer rasgos generales de la institución que era la encargada de la administración de justicia en esos lugares. Finalizado el proceso de conquista y exploración e iniciado el de colonización en Hispanoamérica, se instalaron los mismos tribunales, instituciones y personalidades que existieron en Castilla: virreinos, gobiernos, corregimientos, alcaldías mayores; se nombró a escribanos, alcaldes ordinarios y otros auxiliares de justicia. En el caso particular de las audiencias quedó asentado en la *Recopilación de leyes de los reinos de Indias* (1998) que el territorio descubierto y por descubrir se dividiría en 12 audiencias (libro II, título XV, ley I, p. 323).

En lo que respecta a Guadalajara, en la misma *Recopilación de leyes* quedó establecido que sería sede de una audiencia real. Esta estuvo integrada por un presidente y cuatro oidores, que cumplieron también las funciones de alcaldes del crimen; contó con un fiscal, un alguacil mayor, un teniente de gran canciller y demás ministros y oficiales que pudieran ser necesarios. La Audiencia fue dotada del territorio que comprendía el entonces reino de la Nueva Galicia, las provincias de Culiacán, Copala, Colima y Zacatula, de manera compartida con la Real Audiencia de México, los pueblos de Ávalos, y se incluirían todos aquellos espacios por descubrir (*Recopilación de leyes*, libro II, título XV, ley VII, p. 326).

La extensión de este tribunal no fue estática, sino que estuvo en movimiento a lo largo de todo el periodo virreinal. Había disputas entre las audiencias de México y Guadalajara por el hecho de compartir responsabilidades de manera

conjunta en los actuales estados de Sonora, Coahuila, Nuevo León y San Luis Potosí; en materia militar porque la justicia siempre estuvo a cargo de la Audiencia de Guadalajara, y prueba de ello es la infinidad de procesos sumarios que hay de esos espacios en el archivo de la Real Audiencia de Guadalajara. Mientras que en el momento de las reformas borbónicas se extendió el gobierno de este tribunal a las intendencias de Guadalajara, Zacatecas, San Luis Potosí y Arizpe y las provincias de Nuevo León, Nuevo Santander, Coahuila y las Californias en el actual territorio mexicano, además de otras zonas que pertenecen hoy a los Estados Unidos de América (Pietschmann, 1996, pp. 85-87).

De esta manera, las audiencias eran “cuerpos colegiados compuestos por unos personajes investidos de toda gravedad, que por lo general eran reputados juristas” (Diego-Fernández, 2006, p. 80). Las Reales Audiencias tenían dos funciones:

La audiencia indiana era una jurisdicción administrativa, es decir, se trataba de un territorio que se encontraba delimitado en el cual se establecían instituciones políticas, militares, judiciales, económicas y religiosas, y se utilizó como medio de integración regional y, por otro lado, su faceta más conocida, se trató de un cuerpo colegiado o tribunal encargado de administrar justicia en una jurisdicción de audiencia (Diego-Fernández, 2007, p. 21).

Las reales audiencias estuvieron dotadas de una jurisdicción propia, que no siempre correspondía con aquella otorgada a otras instituciones. Esta apropiación de un territorio ayuda a explicar “por qué el objetivo primordial de estas instituciones es el ramo judicial” (Dougnaç, 1994, p. 137). Tres fueron los tipos de audiencias que hubo en la América española: la virreinal, que tenía a la cabeza al virrey; la pretorial, que tenía al frente a un presidente-gobernador; y las subordinadas, que eran presididas por un presidente letrado (Dougnaç, 1994, p. 137).

Este tribunal sirvió de catalizador para controlar los abusos que cometían los virreyes y otros funcionarios; es decir, ante la Audiencia se presentaron las denuncias de quienes se consideraban afectados por las acciones tomadas por estos hombres o porque incumplían en su deber como administradores de justicia y se ausentaban del lugar donde les competía permanecer como representantes

del rey.² De esta manera, se puede ver la importancia que tiene la Audiencia en la administración de justicia, dado que aquí era donde se daba la última palabra sobre el destino del delincuente.

El homicidio en la Real Audiencia de Guadalajara: definición, calificativos, responsables, causas y sentencias

El homicidio, a pesar de que durante los siglos en que se desarrolló el periodo virreinal existía cierta ambigüedad, que está presente en los documentos con el uso de los términos *delito* y *pecado*, siempre estuvo calificado como un delito, pero su definición no deja de estar permeada de la unión de los designios divinos y los de los hombres. El homicidio “es el acto de privar de la vida un hombre a otro, desautorizando a Dios y a la naturaleza. Si comete un homicidio con malicia, y con ánimo e intención de matar se comete usando el derecho propio y se comete por ocasión o causalidad” (Vilanova, 1827, tomo II, p. 32). El homicidio es visto como “el mayor de los crímenes que pueden cometerse contra un individuo de la sociedad, porque se le despoja de la existencia, que es el primero y mayor beneficio que ha recibido de la naturaleza. El vocablo homicidio está compuesto por la contracción de las voces latinas *homini caedes*” (Escriche, s/f, p. 822). Es un delito que se persigue de oficio, es decir, que compete al Estado detener al responsable o los responsables, realizar las diligencias necesarias para el esclarecimiento y, finalmente, llegar al pronunciamiento de una sentencia definitiva.

En la *séptima de las Partidas* se define al homicidio como “Una cosa que hacen los hombres a las ‘vejadas’ con tuerto a las ‘vejadas’ con derecho. Homicidio en latín y en romance quiere decir matamiento de hombre” (*Código de las Siete Partidas*, tomo IV, séptima Partida, título VIII, ley I, p. 320). El homicidio en la séptima Partida quedó tipificado en tres variantes. La primera es cuando se mata a otro a traición, con alevosía y ventaja; la segunda es la ejecución del acto con derecho; y la tercera refiere a la ejecución de la muerte por ocasión. La muerte de un hombre en manos de otro hombre, señala la séptima Partida, merece el castigo que debía ser la muerte, pero también se enunciaron excepciones en

² Ejemplos de las situaciones que se vivían por los abusos de funcionarios reales en Jiménez, 2001, pp. 133-157 y Jiménez, 2008, pp. 57-77.

las que la sentencia no implicó la pérdida de la vida y tampoco la ejecución de sentencia alguna sobre quien cometió el crimen (*Código de las Siete Partidas*, tomo IV, séptima Partida, título VIII, ley I, p. 320).

El homicidio se divide en homicidio voluntario, homicidio cometido por imprudencia o impericia, homicidio casual y homicidio necesario. El voluntario a su vez puede ser simple o calificado. Se aclara que al homicidio no se le puede anteponer el vocablo de crimen tajantemente; lo era solo cuando se procedía con premeditación, alevosía y ventaja. Es un homicidio voluntario aquel que se comete con pleno conocimiento de lo que se está haciendo. Se le considera simple cuando las circunstancias obligan a actuar a alguien, como lo puede ser en una riña o reacción de cólera o dolor. El homicidio voluntario calificado “es el que, por razón de la persona, del lugar, del fin, del instrumento o modo adquiere un grado de gravedad que inspira más aversión contra el delincuente” (Escriche, 1998, p. 296). Se considera homicidio necesario al que por ley se consuma contra un agresor al cual hay que repeler para salvar la vida propia o la de otros.

El homicidio por imprudencia o impericia es el que se suscita por causa de un descuido, no porque se hubiera tenido la intención de matar. Este puede ocurrir en una riña, por efectos de la embriaguez o cuando el patriarca castiga a los que están bajo su techo, o al momento de que un médico sin saber la reacción que tendrá una medicina en su paciente se la da y el paciente muere, o en el momento de realizar una curación en la que factores como la localización de la herida, una infección o la temperatura ocasionan el deceso (Escriche, 1998, p. 296).

El homicidio casual es el que ocurre por obra de un mero accidente en un caso fortuito; en esta situación no se persigue una falta, no existe culpa y no hay delito. Podría ocurrir, por ejemplo, cuando en el campo se usan piedras para espantar a los pájaros y una de ellas impacta en alguien causándole la muerte. Para considerarlo libre de culpa, el señalado no debía tener antecedente alguno de enemistad con el finado. Finalmente, el homicidio necesario es el que tiene como escenario la defensa de la vida ante una agresión.

Dicho lo anterior, en los casos de homicidio que se revisaron podemos encontrar representadas estas tipologías que acabamos de mencionar. Como también es posible darnos cuenta de pasajes de la vida cotidiana de los involucrados, por lo dicho en las declaraciones de los agredidos antes de morir. Por las expresiones que

usaron los deudos y lo vertido en la confesión de los agresores, en ocasiones nos podemos enterar de cómo vivían, qué problemas tenían, además de la concepción y los calificativos que usaron para referirse al homicidio, como podremos ver en los siguientes párrafos.

Los encargados de impartir justicia se refirieron al homicidio como un “grave delito” (BPEJ, ARANG, Cr. 12-3-208, f. 18 y BPEJ, ARANG, Cr. 141-8-2130, fs. 23v-25v); esto lo podemos observar cuando, por ejemplo, al reo José de la Luz Ojeda se le tomó su declaración con cargos y el juez de la causa, el alcalde ordinario de segundo voto de la ciudad de Guadalajara, insistió en cuestionarle por qué le había quitado la vida de manera alevosa con una “mojarra”³ a un alguacil de la ciudad. El calificativo en este caso se emplea dado que quitar la vida a otro quedaba claro que era un delito, pero era aún más escandaloso el hecho por haberlo cometido con ventaja y con el empleo de un arma señalada como prohibida por los bandos que hacían alusión a la portación de objetos punzocortantes con determinadas características en ellos señaladas (*Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, 1918, tomo 35, p. 1387).⁴

En otra confesión con cargos se cambió el grado del adjetivo grave por el de “gravísimo” y también estaba agregada la manera en que se cometió, como era el caso de la alevosía (BPEJ, ARANG, Cr. 137-3-2055, f. 19). En otra situación, el defensor de un reo se dirigió al alcalde ordinario que llevaba el caso de su parte y refirió el acto de matar a otro como la acción de una “atroz injuria” justificada en la defensa de su nombre, toda vez que su mujer sostenía una “ilícita amistad” con el después occiso (BPEJ, ARANG, Cr. 26-8-418, f. 28). En un mismo expediente hay dos opiniones sobre la privación de la vida a un hombre: por un lado, el alcalde

³ Mojarra: cuchillo ancho y corto.

⁴ Acentuar que el delito que un individuo cometió con vocablos como grave, gravedad del delito, gravísimo u atroz formó parte del protocolo jurídico de la época que traía repercusiones en el desarrollo del proceso sumario del reo y en el dictado de la sentencia definitiva. (Clavero, 1990, pp. 76-77). Ejemplos de esto en BPEJ, ARANG, Cr. 123-10-1853, f. 16; BPEJ, ARANG, Cr. 70-2-1140, fs. 24-26v; BPEJ, ARANG, Cr. 8-4-152, fs. 12-14; BPEJ, ARANG, Cr. 154-13-2330, f. 9; BPEJ, ARANG, Cr. 157-27-2393, f. 10v; BPEJ, ARANG, Cr. 5-21-114, fs. 9v-13 y BPEJ, ARANG, Cr. 6-13-128, fs. 35-36.

ordinario de primer voto lo define como una desgracia y, por otro lado, María del Refugio Morales, una mujer de Guadalajara, señalada como la responsable de la muerte que perpetró su amante, lo menciona como un “absurdo” (BPEJ, ARANG, Cr. 6-12-127, fs. 19-19v).

En otro expediente, el asesor puntualiza que lo que había perpetrado Juan Antonio García era un delito que merecía los calificativos no solo de grave crimen o de absurdo, como anteriormente se ha mencionado, sino que lo cometido por este contra Esteban Gallo merecía ser calificado como un “horroroso, inhumano y proditorio homicidio” (BPEJ, ARANG, Cr. 125-19-1889, fs. 5-6v),⁵ una vez que García había matado a Gallo con toda premeditación, alevosía y ventaja para quedarse con la esposa de quien en dos ocasiones le había dado empleo y mantenido en su casa.⁶

El uso de estos calificativos tuvo su función en la disminución de una pena o, por el contrario, en el aumento de ella a partir de la gravedad del delito (Beccaria, 1822, pp. 93 y 132; Lardizábal, 1782, p. 19). Es decir, mientras más se hacía énfasis en la gravedad del delito, en este caso de un homicidio que se cometió

⁵ En el expediente, en la declaración de la viuda de Esteban Gallo ella refiere que García era amigo del esposo, que él lo había invitado a trabajar y que García le hablaba de amores a la mujer, pero que ella nunca le hizo caso. La noche del homicidio García los despertó con el pretexto de que gente se acercaba a la propiedad, pero en el segundo aviso, sin motivo alguno, le dio de puñaladas y se llevó a la mujer.

⁶ Los ejemplos aquí presentados parecieran que son una muestra de la separación del elemento religioso en los asuntos de administración de justicia en esta porción de los dominios de la Corona española, por lo tajante y libre de combinaciones con que se usa delito para referirse al homicidio sin tener que recurrir a pecado como un sinónimo; pero al leer las declaraciones con cargos, las sentencias preliminares y las sentencias definitivas, nos damos cuenta de que el elemento religioso continúa ahí presente en el momento en que un juez pronuncia que se había “cometido un enorme delito que causaba una ofensa al todo poderoso, a quien únicamente toca, el prolongar y el quitar la vida a los hombres” (BPEJ, ARANG, Cr. 134-5, f. 9v), y en otro, el asesor, para justificar el argumento de defensa del reo, pronuncia “A vista del derecho natural se suspende el divino en el quinto precepto del decálogo [...]” (BPEJ, ARANG, Cr. 35-10-565, f. 15).

con premeditación, alevosía y ventaja, y además se agregaban estos calificativos de parte de los funcionarios del rey, mayor sería la pena respecto de quien mataba y lo hacía en defensa de su vida o producto de un accidente. De esta manera, si un homicidio era considerado atroz como líneas anteriores se mencionó, hacía referencia a “aquel que califica en extremo la afección criminosa del delincuente, graduada por la maldad, exceso y daño” (Vilanova, 1827, tomo I, p. 11.). El delito atrocísimo era “aquel en quien concurre con más superlativa condición dichas perversas calidades” (Vilanova, 1827, tomo I, p. 11). Dicho lo anterior, en el siguiente párrafo se hace referencia en concreto al homicida.

Lo referido hasta aquí alude a la acción, pero es necesario comentar que la calidad del delito de homicidio hace necesario primero precisar a quién se le define como un delincuente y por qué, es decir, el sujeto “que ha quebrantado alguna ley voluntariamente y a sabiendas en daño u ofensa de la sociedad o de alguno de los individuos. Todo delincuente está obligado a satisfacer los daños y perjuicios que se siguieren de su delito y debe sufrir además la pena impuesta por la ley” (Escriche, 1998, p. 177).

El homicida es el individuo del sexo masculino o femenino que, resultado de sus actos, privaba de la vida a otro u otros. Es quien por ese acto se hacía acreedor a una pena, o bien, dadas las circunstancias en que se presentaba el hecho, podía verse exento de un castigo en atención al tipo de homicidio que había cometido. El homicida se convertía por su acción en un delincuente que ofendía a Dios, al occiso, a sus parientes y a la república.⁷ Un homicida podía haber actuado en defensa de su vida o de la de otra persona. Los accidentes en ocasiones convertían a un sujeto en un criminal. La embriaguez fue otro de los motivos por los que a hombres y mujeres se les siguió un proceso sumario por el crimen que cometieron.

En la sociedad estudiada, los que incurrían en la alteración del modelo impuesto por su falta se convertían en ofensores al rey, a la sociedad y a Dios (Tomás

⁷ Escriche explica quién merece el título de homicida y antepone que su castigo estaría determinado por el tipo de crimen que cometió. Tomás y Valiente, por su parte, explica el alcance que tenía el delito de homicidio, que no se quedaba limitado al difunto y a la familia de este. (Escriche, 1998, p. 295; Escriche, s/f, p. 822; Tomás y Valiente, 1997, p. 359).

y Valiente, 1997, p. 359). Esta concepción se sostenía en el hecho de que el que delinquía transgredía las órdenes dictadas por las autoridades terrenales y además porque las acciones de los hombres como matar, robar, atentar contra la vida de otro sin que se diera su muerte también violaban la obediencia a los mandamientos de Dios, y quien cometía cualquiera de esas acciones se convertía en un pecador y un delincuente (Vilanova, tomo I, 1827, p. 413).

Se hace la diferenciación entre el autor principal del crimen, sus cómplices y los sospechosos a partir de la información que está contenida en los expedientes que se revisaron, en donde en ocasiones se menciona quiénes eran los cómplices, los sospechosos y el responsable o responsables del crimen. Pero en este periodo de estudio tan delincuente era aquel que iniciaba un conato como aquel que ingresaba en él. Por lo tanto, en el delito tenía participación y responsabilidad el autor, los que lo ayudaban, que podían ser cómplices o socios, y los que lo protegían. De esta manera, “teóricamente no es clara la distinción entre el autor y el cómplice, aunque la lectura de los procesos proporciona los elementos para distinguir al responsable de los demás involucrados” (Tomás y Valiente, 1997, pp. 391 y 398).

La confusión que se presenta para identificar al homicida principal y diferenciarlo de los que lo acompañaban o se encontraban en el lugar donde ocurrió el crimen se ejemplifica con la sumaria que se les siguió a cinco sujetos por la muerte de Doroteo Martínez, en el rancho de la Lima, jurisdicción de Huejotitán. Una vez hechas las investigaciones, el juez resolvió que el robo y el homicidio lo habían perpetrado solo dos de los cinco sujetos; a esos se les sentenció a la pena de muerte, mientras que los cómplices estuvieron presentes en la ejecución de la sentencia de sus compañeros y luego fueron enviados a un presidio por 10 años (BPEJ, ARANG, Cr. 69-6-1132, f. 100).

Las principales causas de homicidio en el territorio de la Real Audiencia de Guadalajara fueron la embriaguez, en primer lugar; le siguieron los homicidios que se cometieron producto de la respuesta a agresiones o en los que existían antecedentes de resentimientos; el robo; en cuarto lugar, en los que la defensa de la vida fue factor determinante para que se cometiera el crimen; y, en quinto lugar, aquellos en los que existió una “ilícita amistad” o la pretensión de los involucrados a la misma mujer. Otras causas como, los accidentes, las acciones

de la insurgencia, la recepción de un mal servicio de parte de un proveedor y la negación a cumplir con una orden fueron las que menos incidencia registraron. Finalmente, existen procesos sumarios en los que no se conocen las causas del homicidio porque no se supo nada de quien o quienes cometieron el crimen o porque el expediente está limitado al auto cabeza de proceso que da inicio a la ejecución de las diligencias necesarias para su esclarecimiento.

En lo que respecta al número de homicidios, se cuenta con 340 registros, en los que se identifica a los responsables, los cómplices y los sospechosos del crimen. Los hombres superaron a las mujeres como criminales con 449 detenciones por 75 de ellas. Hubo casos en que se detuvo a más de una persona, entre hombres y mujeres, pero se señaló a uno o más como responsables y al resto se les tuvo por cómplices o sospechosos y en ocho de los homicidios no se dio con la aprehensión de los responsables.

Sobre las sentencias que se dictaron para quienes cometieron este crimen, en primer lugar se colocó el envío del reo a un presidio, donde el menor fue de tres años de prisión y el máximo de 10 (Fernández, 1991, pp. 21-26);⁸ le siguió la pena de muerte con 37 en primera instancia: dos fueron pronunciadas contra mujeres y, finalmente, 21 de ellas fueron ratificadas, pero solo 18 se ejecutaron. Trabajar en las obras públicas fue otro de los castigos, así como el destierro y en algunos casos el trabajo en la real cárcel. Hubo situaciones en que se resolvió por la restitución de la libertad del reo, gracias al acogimiento al indulto real o porque se determinó que el acusado quedaba libre del cargo. En otros casos se otorgó la libertad con el pago de las costas que el juicio había causado. Sin embargo, por lo complicado que resultaba administrar justicia cuando no se detenía al responsable, hay expedientes que están sin sentencia. Hasta aquí se expusieron generalidades de la definición del delito, la situación que guardó en

⁸ Pedro Trinidad Fernández explica que al mediar el siglo XVI se sustituyen aquellas penas que tenían como finalidad que el reo sufriera la pérdida de alguno de los miembros de su cuerpo, y que a partir de ese momento, y ante las necesidades del Estado, las penas se utilizaron para enviar a los reos a aquellos destinos a los cuales sería imposible ocupar a un sujeto sin un salario. Esta decisión formó parte de la humanización de la pena que se dio.

los territorios de la Real Audiencia y las soluciones que se tomaron contra los homicidas. Ahora toca exponer la definición y aplicación de la pena de muerte.

La pena de muerte: sustento legal y discusión sobre la vigencia de su aplicación

La pena de muerte significó cortar la vida de quien o quienes lo habían hecho con un semejante en un homicidio alevoso o en un robo que terminó con la muerte del afectado. La historia de la aplicación de esta sentencia es tan antigua como la infinidad de variables que se utilizaron para tal fin. Las más recurrentes fueron la horca, el garrote y por armas de fuego. La horca se aplicaba en los plebeyos, el garrote era para los nobles y las armas para los militares. Otras penas capitales empleadas en diferentes tiempos y lugares fueron meter al delincuente en el vientre de una bestia, quemar vivo al acusado, utilizar una saeta, la crucifixión, el ahogamiento o asfixia por inmersión, la lapidación, el descuartizamiento, enterrar vivo al reo, el despeñamiento y la pena de la rueda (Imbert, 1993, pp. 13-54).⁹ La horca, el despeñamiento, la hoguera, la asfixia por inmersión fueron las formas más usuales en los siglos medievales (Imbert, 1993, pp. 38-39).

En la jurisdicción en que se enfoca este estudio las penas ordinarias que se aplicaron fueron la de la horca, el garrote y el “pasar por las armas” a los sentenciados. En cinco situaciones el cuerpo del ejecutado fue exhibido en los caminos, la cárcel o el lugar donde se cometió el crimen, y en otras el cuerpo no solo fue exhibido, sino que también sufrió de mutilación. En la séptima Partida, en el título XXXI, ley IV, se estableció que se ejecutara la pena de muerte sobre quien la mereciera.¹⁰ Una sentencia de muerte se consumaba tres días después

⁹ Jean Imbert menciona a quiénes y de qué manera debían morir los que eran sentenciados a muerte en diferentes momentos de la historia. Él habla de las formas para privar de la vida al delincuente que están contenidas en este párrafo y señala cómo unas de ellas a lo largo del tiempo cayeron en desuso y que en el caso de la horca continuó vigente por mucho tiempo en relación con el resto de las aquí enunciadas.

¹⁰ Sobre este enunciado está la reflexión de Manuel de Lardizábal, y en el título XXXI de la séptima Partida de las leyes I-IX se da una definición de lo que es una pena y de los actos por los que los hombres deben ser castigados. (*Código de las Siete Partidas*, tomo IV, séptima Partida, título XXXI, ley IV, pp. 467-468; Lardizábal, 1782, pp. 185-188).

de que se publicaba y se le daba a conocer al reo. El reo era depositado en una capilla, de ahí era conducido al lugar designado para darle muerte (Escriche, 1998, p. 454).

La necesidad de darle un castigo al delincuente por la falta cometida siempre ha estado presente en todas las civilizaciones. Cuando se trató de la pena de muerte, se pronunciaron disertaciones en las que está de manifiesto un punto de vista a favor o en contra de su ejecución. Manuel de Lardizábal, en su obra *Discurso sobre las penas*, hace la observación de que la pena de muerte había sido empleada en “todos los tiempos y naciones, tanto por sociedades cultas como bárbaras para castigar algunos delitos: prueba cierta, de que los hombres por un general consentimiento le han mirado como útil y necesaria al bien de la sociedad” (Lardizábal, 1782, pp. 164-165), y aclaraba que al mismo tiempo existía un abuso al ejecutarla con crueldad. Lardizábal criticaba el espectáculo que rodea la pena de muerte, pero no se mostraba partidario de su abolición; así lo demuestra en su siguiente reflexión:

Entre estos extremos hay un medio que dicta la razón misma y el conocimiento de los hombres, y es de usar de mucha circunspección y prudencia en imponer la pena capital, reservándola precisamente y con toda escrupulosidad para sólo aquellos casos que sea útil y absolutamente necesaria. La pena de muerte es como un remedio a la sociedad enferma, y hay casos en que es necesario cortar un miembro, para conservar el cuerpo. Es la verdad que la muerte es un espectáculo momentáneo el que sirve de freno; es también la cierta ciencia que cada uno tiene, de que si comete tales delitos, perderá el mayor bien que es la vida (Lardizábal, 1782, p. 164).

Lardizábal ponía de manifiesto que para conservar la unidad de la sociedad era necesario arrancar de ella mediante este castigo a aquel o aquellos que la fracturaban, pero que su empleo fuera moderado y sin abuso. El autor consideraba que matar a un delincuente era un acto que duraba un momento, pero que servía de aviso para otros de que ese sería su destino en caso de una violación a la ley.

El marqués de Beccaria y Lardizábal coincidieron en sus escritos en que el mayor castigo que podía recibir un hombre era el de verse privado de su

libertad,¹¹ pero a diferencia de Lardizábal, que justificaba que se aplicara la pena de muerte, Beccaria por su parte llama a esta un inútil suplicio por el que nunca se había conseguido hacer mejores a los hombres. La existencia de la pena capital hace que este último autor reflexione y examine qué tan útil y justo era el castigo de dar muerte a un individuo en un gobierno que se encontraba bien organizado, de ahí que sobre la materia expresó:

¿Qué derecho pueden atribuirse éstos para despedazar a los semejantes? Por cierto no es el que resulta de la soberanía y de las leyes. ¿Son éstas más que una suma de cortas porciones de la libertad de cada uno, que representan la voluntad general como agregado de las particulares?. ¿Quién es aquel que ha querido dejar a los otros hombres el arbitrio de hacerlo morir?. ¿Cómo puede decirse que en un más corto sacrificio de la libertad de cada particular se halla aquel de la vida, grandísimo entre todos los bienes? Y si fue así hecho este sacrificio, ¿Cómo se concuerda tal principio con el otro, en que se afirma que el hombre no es dueño de matarse [...] (Beccaria, 1822, p. 75).

Para Beccaria solo dos motivos podían justificar la muerte de un ciudadano: estos eran, por un lado, que a pesar de que un individuo estuviera privado de su libertad fuera tal su influencia y poder que atentara contra la estabilidad de la república con una revolución, y, por otro, la justifica por el hecho de que la muerte de alguien sirviera para contener a los demás de cometer delitos. Pero en esta última observación el autor responde que a lo largo de los siglos la muerte de delincuentes no había servido para que otros se abstuvieran de seguir sus pasos. Igual que Lardizábal, Beccaria califica a la pena capital de un espectáculo, pero por terrible que fuera este no era el medio más eficaz contra los delitos, sino que más lo era “el largo y dilatado ejemplo de un hombre, que convertido

¹¹ Beccaria al respecto dice: “Por cierto no el que resulta de la soberanía y de las leyes. ¿Son éstas más que una suma de cortas porciones de libertad de cada uno, que representan la voluntad general como agregado de las particularidades [...]? ¿cómo puede decirse que en el más corto sacrificio de la libertad de cada particular se halla aquel de la vida [...] (Beccaria, 1822. p. 84).

en bestia de servicio y privado de [su] libertad recompensaba con sus fatigas aquella sociedad que ha ofendido [...]" (Beccaria, 1822, p. 76).

Luego de revisar estas discusiones regresamos a la parte final del periodo virreinal. A continuación presento los homicidios en los que la sentencia fue la pena de muerte y menciono cuál fue el sustento legal que tuvo su aplicación.

Las penas de muerte que se dictaron sobre los reos del territorio de la Real Audiencia de Guadalajara tuvieron sustento en la *séptima* Partida, título VIII, ley II, y en su concordante en el libro 8º de la *Recopilación de Castilla*, títulos 25 y 26, ley 1ª, y conforme al título 23 del mismo libro, leyes 7ª y 10ª, que imponían la pena de muerte con "calidad" de ser arrastrado. La cita a estas leyes estuvo presente en los casos de Pablo María Zedeño, quien mató a su amante, Francisca Mancillas, y en el de Inocencio Xirón, que mató dentro de la cárcel a Luis Ibarra.¹² Estas leyes enunciadas estuvieron presentes y fueron el sustento legal de algunas de las 21 sentencias de pena de muerte que se dictaron en definitiva.¹³

La sentencia definitiva de pena de muerte se confirmó por el fiscal de la Real Audiencia de Guadalajara en 21 personas e incluso modificó dos sentencias de ocho años de presidio por esta; finalmente, a 18 del total de los detenidos sí se les ejecutó. De los 37 condenados inicialmente a pena de muerte, 16 no la vieron ratificada porque a unos se les conmutó por el envío a un presidio,¹⁴ a otros se les destinó para que prestaran sus servicios en la cárcel y unos más porque lo que obtuvieron fue la restitución de la libertad al ser comprendidos en la gracia

¹² BPEJ, ARANG, Cr. 68-9-1118, fs. 32-33 y 52 y BPEJ, ARANG, Cr. 57-8-921, fs. 16-16v y 31-33v. No siempre como en estos casos es posible leer en el expediente en qué leyes se basaron los asesores para emitir una sentencia, pero si se comparan las circunstancias en que se cometieron los crímenes, son las que posibilitan establecer que fueron las leyes aquí anotadas las que aplicaron los funcionarios.

¹³ En primera instancia el asesor había condenado a 31 personas a esta pena, pero se ratificaron 21 y 18 se ejecutaron.

¹⁴ La conmutación de sentencia ratifica lo que ya ha sido expuesto por los investigadores que han sido citados aquí de que se buscó conservar la vida de los hombres antes de sentenciarlos de manera definitiva a la pena de muerte.

del real indulto. En tres no se ejecutó porque los reos se fugaron de las cárceles en donde se encontraban.

Cuatro de los 16 procesos¹⁵ en que los delincuentes fueron sentenciados a morir eran de Guadalajara y el resto de Tepic (2), Sayula (2), Ahualulco, Atemajac, Iztlán y de Tepatitlán; de la jurisdicción de Tequila, el Real de San Francisco, Santa María del Oro y el rancho de la Lima. En uno de los casos, la ejecución de la sentencia se llevó a cabo en Guadalajara y en tres expedientes se documenta que la pena de muerte la recibió más de un delincuente. En el caso de las mujeres, una de ellas era originaria de Zacatecas y otra de un pueblo de Durango.

Los sentenciados a la pena de muerte eran hombres que no rebasaban los 50 años. De ellos seis eran españoles, seis indios, dos coyotes, un mulato y un mestizo, y de cuatro no están asentadas las generales. En lo que respecta a la ocupación, cinco eran obrajeros; el resto vaquero, hortelano, corredor en el baratillo, gañán, guarda, alcalde de pueblo y gobernador de pueblo, albañil; y de siete no hay información de la actividad económica que desempeñaban para subsistir. Dos de ellos alegaron embriaguez en el momento en que cometieron el crimen, pero el argumento no les fue válido.¹⁶

¹⁵ Se habla de 16 procesos y no de 21, porque dos de los procesos sumarios se siguieron contra más de un reo y la sentencia se ejecutó en uno sobre tres y otros dos a dos reos.

¹⁶ En sus casos, el argumento de ebriedad no fue motivo para que estos dos evadieran la sentencia de muerte; fue porque los testigos y los interrogados a lo largo de su proceso sumario confirmaron que ellos no estaban ebrios en el momento en que cometieron el delito.

Cuadro 1.

Información de las personas detenidas por homicidio en la jurisdicción de la Audiencia de Guadalajara

Archivo	Año	Nombre	Lugar de origen y vivienda	Sexo	Calidad	Estado	Oficio	Edad
ARAG.CR 014-005	1817	Francisca Zapata	Pueblo de la Hedionda	Femenino	Mestiza	Casada		33
ARAG.CR 061-012	1810	José Guadalupe Figueroa y Casillas	Pueblo de Sayula	Masculino	Español	Soltero	Obrajero	20
ARAG.CR 061-012	1810	María Clemencia de Villalvazo		Femenino	La ignoraba	Doncella		20
ARAG.CR 114-008	1811	José Luis de Ureña	Zacoalco/ Pueblo de Autlán	Masculino	Indio	Casado	Zapatero	40
ARAG.CR 037-003	1793	Cirilo Paz	Guadalajara/ Barrio de San Juan de Dios	Masculino	Coyote	Soltero	Sombre- rero	22
ARAG.CR 037-003	1793	María Josefa Contreras	Guadalajara/ Barrio de los Charcos	Femenino	Mulata	Soltera		20
ARAG.CR 037-003	1793	Trinidad Carrasco		Masculino	Español			
ARAG.CR 037-003	1793	Juan José Múñoz		Masculino	Mulato			

Archivo	Año	Nombre	Lugar de origen y vivienda	Sexo	Calidad	Estado	Oficio	Edad
ARAG.CR 037-003	1793	Hermene-gildo		Masculino	No está			
ARAG.CR 037-003	1793	José María Policarpio Hernández	Barrio de San José de Analco	Masculino	No está			

Fuente: Archivo de la Real Audiencia de la Nueva Galicia (cuatro procesos).¹⁷

De las penas ordinarias que sí se ejecutaron, en cinco de ellas no solo se ordenó la muerte del reo, sino también el desprendimiento de sus cabezas, de miembros, su exhibición y colocación en los puntos donde delinquieron, además de que en uno de los casos uno de los cómplices debía presenciar la muerte de sus dos compañeros antes de ser enviado a un presidio por 10 años.¹⁸ Estas situaciones se dieron con José Ignacio Carrillo —que en 1812 fue detenido y sentenciado en 1817 a muerte por la vía de la horca—, a quien le separaron la cabeza y las

¹⁷ La información del cuadro corresponde a cuatro procesos, aunque para este estudio se contó con 32 procesos, pero por cuestiones de espacio solo se puso una muestra para presentar cómo en un solo proceso se detenía en ocasiones a más de una persona.

¹⁸ En la historia sobre el cuerpo, los historiadores franceses explican cómo se distribuye el poder a partir del dominio del cuerpo y de las evocaciones que se hacen en historia política sobre la persona del rey, a quien se le relaciona con la cabeza del cuerpo, donde “el pueblo pobre es la parte más baja del cuerpo la que obedece y se encuentra bajo el yugo de la realeza y de su sistema social y económico” (Farge, 2008, p. 23). Esta reflexión traspasada a la ejecución de penas lleva a poner de manifiesto que en estos años se buscó que el espectáculo de la pena fuera imponente, ya no se deformara el cuerpo del sentenciado y se diera su muerte al mundo que él conocía para estar sujeto a lo que el Estado dispusiera sobre él. En el caso de la pena de muerte y de la mutilación del cuerpo del ejecutado, estriba en señalar que les sucedería a infractores, y una eliminación total de aquel miembro del cuerpo al cual se le considera atenta contra el funcionamiento del cuerpo social (Farge, 2008, pp. 222-226).

manos del cuerpo. A Carrillo se le acusaba de ser el autor de por lo menos ocho homicidios en diferentes lugares y también por robo. Por lo que respecta a la forma en que se determinó su ejecución, fue con el fin de que su muerte sirviera de ejemplo para que otros delincuentes se abstuvieran de sus acciones, aunque desde el punto de vista de Inocencio Xirón, otro reo condenado a la pena de muerte, ese tipo de castigos de poco servía para contener y reprimir las acciones de los infractores, y que, por el contrario, con la muerte de Carrillo la situación en Guadalajara lejos de ver una disminución en la violencia y la delincuencia esta estaba en aumento (BPEJ, ARANG, Cr. 113-6-1727, fs. 127-127v).

José María Sedano, por otro lado, “fue pasado por las armas”, su cabeza fue desprendida y se colocó en la casa donde cometió el homicidio y robo en la ciudad de Tepic. Sedano no había actuado solo el día en que se metió a robar a la casa de los hermanos Estéfana y Antonio, sino que junto con él entraron tres hombres a robar a la casa, pero fue Sedano quien victimó no solo a los hermanos sino también a una mujer llamada Juana que trabajaba en el lugar. Al igual que en el anterior caso, la manera en que se le ejecutó fue con la intención de dejar en claro cuál sería el destino de ese tipo de malhechores y que la crueldad era una muestra de que la autoridad no se detendría al momento de castigarlos por sus crímenes (BPEJ, ARANG, Cr. 128-1-1924, fs. 52-58v).

Luego de ser ahorcados, las cabezas de Isidro Sevilla y Antonio de la Cruz fueron puestas en una escarpia en el pueblo de Atemajac. Estos dos hombres, a diferencia de los dos anteriores, ostentaban los cargos de alcalde del pueblo de Atemajac y gobernador de este. Sevilla y De la Cruz fueron acusados por haber retenido a un hombre, robarle sus pertenencias y matarlo. En la escarpia donde colocarían las cabezas se pondría una leyenda de los delitos que cometieron y la advertencia de que aquel que la quitara de ahí sufriría la misma suerte que los dos ejecutados (BPEJ, ARANG, Cr. 61-1-978, fs. 15-16v).

En el caso de Josef Leandro Rosales, fue “pasado por las armas”, colgaron su cadáver al poniente de Guadalajara y al día siguiente descuartizaron su cuerpo y lo repartieron por diferentes puntos. Rosales fue acusado de por lo menos siete homicidios, que eran los que se tenían documentados; entre sus víctimas se encontraban un cura y un soldado veterano, y también se le hicieron cargos por insurgente. Sobre su participación en el movimiento manifestó que él había sido

reclutado como soldado cuando la rebelión pasó por el pueblo donde trabajaba y que a partir de ahí anduvo de pueblo en pueblo, pero que él no había sido el homicida de ninguno de los que le señalaban, que otros habían sido sus asesinos. En su declaración con cargos se le instaba a que dijera la verdad, pero se sostuvo en que no era el autor de las muertes. Sin embargo, el asesor lo declaró reo de alta traición, insurgente y asesino, “de los más perversos y sanguinarios” de la Gavilla de Jesús López. La sentencia final ratificó la manera en que debía morir el reo y el destino que tendría su cuerpo descuartizado: allí se dispuso que el brazo derecho del reo sería remitido con testimonio de la sentencia al pueblo de Xala para fijarlo en el lugar donde tuvo lugar el suplicio del cura de Iztlán, y para satisfacción de los “fieles vasallos y escarmiento de los perversos” se colocaría un rótulo que diera cuenta del nombre del ejecutado y sus delitos (BPEJ, ARANG, Cr. 113-5-1726, fs. 1-2v, 19-22 y 25).

En los cinco casos, la característica general es la severidad con que se ejecutó a esos hombres y que el móvil del homicidio fue el robo; su reincidencia en este crimen y su participación en la insurgencia; de los cinco ejecutados, dos de ellos eran españoles y dos indígenas; del quinto no hay información de la “calidad”; además, sus crímenes los cometieron entre los años de 1811 y 1812, periodo en que se registraron ejecuciones de españoles tanto en la capital de la Intendencia como en otros sitios que comprendían su jurisdicción y en localidades que estaban fuera de esta competencia.¹⁹

La manera en que se procedió tenía como fin cobrar por el daño que ellos cometieron al privar de manera violenta de la vida a otros, y conseguir que con esa acción los delincuentes escarmentaran y se abstuvieran de cometer cualquier tipo de delito, porque se procedería con rigor en su contra ante la más leve falta. Además, estas ejecuciones ocurridas en los años de la insurgencia también enviaban un mensaje a los rebeldes por los robos que cometían en los caminos, las propiedades y los edificios, y por los homicidios que perpetraban, porque estas sentencias fueron ejecutadas con violencia no solo con la privación de la

¹⁹ Sobre las muertes de españoles a manos de los insurgentes (Landavazo 2009, pp. 195-225; Pérez Verdía, 1989, pp. 45-51; Van Young, 1992, pp. 311 y 339; Ramírez, 1980, pp. 95-98).

vida al reo, sino con la mutilación y exhibición como signo del triunfo de la ley sobre el criminal.

Este patrón de ejecución de la pena que se presentó en estas poblaciones muestra la concepción que se tenía de la aplicación de la pena capital, de ser un espectáculo mediante el cual se buscaba que, con el ejemplo, otros se abstuvieran de actuar contra la ley porque, de lo contrario, en los ejecutados verían lo que podría ser también su futuro en caso de violar la ley y actuar fuera de ella. En el periodo de estudio, lo que se pretendía era evitar que se cometieran más delitos y no se perseguía la corrección de la conducta de los infractores, aún más en un tiempo en el que estaba presente el movimiento insurgente, por lo que se explica en el caso de Josef Leandro Rosales que su cuerpo sufriera descuartizamiento y repartición por diferentes caminos de lo que se cortó de él, para que lo hecho en ese hombre sirviera de ejemplo para otros.

En las sentencias definitivas dictadas por los fiscales de los condenados a la pena de muerte aparecen discursos mediante los cuales se “justifica” la aplicación de dicho castigo sobre los criminales, como ocurrió con el homicidio que cometió Pedro Becerra el 13 de agosto de 1820. El fiscal, para validar la sentencia que pronunciaba, mencionó:

Si es cierto que la pena de muerte en ningún caso se impone, sino en el que conviene separar del seno de la sociedad un miembro gangrenado que la inficiona, ahora se presenta a este tribunal la ocasión oportuna de hacer uso de tan alta atribución (BPEJ, ARANG, Cr. 154-21-2338, fs. 54-66v).

Lo expuesto en los renglones anteriores por el fiscal corrobora las apreciaciones que hacen tanto Beccaria como Lardizábal sobre que se debe por todos los medios buscar la justicia; que ella se puede conseguir con la reprimenda de quien la ofende, pero que cuando no hay esperanza de enmienda es mejor terminar con la vida de quien ha infringido la ley, como sucedió en este caso. Pedro Becerra buscó por todos los medios evadir ese destino: argumentó ebriedad, pero no le fue válido, y también manifestó que ya había sido perdonado por la parte ofendida; pero sus argumentos no fueron lo suficientemente convincentes y mucho menos el hecho de haber sufrido con anterioridad que le hubieran puesto grilletes en

diversas ocasiones, azotado y enviado a presidio para reprimir su obstinada y pésima conducta; de ahí que por esos antecedentes el fiscal consideró que era más que justificada la sentencia que se imponía y se ejecutó en aquel reo el 20 de octubre de 1821 (BPEJ, ARANG, Cr. 154-21-2338, fs. 54-66v).

La reflexión anterior es de uno de los auxiliares en la impartición de justicia, pero también está la que hizo Inocencio Xirón, un reo condenado a la pena de muerte por el homicidio que cometió en la cárcel el 28 de junio de 1819 en la persona de Luis Ibarra, pero que tiempo atrás había matado al sargento Felipe Morillo. El alcalde ordinario de primer voto condenó a Inocencio Xirón, indio, a la pena de muerte con calidad de aleve, y una vez descolgado su cadáver de la horca sería descuartizado y mantenido dentro de la cárcel para ejemplo y escarmiento de los demás presos hasta el día siguiente de la ejecución. La sentencia tenía su sustento en el libro octavo, títulos 25 y 26, ley 1ª de la *Recopilación de Castilla*, y conforme al mismo libro, título 23, leyes 7ª y 10ª, en que se asentaba que el condenado debía ser arrastrado. La sentencia fue apelada, pero el 29 de agosto de 1819 se confirmó y posteriormente se ejecutó la sentencia de la pena de muerte (BPEJ, ARANG, Cr. 68-9-1118, fs. 31-33, 39 y 52).

En la apelación, Inocencio Xirón recordó cómo por el homicidio del sargento Felipe Morillo se le había eximido de la pena de muerte a que había sido condenado por el asesor y en su lugar se le había impuesto que sirviera como verdugo, y agregó que había matado accidentalmente a Ibarra en su ejercicio, aunque las evidencias demostraban que había actuado con alevosía. Entonces, Xirón manifestó lo siguiente sobre la pena ordinaria a que fue sentenciado:

Conocía que la pena que se le había impuesto no sólo se trataba de castigar sus horrosos crímenes; sino también de que su castigo sirviera de escarmiento al público. Pero señor Excelentísimo, la vida que se quita a un hombre no sirve de escarmiento para corregir las costumbres de los demás. La experiencia enseña y en esta misma ciudad es visto que desde ahora cuatro años que se ahorcó a Ignacio Carrillo, han sido innumerables los homicidios que se han cometido. Nada pues se consigue con quitarme la vida y yo tal vez podré ser útil y corregir mis malas costumbres. Por ello le pido una pena extraordinaria. Evoco los favores

que se estaban concediendo con la restauración de la nueva constitución (BPEJ, ARANG, Cr. 68-9-1118, fs. 49-50).

Lo anterior muestra la búsqueda del reo para evadir el tormento de la pena ordinaria por segunda ocasión. El argumento que este utilizaba era que su muerte no sería la solución para modificar las “malas costumbres” de otros, y, aunque no cita a ningún jurista, su afirmación tiene fundamento en lo que Beccaria pone de manifiesto cuando él llama inútil al suplicio de la pena ordinaria, porque nunca había conseguido hacer mejores a los hombres. Además, Xirón expresó que la muerte de uno no era la solución para detener los crímenes, y ponía como ejemplo de ello la ejecución en la horca de Ignacio Carrillo, porque más allá de contener la violencia, los homicidios se siguieron suscitando. Por lo que, no con el afán de que se corrigiera la conducta de otros con su ejecución pública, sino con el fin de que él modificara sus errores, pedía que se le sentenciara a estar en un lugar en donde prestara sus servicios al monarca.²⁰

La mujer ante la ejecución de la pena del último suplicio

En este apartado presento los homicidios que cometieron María Gertrudis y Francisca Zapata, con la finalidad de hacer una comparación entre ellos, de cuáles fueron las causas que las llevaron a privar de la vida a su esposo y a un familiar, respectivamente, y mencionar cuál fue el sustento legal que tuvieron en ambos casos para que el asesor fiscal pronunciara la ejecución en ambas mujeres de la pena de muerte, pero de manera distinta, ya que en uno de los casos se propuso una ejecución que si bien no contempló tocar su cuerpo, sí estaba en ella implícito un ritual que además tenía su sustento en la legislación, y en el otro, de haberse ejecutado hubiera sido por la vía de la horca.

²⁰ Tanto Inocencio Xirón como Ignacio Carrillo fueron detenidos, sentenciados y ejecutados en Guadalajara. Ignacio Carrillo, el hombre que cita Xirón en su disertación, era originario del pueblo de Teocaltiche, pero tenía tiempo radicado en Guadalajara; era español, soltero y de 35 años. Carrillo fue detenido en 1812 por los varios homicidios que cometió en diferentes momentos y por robo. Carrillo fue ejecutado en Guadalajara en septiembre de 1817. BPEJ, ARANG, Cr. 68-9-1118 fs. 49-50 y BPEJ, ARANG, Cr. 113-6-1727, fs. 127-127v.

Como se pudo ver en los párrafos anteriores, todos los ejecutados eran hombres, lo que nos podría hacer pensar que dicha pena nunca hubiese llegado a su ejecución en una mujer en esta parte de la América española; sin embargo, por estos dos procesos nos pudimos percatar de que aunque no se ejecutó, sí se dictó para que la sufriera una mujer.

Los procesos sumarios que se siguieron contra estas mujeres inician con el auto cabeza de proceso, que significa el comienzo del juicio, porque en este se ordena proceder a la práctica de las diligencias que ayuden a dar con los responsables del crimen. Además, están las certificaciones de la revisión del cuerpo de los occisos; en los dos casos no hay interrogación de testigos que pudieran haber dado razón de cómo se cometió el crimen; está de ambas mujeres la declaración primaria y con cargos, seguida del dictado en primera instancia de una sentencia por parte de la autoridad local hasta llegar a la conclusión del proceso con lo dispuesto en segunda instancia y de manera definitiva por la Real Audiencia de Guadalajara.

El 30 de diciembre de 1806, los habitantes del pueblo de Santa Anna de la Joya, en la jurisdicción de Durango, se enteraron de que una vecina del lugar, María Gertrudis Isidora Medina, había matado a su esposo, Mariano Burrero, de calidad indio, al lanzarle una peña en la cabeza mientras dormía. Al día siguiente se le informó por Blas Montes al subdelegado de aquella jurisdicción, Félix Gómez de Montenegro, lo que había sucedido y este levantó el auto cabeza de proceso para que se procediera a la práctica de las diligencias que ayudaran a resolver el caso y castigar a la responsable o los responsables del crimen.

El subdelegado llegó al lugar donde había ocurrido el homicidio y procedió a la revisión del cuerpo; no encontró herida en él, lo único que observó era que la cabeza estaba aplastada, por lo que procedió a buscar qué podía haber causado tal lesión, y lo que encontró fue una piedra grande en un rincón de la casa, por lo que determinó que ese había sido el objeto contundente con el que lo habían golpeado.

Inmediatamente, el juez de la causa interrogó a Blas Montes para preguntarle si el papel por el que se le informaba del homicidio era suyo, a lo que Montes respondió que sí y que quien lo había escrito era el maestro de la escuela, pero que conocía el contenido. Informó que el teniente de gobernador del pueblo,

José Cervantes, fue quien le dio parte de lo que había sucedido porque este se encontraba en solicitud del cabeza de familia de dicho pueblo por petición del gobernador Francisco Medina para el pago de las primicias del cura del lugar. En el momento en que llegó a la casa de Burrero, encontró a la esposa en la parte trasera; se le preguntó por él en dos ocasiones, pero no daba razón de su paradero; hasta la tercera respondió que estaba dentro de la casa muerto y que ella era la responsable. Suplicó a Cervantes que no la detuviera.

Hecha la confesión, el alcalde procedió a realizar la certificación de la muerte y revisión del cuerpo e interrogar si existían diferencias entre los implicados, a lo que el funcionario contestó que no porque la responsable nunca había puesto queja contra su marido. Otro testigo manifestó que en una ocasión el occiso golpeó a su esposa con un palo en el brazo. Un testigo más refirió que el difunto malgastaba lo que ganaba en el vicio del juego.

Terminadas estas interrogaciones, se procedió a tomar la declaración de María Gertrudis Isidora Medina, natural del pueblo de la Joya, india, casada, de 30 años e hija del gobernador de dicho pueblo. Respondió que la causa por la que se encontraba presa era por haber matado a su esposo al golpearlo con una piedra cuando estaba dormido; aclaró que no tenía cómplices. Explicó que la noche en que mató a su esposo él había consumido tesgüino.²¹

Del resumen de la causa se dictaminó que María Gertrudis era la responsable del homicidio de su esposo de manera alevosa al encontrarse este ebrio y dormido, sin tener posibilidad de poder defenderse o implorar misericordia, de manera que para la satisfacción de la vindicta pública “debía de sufrir la pena ordinaria de muerte por la vía de la horca que se levantaría en el pueblo de la Joya para que sirviera de ejemplo en toda la provincia pues no le puede obstar el sexo mujeril

²¹ Para el caso de Durango, en una circular de 1783 se mandó pedir que se diera razón de las bebidas que se consumían en el virreinato; se registró a esa como bebida cotidiana. Quizá además de esta se anotó el consumo del charape, el mezcal y el pulque blanco. f. 17v. “Tesgüino, viene del náhuatl tecuin que significa latir, es una bebida fermentada que se elaboraba a base de maíz germinado, semejante a la cerveza, su catalizador eran algunas plantas o raíces, se consumían para acompañar los alimentos, en reuniones familiares o eventos importantes” (Lozano, 1995, p. 23; Taboada, 1997, p. 444).

como acaeció con otra mujer que por igual delito fue ahorcada en el Valle de San Bartolomé”(BPEJ, ARANG, Cr. 26-7-417, f. 20v). Esto se dictó el 25 de febrero de 1807 y se envió a la Real Audiencia de Guadalajara para que procediera a dar el fallo definitivo.

Inmediatamente, la defensa argumentó que su parte había actuado de esa manera por la mala vida que su esposo le daba, lo que se sostenía con la declaración en la que se manifestaba que él le había dado de golpes con un palo en el brazo y por haberla tenido amarrada un día antes del incidente. Que el enojo que le causó estar sin poderse mover fue lo que desató en ella la ira para actuar como lo hizo, también movida por su creencia de que con la muerte de su esposo terminarían sus angustias y problemas, en lugar de demandarlo y acusarlo ante la justicia.

Otra atenuante del caso era la ebriedad de su esposo, que se catalogó como un vicio “atroz” que llevaba a los hombres a cometer excesos, de ahí que ella temió por su vida. El defensor sostuvo que la ignorancia del grupo al que pertenecía su defendida era tal que se trataba de una gente inculta, que a pesar de ser indígenas convertidos al cristianismo ignoraban muchos de los dogmas de la religión y tampoco tenían conocimiento de la gravedad de los delitos y las penas; que carecían de malicia, por lo que consideraba que el castigo que se le imponía a su defendida debía ser moderado y tomarse en consideración su ignorancia y calidad (BPEJ, ARANG, Cr. 26-7-417, 21-22v).

Expuesto lo anterior por el defensor y presentados los testigos, quienes en ningún momento confirmaron el argumento de la mala vida que recibía la agresora de parte de su marido, el subdelegado del pueblo ratificó la sentencia que había dado el promotor fiscal de aplicar la pena de muerte a esta mujer, solo que el subdelegado consideró que debía existir una variación que se expone a continuación:

La gravedad del delito de María Gertrudis Isidora Medina está manifiesta en la ley 12, título 8 de la *Séptima Partida* que manda se castiguen los morisidas [*sic*] con 200 azotes y arrojarlos al agua dentro de un saco acompañados de una víbora, una perra y un gallo, y un mico para que así concluyan su vida por la infamia del delito, cosa en que conviene también el maestro Gómez en el tomo tercero, capítulo tercero, número ocho transitorio tratado de homicidio, diferenciando sólo a la ley con la práctica de la horca antes al reo que echarlo

al agua, lo que se usa para no exponer la pérdida del alma de un agresor de esta naturaleza (BPEJ, ARANG, Cr. 26-7-417, f. 29v).

Con lo anterior se ratificaba en primera instancia la pena de muerte sobre María Gertrudis y se sostenía que no se le disculpaba por ignorancia o por su calidad de indígena; sin embargo, antes de pasar esta causa a la Real Audiencia para que ahí se dictara el fallo definitivo, se ordenó que se le nombrara un curador por su calidad, se presentaran los testigos y el defensor ampliara sus pruebas para liberar a su parte del castigo del último suplicio, que hasta ese momento era lo que merecía según la ley.

El curador de Medina, en la presentación de las excepciones que eximían a su parte para ser acreedora a la pena de muerte pero no a una menor, expresó que si todos los delitos se castigaran con lo establecido en la ley no se podría llegar al otorgamiento de las indulgencias y piedad, por lo que si en los crímenes más horrorosos se buscaba preservar la vida del delincuente,²² aún más en el homicidio que había cometido María Gertrudis, cuya cortedad por su naturaleza de mujer y calidad de india era notoria, pero que había sido una fuerza maligna de su interior la que la había llevado inconscientemente a cometer esa grave acción de consecuencias fatales sin darle tiempo a razonar.

De esta manera, el curador consideró que se le debía ver con piedad, que había actuado sin malicia, que debía ser acreedora a una pena suave y arbitraria por lo que ya había padecido custodiada en la real cárcel.²³ Sin embargo, el promotor

²² Este tipo de argumentación tenía su sustento en que el monarca se encontraba investido para castigar a sus súbditos, pero también para manifestar su piedad con el otorgamiento del perdón mediante los reales indultos, que no eran otra cosa que la condonación o remisión de la pena. (Beccaria, 1822, pp. 130-131; Garriga, 2006, p. 81; Marín, 2008, pp. 292-293; Rojas, 2012, p. 129).

²³ BPEJ, ARANG, Cr. 26-7-417, fs. 32-34. Estar en la cárcel durante el periodo colonial no significaba el pago o el castigo por el delito que se había cometido, sino que se trataba de un lugar de depósito en el que los reos esperaban el fallo definitivo de las autoridades. Sobre la cárcel (Escriche, s/f, p. 417; *Código de las Siete...*, tomo IV, 7ª Partida, título XXIX, ley VII, p. 542; Lardizábal, 1782, p. 211; Sánchez, 2008, pp. 17-20; Speckman, 2002, p. 26;

fiscal de la causa consideró débiles los argumentos de la defensa y sostuvo que a María Gertrudis se le debía juzgar como uxoricida por haber privado de la vida a su marido, pronunció la sentencia de la pena ordinaria por la vía de la horca y que además se introdujera el cuerpo en un cubo o un barril; en él se metería una víbora, un perro y un gallo y luego se arrojaría el contenedor al agua, como lo establecía la ley. Se mandó esta sentencia a la Real Audiencia de Guadalajara para que dictaminara de manera definitiva: esto se dictó el 25 agosto de 1808 (BPEJ, ARANG, Cr. 26-7-417, fs. 34v-36).

Una vez que el expediente llegó al despacho de la Real Audiencia, el fiscal desechó los argumentos del abogado defensor de la sevicia a que pudo haber estado expuesta la rea, dado que de los testigos solo el padre de la detenida la ratificaba. Le negó estar comprendida en la gracia del real indulto y pedía la confirmación de la sentencia de pena de muerte mediante la horca en el pueblo de Esatebo, en la jurisdicción de Durango, para que sirviera de escarmiento para los vecinos que presenciaran la ejecución; esto se solicitó en la ciudad de Guadalajara el 8 de enero de 1809 (BPEJ, ARANG, Cr. 26-7-417, fs. 45-46v). La defensa nuevamente apeló la sentencia: continuó con el argumento de que María Gertrudis había actuado así por la mala vida que le daba su esposo debido a su calidad de jugador y ebrio y que por estos motivos no le daba lo necesario para alimentarse.

Finalmente, sin dar muchos detalles del cambio de parecer de la autoridad, el 19 de febrero de 1812 se modificó la sentencia de la pena ordinaria por la reclusión de cinco años; sin embargo, se puede inferir por los argumentos vertidos por los legisladores anteriormente presentados que aquí se optó por la conservación de la vida de la agresora antes que brindar un espectáculo a la población que quizá de poco serviría para contener a los individuos de cometer delitos (BPEJ, ARANG, Cr. 26-7-417, f. 55).

Francisca Zapata era una mestiza de 33 años y estaba casada con José María Puente. La noche del 7 de abril de 1817 mató a un familiar de su esposo. A Zapata se le preguntó quién era la persona a la que había privado de la vida, a

Fernández, 1991, pp. 26-27 y 165; Tomás y Valiente, 1997, pp. 5388-5389; Marín, 2008, pp. 286-287).

lo que respondió que se trataba de Juan José de Laija, un pariente de su esposo que estaba en su casa hospedado. Era de noche cuando Juan José le reclamó por haber corrido a Juliana, hija del occiso, que también dormía en la habitación. Zapata le respondió que no había hecho eso y se disculpó; sin embargo, Laija no quedó conforme con la respuesta y la insultó. Ella respondió enojada al tomar un machete y le dio con él en el pecho, salió a la calle a gritar y mandó llamar a su esposo para que tuviera conocimiento de lo que había ocurrido. Declaró que nunca antes había tenido un disgusto con el finado e imploraba la piedad ya que era madre de cinco niños. Agregó que era la primera vez que se encontraba en la cárcel.

En su declaración con cargos, Zapata ratificó la que ya le habían tomado: insistió en que nunca había existido motivo, causa ni fundamento para que sucediera esa desgracia. Se le insistió que dijera cuál había sido la causa que desató su ira para que le diera

Una feroz y alevosa estocada que era bastante para trozarle el hilo de la vida en tan breves minutos sin el sacramento de la extremaunción. Que compasión pues no será aquí la enormidad de la homicida, cuando palpamos que se precipitó hacia el finado que ya estaba acostado, siguiendo el agravio a su esposo por tratarse de un pariente (BPEJ, ARANG, Cr. 14-5-242, fs. 6-7v).

Una vez que se interrogó a la hija del occiso y otras personas que estaban en la casa o pasaron por el lugar cuando Francisca salió a la calle, siguió la exposición del fiscal para proceder a dictar una sentencia sobre Francisca. El funcionario fue tajante al expresar que

No había camino para eludir las letras de la ley 10, título 26, libro 8 de la *Recopilación de Castilla* que califica de muerte segura y aleve toda aquella que no se probare, Que no hay lugar a la gracia del real indulto (BPEJ, ARANG, Cr. 14-5-242, fs. 51-51v).

Fojas más adelante, el fiscal la condena a pasar ocho años en la cárcel en donde se encontraba destinada al servicio de la cocina. Pero en otro expediente

relativo al proceso que se le siguió a esta mujer se retoma que el fiscal de su majestad la había condenado a estar recluida por el tiempo de ocho años en la cárcel al servicio de la cocina y otros servicios ordinarios. Pero, sin puntualizar por qué, se le condenó a la pena de muerte aun cuando no hubo ningún testigo que presenciara el crimen y se precisaba la imbecilidad de su sexo; pero la ley XXVI, título II de la *séptima* Partida señalaba que para la imposición de la pena de muerte se requerían pruebas, las cuales no existían (BPEJ, ARANG, Cr. 138-8-2080, fs. 58-59v).

No era congruente la condena de Zapata a la pena de muerte y mucho menos cuando el homicidio ocurrió sin motivo alguno, sin riña, y cuando la pena establecida en la ley 10ª, título 26, libro 8 de la *Recopilación de Castilla* consideraba su aplicación en causa alevosa o pelea, lo que no ocurrió en el caso de Zapata. Se hizo la disertación del crimen y se consideró que contra un hecho tan claro y manifiestamente alevoso, y conforme a lo que estaba establecido en el derecho y con el sustento en diferentes cuerpos legales, se condenaba a Francisca Zapata a la pena del último suplicio, fechado en Guadalajara el 10 de marzo de 1819 (BPEJ, ARANG, Cr. 138-8-2080, f. 73v). Finalmente, se condenó a Francisca a pasar seis años de servicio en la cocina de la cárcel de Fresnillo.

Un estudio que analiza esta distinción que hubo para aplicar justicia a hombres y mujeres es el que realiza Claudia Gamiño (2010) para el mismo periodo, en el que ella ratifica la importancia que tiene conocer qué pasó con las mujeres en estas instancias (p. 11). Gamiño expone cómo es posible documentar estas modificaciones con la revisión de distintos procesos sumarios que se siguieron tanto a hombres como mujeres en diferentes delitos, en donde lo único que coincidía era cuando a ambos se les otorgaba la libertad, porque en lo que se refiere a castigos la mujer fue canalizada a cumplir su condena realizando “labores propias de su sexo y del estamento al que pertenecían (2010, p. 113). Con estas reflexiones es posible entender que una mujer acusada de homicidio no sería enviada a presidio o destierro, tampoco a las obras públicas, pero sí sentenciada, como aquí ocurrió, a la pena de muerte y sí a servir en la cocina de la cárcel o quedar en la casa de recogidas.

Reflexión final

Lo que se acaba de presentar en este escrito es una muestra de lo complicado que resultó administrar justicia en una jurisdicción tan extensa como fue la que estuvo sujeta al gobierno de la Real Audiencia de Guadalajara y para un delito con que no siempre era posible llegar hasta el momento de la ratificación y ejecución de una sentencia definitiva, esto debido a factores como la no detención del responsable del homicidio, la fuga de la cárcel del delincuente, sobre todo en un momento de guerra, o la muerte del criminal en el recinto de custodia; también privó la posibilidad de la restitución de la vindicta pública.

En el caso particular de las penas de muerte ratificadas para su ejecución en este territorio, fueron pronunciadas en momentos en que estaban presentes la incertidumbre y la inestabilidad que causaba el movimiento insurgente; es decir, entre los años de 1810 y 1821, puesto que solo tres se ejecutaron en años anteriores (1805 y 1808) y 15 durante los años de la insurgencia; y como ya se vio en los párrafos anteriores, quienes fueron reincidentes en el delito de homicidio por robar y matar o por ser señalados de tener alguna participación en el movimiento de Hidalgo fueron castigados de manera diferente respecto del resto al mutilar sus cuerpos, como sucedió en cinco de los casos, cuyo fin fue dar un aviso de que se castigarían sin piedad los actos delictivos; como ejemplo, incluso al poco tiempo de la consumación de la Independencia de México, el 20 de octubre de 1821, fue ejecutado Pedro Becerra bajo esos parámetros (BPEJ, ARANG, Cr. 154-21-2338, fs. 54-66v).

Se tomó en cuenta para la realización de este escrito el hecho de que desde mediados del siglo XVIII existió una discusión en torno a la humanización de las penas que se dictaban en general contra los delincuentes, pero que en el caso de la pena ordinaria se agregaba qué tan útil resultaba matar al criminal. Sobre esta situación, en particular en el caso de las sentencias de homicidio dictadas por las autoridades de la Real Audiencia de Guadalajara, aun con el discurso humanista hay disposición de azotar al delincuente, además del pronunciamiento de un discurso en el que los mismos reos, para evitar la ejecución de la pena ordinaria, manifestaron que ni con su muerte se vería la reducción de los crímenes en la jurisdicción, lo que empata con los discursos de juristas como Beccaria

y Lardizábal, quienes mencionaban que la pena como un espectáculo debía erradicarse mas no el castigo al delincuente.

Sobre esta situación de erradicar ciertos patrones para castigar, en la Real Audiencia de Guadalajara en estos momentos que se pregona ese cambio aún está vigente la práctica de azotar a los detenidos, lo que sí era un castigo. Aunque sí se ve esa humanización, porque el castigo más recurrente en los procesos sumarios por homicidio fue el envío del reo al presidio por el tiempo mínimo de tres años o el máximo, que era de 10. También en el momento que se conmuta una pena de muerte por el presidio es posible percibir esta modificación de actitudes en materia de impartición de justicia.

Lo que también es perceptible es la existencia de una diferenciación en cuanto a cómo castigar a los hombres y a las mujeres que cometieron un homicidio. Los hombres fueron enviados a presidios, obras públicas, el destierro y condenados a la pena de muerte. En cuanto a las mujeres, no se cuenta con caso alguno en que su sentencia fuera alguna de las tres primeras que acabamos de mencionar; sí la pena de muerte en primera instancia, lo que quizá no se hubiera esperado y mucho menos con las indicaciones que presentamos en el texto. Se infiere que sobre todo el destierro y el presidio hubieran sido lo menos indicado por las condiciones en que se daba el traslado de los reos, que un presidio era una fortificación militar y que quizá el espacio al que asignaran a una mujer sería la cocina, porque aun en la limpieza de espacios resultaba un tanto complicada su presencia. A las mujeres el espacio a que se les destinó como castigo fue la casa de recogidas.

Bibliografía

- Anónimo (1994). *Libro de los principales rudimentos tocantes a todos los juicios, criminal, civil y ejecutivo: año de 1764*, Cutter, Charles R. (Ed.). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas. Serie C. Estudios Históricos, núm. 38.
- Beccaria, Cesare (1822). *Tratado de los delitos y de las penas*. Edición facsimilar (2010). México: Porrúa.
- Clavero, Bartolomé (1990). “Delito y pecado, noción y escala de transgresiones”. En Tomás y Valiente, Francisco, Clavero, Bartolomé, Bermejo, J. L., Gacto,

- E., Hespanha, A. M., Álvarez Alonso, C. (coord.). *Sexo barroco y otras transgresiones posmodernas* (pp. 57-90). Madrid: Alianza Universidad.
- Código de las siete Partidas en Los códigos españoles. Concordados y anotados* (1993). México: Cárdenas editor y distribuidor, tomo IV, Partidas 6^a-7^a.
- Diego-Fernández Sotelo, Rafael (2006). “Reflexiones en torno al gobierno indiano en tiempo de los Habsburgo”. En Oliver Sánchez, Lilia V. (coord.). *Convergencias y divergencias: México y Perú, siglos XVI-XX*. México: Universidad de Guadalajara-El Colegio de Michoacán, pp. 73-83.
- (2007). “Las reales audiencias indianas como base de la organización político territorial de la América Hispana”. En Becerra Jiménez, Celina G., y Diego-Fernández Sotelo, Rafael (coord.). *Convergencias y divergencias. México y Andalucía: siglos XVI-XIX*. México: Universidad de Guadalajara-El Colegio de Michoacán, pp. 21-68.
- Dougnac Rodríguez, Antonio (1994). *Manual de historia del derecho indiano*. México: UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas. Serie C. Estudios Históricos, núm. 47.
- Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana* (1918). ESPASA-CALPE, tomo 35.
- Escriche, Joaquín (s/f). *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*. Madrid: Librería de Rosa Bouret y CÍA.
- (1998). *Diccionario razonado de legislación civil, penal, comercial y forense. Con citas del derecho, notas y adiciones por el licenciado Juan Rodríguez de San Miguel*. González, María del Refugio (edición y estudio). México: Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial. UNAM. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Instituto de Estudios Parlamentarios Eduardo Neri.
- Farge, Arlette (2008). *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos. Historia del pueblo en el siglo XVIII*. España: Katz. Col. Conocimiento, núm. 3041.
- Fernández, Pedro Trinidad (1991). *La defensa de la sociedad. Cárcel y delincuencia en España (siglos XVIII-XX)*. España: Alianza Editorial.
- Gamiño Estrada, Claudia (2010). “Justicia, insurgencia y recogimiento: mujeres ante la Audiencia de la Nueva Galicia”. En *Mujeres insurgentes, mujeres rebeldes*. Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara. Colección del Centro de Estudios de Género, pp. 111-137.

- Garriga Acosta, Carlos (2006). “El gobierno de la justicia en Indias (siglos XVI-XVII)”. *Revista de Historia del Derecho*, núm. 34, Argentina, pp. 67-160.
- Imbert, Jean (1993). *La pena de muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez Pelayo, Águeda (2001). “Tradición o modernidad. Los alcaldes mayores y los subdelegados en Nueva España”. *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. VII, núm. 21, mayo-agosto, México, pp. 133-157.
- (2008). “La carrera política de un gallego en Nueva España. Manuel Vaamonde: de alcalde mayor de Sayula a gobernador del Nuevo Reino de León y Tlaxcala”. En Becerra Jiménez, Celina G. (coord.). *Élites, redes y vínculos en el centro occidente de México (siglos XVII al XIX)* (pp. 57-77). México: Universidad de Guadalajara.
- Landavazo Arias, Marco Antonio (2009). “Para una historia social de la violencia insurgente: el odio al gachupín”. *Historia Mexicana*, vol. 59, núm. 1, julio-septiembre, México, pp. 195-225.
- Lardizábal y Uribe, Manuel (de) (1782). *Discurso sobre las penas, contraído a las leyes criminales de España para facilitar su reforma*. Madrid: Por don Joaquín Ibarra, impresor de cámara de su majestad.
- Lozano Armendares, Teresa (1995). *El chinguirito vindicado. El contrabando de aguardiente de caña y la política colonial*. México: UNAM.
- Marín Tello, María Isabel (2008). *Delitos, pecados y castigos. Justicia penal y orden social en Michoacán, 1750-1810*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Pérez Verdía, Luis (1989). *Historia particular del Estado de Jalisco*. Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara.
- Pietschmann, Horts (1996). *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España. Un estudio político administrativo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ramírez Flores, José (1980). *El gobierno insurgente en Guadalajara, 1810-1811*. México: UNED.
- Recopilación de leyes de los reinos de Indias* (1998). Edición facsimilar. España: Boletín Oficial del Estado y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, tomo I.

- Rojas Sosa, Odette María (2012). “Cada uno viva su ley: Las controversias entre el Tribunal de la Acordada y la real sala del crimen, 1785-1793”. *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 47, julio-diciembre, México, pp. 127-159.
- Sánchez Michel, Valeria (2008). *Usos y funcionamiento de la cárcel novohispana. El caso de la Real cárcel de corte a finales del siglo XVIII*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- Speckman Guerra, Elisa (2002). *Crimen y castigo. Legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (ciudad de México, 1872-1910)*. México: El Colegio de México.
- Taboada Ramírez, Javier (1997). “Bebidas fermentadas indígenas: cacao, pozol, tepaches, tesgüino y tejuino”. En Long, Janet (coord.). *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos* (pp. 437-448). México: UNAM.
- Taylor, William B. (1987). *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tomás y Valiente, Francisco (1997). “El derecho penal de la monarquía absoluta (siglos XVI, XVII y XVIII)”. En *Obras completas*. España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, tomo I, pp. 185-545.
- (1997). “Las cárceles y el sistema penitenciario bajo los borbones”. En *Obras completas*. España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, tomo VI, pp. 5387-5402.
- (1997). “Pena de muerte: una historia de horror e ineficacia”. En *Obras completas*. España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, tomo VI, pp. 5381-5402.
- Van Young, Eric (1992). *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821*. México: Alianza Editorial.
- Vilanova y Mañes, Senén (1827). *Materia criminal forense o tratado universal teórico y práctico de los delitos y delincuentes en género y espera para la segura y conforme expedición de las causas de esta naturaleza*. París: Librería hispano-francesa de Rosa, tomo I.
- (1827). *Materia criminal forense o tratado universal teórico y práctico de los delitos y delincuentes en género y espera para la segura y conforme expedición de las causas de esta naturaleza*. París: Librería hispano-francesa de Rosa, tomo II.

Archivos y fuentes primarias

- Biblioteca Pública del Estado de Jalisco (BPEJ), Archivo de la Real Audiencia de la Nueva Galicia (ARANG), (1813). Ramo criminal, caja 5, expediente 21, progresivo 114.
- BPEJ, ARANG, (1814). Ramo criminal, caja 6, expediente 12, progresivo 127.
- BPEJ, ARANG. (1814). Ramo criminal, caja 6, expediente 13, progresivo 128.
- BPEJ, ARANG. (1804). Ramo criminal, caja 8, expediente 4, progresivo 152.
- BPEJ, ARANG. (1812). Ramo criminal, caja 12, expediente 3, progresivo 208.
- BPEJ, ARANG. (1817). Ramo criminal, caja 14, expediente 5, progresivo 242.
- BPEJ, ARANG. (1806). Ramo criminal, caja 26, expediente 7, progresivo 417.
- BPEJ, ARANG. (1806). Ramo criminal, caja 26, expediente 8, progresivo 418.
- BPEJ, ARANG. (1817). Ramo criminal, caja 35, expediente 10, progresivo 565.
- BPEJ, ARANG. (1813). Ramo criminal, caja 57, expediente 8, progresivo 921.
- BPEJ, ARANG. (1811). Ramo criminal, caja 61, expediente 1, progresivo 978.
- BPEJ, ARANG. (1819). Ramo criminal, caja 68, expediente 9, progresivo 1118.
- BPEJ, ARANG. (1805). Ramo criminal, caja 69, expediente 6, progresivo 1132.
- BPEJ, ARANG. (1814). Ramo criminal, caja 70, expediente 2, progresivo 1140.
- BPEJ, ARANG. (1812). Ramo criminal, caja 113, expediente 5, progresivo 1726.
- BPEJ, ARANG. (1812). Ramo criminal, caja 113, expediente 6, progresivo 1727.
- BPEJ, ARANG. (1815). Ramo criminal, caja 123, expediente 10, progresivo 1853.
- BPEJ, ARANG. (1815). Ramo criminal, caja 125, expediente 19, progresivo 1889.
- BPEJ, ARANG. (1816). Ramo criminal, caja 128, expediente 1, progresivo 1924.
- BPEJ, ARANG. (1817). Ramo criminal, caja 134, expediente 5, progresivo 2021.
- BPEJ, ARANG. (1817). Ramo criminal, caja 137, expediente 3, progresivo 2055.
- BPEJ, ARANG. (1817). Ramo criminal, caja 138, expediente 8, progresivo 2080.

- BPEJ, ARANG. (1816). Ramo criminal, caja 141, expediente 8, progresivo 2130.
- BPEJ, ARANG. (1818). Ramo criminal, caja 154, expediente 13, progresivo 2330.
- BPEJ, ARANG. (1820). Ramo criminal, caja 154, expediente 21, progresivo 2338.
- BPEJ, ARANG. (1821). Ramo criminal, caja 157, expediente 27, progresivo 2393.

Una comunidad emocional compartiendo valores de vida y muerte en el colegio de *Propaganda Fide* de Guadalupe de Zacatecas

Rosa María Muñiz Castro

Seguramente no sea el más ingenioso de los dichos posibles, pero aquello de que la historia de las emociones *levanta pasiones* es una fórmula tan sencilla como oportuna para describir una circunstancia no muy común en los saberes científicos y humanísticos: que un campo de investigación suscite lo mismo que trata de comprender (Barrera y Sierra, 2020, p. 105).

El terreno para la llegada de la historia de las emociones, como se entiende en la actualidad, fue preparado por otros giros historiográficos que la precedieron y acompañaron: el giro cultural y el giro lingüístico. Al dar este giro, la historiografía trata de explorar la dimensión emocional de la experiencia humana. Este interés existió por lo menos desde el siglo XIX, pero había quedado en un segundo plano del discurso histórico. La importancia de considerar seriamente esta dimensión reside en la búsqueda de explicaciones en los elementos emocionales de la vida humana; los procesos históricos no solo son de orden político, económico, social o cultural, sino también emocionales: “Porque no hay fenómeno humano del que estén ausentes las emociones, filtrando y condicionando toda experiencia, toda decisión, toda identidad” (Pro, 2015).

Un acercamiento a la historia de las emociones permite trazar algunas líneas de argumentación que ayudan a buscar cómo las emociones han sido nombradas

y expresadas en el pasado, ubicándolas en lugares culturales particulares y momentos históricos para investigar si han cambiado y cómo han cambiado a lo largo del tiempo. Las emociones y su expresión significativa en contextos temporales-espaciales particulares revelan vínculos intrínsecos en condiciones sociales cambiantes, relaciones de poder y jerarquías en la convivencia diaria en comunidades sociales. Las emociones, al constituirse en objetos históricos y categorías de análisis, pueden ser consideradas por los historiadores como elementos contingentes formados por sentimientos, percepciones y normas, entrelazadas con discursos y expresiones corporales.

A partir de lo anterior, en este trabajo se considera a la emoción como agencia histórica; con ello no queremos decir que las pasiones hayan dirigido la historia, pero sí que esta no se entiende bien sin aquellas, porque no se puede comprender al hombre racional sin sus vaivenes y arrebatos emotivos. Así, esta investigación se centra en la comunidad de religiosos franciscanos del Colegio Apostólico de *Propaganda Fide* de Guadalupe de Zacatecas, a partir de la historia de las emociones, y utiliza como fuente principal los libros de difuntos de este instituto. Los libros de difuntos, vistos como instrumentos edificantes, servirán metodológicamente para, entre otras cosas, ir identificando los valores que compartía esa comunidad, las virtudes que exaltaban, los lineamientos que orientaban el comportamiento de los frailes durante la enfermedad de un hermano, la agonía y las posteriores exequias. Siguiendo los postulados de Peter y Carol Stearns en el sentido de que la “emocionología intentaba esclarecer de qué manera las modificaciones en las normas de expresión o represión emocional podían dar cuenta de otros cambios sociales, o, al contrario, hasta qué punto algunos cambios sociales podían considerarse responsables de nuevas normativas emocionales” (Moscoso, 2015, p. 17), y el de Barbara Rosenwein (2010) en su idea de que la sociedad puede modificar y definir históricamente las emociones (p. 10), se pondrá especial atención a la retórica en los textos de los libros de difuntos para tratar de identificar si los eventos sociales y políticos del país influyeron en la modificación de las normas de expresión emocional de los frailes del Colegio de Guadalupe a lo largo de 150 años (1707-1859), que es el tiempo que abarcan los registros necrológicos de los libros de difuntos del instituto; lo que esperamos nos ayude

a comprender si se transformó y, de ser así, cómo se fue modificando el discurso en estos libros de la comunidad emocional guadalupana.

Una comunidad emocional en el Colegio de Guadalupe

El Colegio Apostólico de *Propaganda Fide* de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas formaba parte de un proyecto de renovación emprendido por la orden franciscana hacia finales del siglo XVII para mejorar las formas de vida y convivencia que se empezaban a desgastar en la sociedad novohispana. Estos colegios dieron un gran impulso y abrieron nuevas áreas de trabajo en las fronteras del reino. Los Colegios o Seminarios Apostólicos de *Propaganda Fide* no eran colegios ni seminarios en el sentido moderno de la palabra, sino centros de especialización misionera especialmente reservada para los franciscanos que, tras haber recibido la ordinaria y acostumbrada formación religiosa y sacerdotal — si se trataba de presbíteros —, deseaban consagrarse por lo menos durante 10 años a la conversión de los infieles, como ellos los llamaban. En estas instituciones los religiosos profesos recibían una segunda formación espiritual, lingüística, física y académica, no solo teórica sino también práctica; se hacía hincapié en la interiorización del espíritu genuino y de la Regla de san Francisco, pues esa era su fuente de inspiración misional (Chauvet, 1981, p. 81). A diferencia de las pequeñas comunidades que conformaban los conventos de las provincias, que (salvo en algunos casos) contaban con un máximo de ocho frailes, los colegios apostólicos debían constar de 33 frailes, de los cuales solo cuatro podían ser hermanos legos; los demás tenían que dedicarse a la predicación, la confesión y la catequesis (Morales, 2008, p. 58).

El Colegio de Guadalupe fue fundado en 1707 por fray Antonio Margil de Jesús en la pequeña Villa de Guadalupe, a extramuros de la ciudad de Zacatecas. Con esta fundación la actividad misional se reforzó y relativamente pronto hicieron presencia los franciscanos de este instituto en diversas regiones, comenzando por el occidente de la Nueva España y llegando hasta Coahuila, la Sierra Tarahumara y Texas; para el siglo XIX llegarían incluso a hacerse cargo de algunas misiones en California debido a la escasez de religiosos de otros colegios. El periodo que va del año de 1767 a 1833 fue el tiempo en que las misiones franciscanas de la Nueva España alcanzaron su máxima extensión. Se mantuvieron florecientes

hasta el año de 1833, en que Gómez Farías decretó la secularización de todas las misiones, que hubieron de ser puestas en manos del clero secular para su atención (Chauvet, 1981, pp. 91-92). No obstante, el Colegio de Guadalupe, en lo particular, continuó teniendo una fuerte presencia en la sociedad mexicana y su labor fue muy valorada durante la primera mitad del siglo XIX, hasta que las Leyes de Reforma decretaron la exclaustación de los religiosos mexicanos en 1859 (Muñiz, 2016).

Como ya se mencionó arriba, el Colegio de Guadalupe debía contar con una planta de más o menos 33 integrantes.¹ Este grupo formaba una pequeña comunidad a la que, para efectos de esta investigación, identificaré como una “comunidad emocional” en el sentido en que Barbara Rosenwein (2002) describe “como aquel grupo de individuos (familias, vecindarios, parlamentos, monasterios, gremios, parroquias...) vinculados por un ‘sistema de sentimientos’ mediante el que definen las emociones propias y ajenas, los lazos afectivos que los unen y los modos de expresión sentimental que alientan, deploran, recuperan o arrinconan” (p. 842). Una comunidad emocional vinculada en torno a los valores y emociones que generaban en ellos esos momentos en que la enfermedad y muerte se hacían presentes en el convento.

Los libros de difuntos como instrumentos edificantes

En este trabajo se utilizarán como fuente principal los libros de difuntos del Colegio de Guadalupe. El primer libro fue presentado a la comunidad guadalupana el 25 de abril de 1707 por orden y mandato del padre fray Juan de la Cruz,² para

¹ Este número fue variando a lo largo del tiempo y dependía de las circunstancias tanto del convento como de los momentos históricos que les tocaba vivir. Por ejemplo, sabemos que en 1786 el colegio contaba con 87 frailes y en 1856, con 83 (Morales, 1998b: 324). Al momento de la exclaustación en 1859 había 116 (Tiscareño, 1907, pp. 515-524). Cabe destacar que no todos habitaban el convento a la vez, pues muchos frailes estaban fuera, ya sea en las misiones, en alguna hacienda o en un pueblo trabajando en las conversiones tanto de fieles, como de infieles.

² Según consta en la propia fuente, De la Cruz era “Lector jubilado calificador del Sto. Oficio, Presidente de la Provincia de los gloriosos Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán y Comisario General de todas las de Nueva España e islas adyacentes” (AHFZ/FCG, c 13-Libro 1, p. 1).

llevar un registro de los religiosos que morían dentro del Colegio de Guadalupe o fuera de este. Los libros de difuntos representan una rica fuente de archivo.³ Por sus características formales, pueden presentarse como documentos que dan constancia oficial del fallecimiento de un religioso.⁴ Esto permite llevar la cuenta y un control de las obligaciones de los sufragios que el colegio (o los conventos, en general) contraía con cada hermano muerto, lo que a su vez constituye el uso más extendido en la consulta de este tipo de documentos como fuentes históricas. Sabemos también que normalmente los libros de difuntos se han utilizado como fuente de información biográfica de los frailes (cuándo murieron, si tenían algún oficio, o si hay alguna información adicional sobre los lugares donde vivieron y las cosas que hicieron) (Madre de Dios, 1962, pp. 87-112).

En relación con esta parte administrativa, sabemos que durante todo el siglo XVIII los sufragios que se ofrecían por cada fraile del seminario guadalupano que moría eran 800 misas rezadas y un novenario de misas cantadas; 10 del oficio cantado, y, en el Colegio de Querétaro, una vigilia, una misa cantada y 200 rezadas (AHFZ/FCG, c. 13-*Libro 1*, p. 1). Para el siglo XIX el colegio ofrecía, por cada religioso, una misa rezada con rogativa antes de morir, que se llamaba “de buen viaje”. Después de su muerte, al finado se le cantaban 10 misas con responso, la vigilia en el entierro y todo el oficio de difuntos en distintos días: 600 misas rezadas, cada uno de los hermanos coristas y legos 18 oficios, y los donados⁵ rezaban citación y rosario de 15 misterios (AHFZ/FCG, c. 13-*Libro 2*, p. 15).

³ El *Libro de difuntos del Colegio de Guadalupe* lo componen dos volúmenes: el primero contiene 102 fojas en las que se consigna el fallecimiento de los frailes guadalupanos desde el 25 de abril de 1707 hasta el 27 de mayo de 1820. El volumen dos contiene 185 fojas, de las cuales se utilizaron 145, desde el 30 de octubre de 1820 hasta el 13 de abril de 1859.

⁴ Recordemos que para la época no existía el Registro Civil, por lo tanto, era en los libros de difuntos en los que se llevaban esos registros de control en los conventos. Muy distintas son las partidas de difuntos. Estas últimas son documentos generados por los presbíteros en las parroquias en los que se asentaba el fallecimiento de un feligrés y son fuentes muy útiles para estudios demográficos.

⁵ Un religioso “donado” era un laico que había hecho votos en un instituto religioso, pero sin tener ordenación sacerdotal. Donaba su vida a la comunidad y a la observancia del evangelio, decisión de la que derivaba el nombre con el que se le conocía.

Las referencias previas sirven para formarnos una idea sobre la importancia de los libros de difuntos, en tanto instrumentos para certificar las defunciones respectivas, y en su capacidad como registros relacionados con las obligaciones espirituales que reconocían los miembros de una comunidad religiosa como la de Guadalupe. Sin embargo, más allá de estos aspectos, las entradas individuales que componen estos registros permiten reconstruir las pautas de convivencia que articulaban a los miembros de esta corporación en una “comunidad emocional” que concedía un lugar especial a la muerte, a las formas de morir y a la rememoración de los difuntos. Como se verá en este trabajo, por la estructura física y por los contenidos de este tipo de fuentes, hemos podido conocer las causas de la muerte, las enfermedades que padecían, sus preocupaciones y los conceptos que la comunidad expresaba sobre ellos después de su defunción, entre otras cosas.

Desde antaño, la muerte se ha experimentado de diferentes formas; no obstante, en este contexto los libros de difuntos nos dan ejemplos para fines comunes. Una función de fondo con la que cumplían estos libros era la de edificar; es decir, se buscaba reconocer y exaltar las virtudes de religiosos admirables como ejemplos edificantes. Por medio de la lectura pública de estas notas necrológicas en el colegio, o a través de su relectura periódica o reutilización en comunidad al ser usadas como fuentes de información sobre la vida y muerte de algún fraile, se sembraba en los hermanos un deseo de emular a estos hombres virtuosos.

Desde esta perspectiva, los libros de difuntos, utilizados como herramientas para promover en la comunidad sentimientos virtuosos, se sumaban a una larga lista de dispositivos visuales y textuales que reforzaban fines semejantes. A lo largo de la historia del catolicismo se han podido identificar un sinnúmero de textos escritos encaminados a esos objetivos (se pueden citar las crónicas, hagiografías, historias, textos devocionales y de meditación, textos de espiritualidad, biografías, manuales religiosos, entre otros). Como se mencionó arriba, los libros de difuntos en el ámbito conventual constituían una especie de actas sepulcrales en los que se consignaba el fallecimiento de un religioso. En ellos se escribía, de forma sucinta o con más amplitud, una biografía del hermano que había muerto, causa de muerte, lugar y fecha, si se le habían aplicado los santos sacramentos, su edad al momento de la defunción, lugar de sepultura, la obligación de aplicar los sufragios establecidos por las Constituciones y Estatutos de la Orden, y en

algunos casos se mencionaban y exaltaban sus virtudes. Se tiene noticia de que entre las órdenes religiosas era común que periódicamente, en lectura pública, se dieran a conocer esas semblanzas a la comunidad de frailes.⁶ Lo que creemos era una práctica que ayudaba a educar a los novicios, por medio del ejemplo, para inculcar en ellos determinadas virtudes.

El uso de los libros de difuntos como instrumentos edificantes debe situarse en un contexto más amplio de promoción de la piedad religiosa y el fortalecimiento de la espiritualidad. Recordemos que la Iglesia católica se valía de los ambientes festivos, el culto a las imágenes y las reliquias, la veneración de los santos y la utilización de objetos como medallas, escapularios, cuentas y rosarios para influir en el comportamiento moral de los fieles. Desde el siglo XVI florecieron en la Nueva España numerosas cofradías y congregaciones para organizar las fiestas, actividades caritativas, fomentar los ejercicios espirituales y la asistencia a charlas edificantes que buscaban la profundización en la fe y el ejercicio de las virtudes morales de los fieles (Rubial, 2017, pp. 4-5).

Para el siglo XVII, algunas órdenes religiosas (como los jesuitas, los capuchinos, los carmelitas y los franciscanos) dieron una gran difusión a obras encaminadas a fomentar una espiritualidad entre los seculares cultos pertenecientes a sus congregaciones, “privilegiando la ascética y la moral sobre la mística, cuya subjetividad escapaba fácilmente a los controles eclesiásticos” (Rubial, 2017, p. 6). Hacia finales de este siglo

se puede notar un crecimiento en la impresión de dos tipos de textos, ya sean producidos en Nueva España o importados de la península: los libros de espiritualidad y los manuales de devoción. Entre los primeros destacan aquellos que promueven la moral individual y familiar, las prácticas como la asistencia en familia a la misa dominical, la comunión frecuente, la devoción del *Vía crucis* y el rezo del rosario en el ámbito doméstico y en el público; entre los segundos están aquellos manuales de oración que a veces incluían prácticas de meditación

⁶ Para su uso entre los agustinos, ver a (Carmona, 2014, p. 695). Cabe puntualizar que en los libros de difuntos del Colegio de Guadalupe no siempre se proporcionan todos estos datos; algunas entradas contienen muy poca información y otras son abundantes en detalles.

y que tenían como ventajas, sobre los mamotretos de espiritualidad, su lenguaje sencillo, su facilidad de manejo, su formato pequeño y su bajo costo (Rubial, 2017, p. 6).

Una de las formas discursivas, dentro de la literatura devocional que se popularizó en el siglo XVIII, fue la de las novenas, “textos de oración pública o privada para rezarse durante nueve días en honor de Cristo, la Virgen o los santos y que iban acompañados de sencillos grabados y de breves narraciones de la vida del santo en cuestión” (Rubial, 2017, p. 9). Su finalidad primordial era solicitar favores, pero también contaban con textos que invitaban a meditar acerca de las virtudes y los vicios, y con esto incitar al arrepentimiento por medio de actos de contrición, gestos, canciones y plegarias. Las novenas, además de promover la emotividad de los fieles, también servían para solicitar apoyo de las autoridades y limosnas de los particulares (p. 9).⁷ Gracias a la difusión de devocionarios, novenarios y guías de oración, estos se multiplicaron a lo largo del siglo XVIII. Ello también estuvo acompañado de la profusa circulación de otro tipo de publicaciones: las *Vidas ejemplares* y las hagiografías (en especial los *Flos sanctorum*).⁸

Otro tipo de literatura edificante lo podemos ver en las historias sobre el martirio misionero, género muy difundido por las órdenes religiosas en su versión hagiográfica. El discurso martirial jugó un papel fundamental en el desarrollo

⁷ “Además de los novenarios, existían otros géneros con funciones similares que incluían oraciones y promovían el culto religioso, la recepción de los sacramentos y las obras piadosas: *desagravios, ejercicios, relojes, triduos, seisenas, septenarios, octavarios, meses y ramilletes*” (Rubial, 2017, p. 9).

⁸ “El *Flos Sanctorum* es una de las formas con que se denomina a la *Legenda Aurea*, *Legenda Sanctorum* o *Historia Lombárdica*, colección de vidas de santos y escenas hagiográficas escritas en el siglo XIII por Jacopo de Varasse, dominico arzobispo de Génova. Dicho libro fue una referencia para la cristiandad medieval y fue traducido a diversas lenguas vernáculas para difundir su lectura entre el público que no leía latín. A medida que la *Legenda Aurea* era traducida, se agregaban al texto los santos nacionales más venerados” (Aceves, 2016, pp. 116-117).

de la vocación de mártires dentro de estos institutos. En la Nueva España, el discurso martirial fue inaugurado desde el siglo XVI en la tradición franciscana. Las primeras noticias que se tienen sobre el tema provienen de la pluma de fray Toribio de Benavente (Motolinía), misionero franciscano que llegó a América con el grupo de “los doce” en 1524. Por el año de 1539 Motolinía escribía sobre el martirio de tres niños tlaxcaltecas: Cristóbal, muerto a manos de su padre, Antonio y Juan, martirizados por los habitantes del pueblo de Cuautitlán; los tres tenían 12 años y murieron como mártires por defender la religión católica (Ramírez, 1980, pp. 220-224).

Dentro de este mismo género literario podemos mencionar los menologios. Estos comparten con la hagiografía el que dibujan una vida ejemplar, no obstante, el menologio es una especie de calendario ordenado por meses y trata sobre la vida de los mártires. Un ejemplo de este tipo de literatura es el *Menologio franciscano de los varones más señalados que con sus vidas exemplares ilustraron la Provincia del Santo Evangelio de México*, que escribió el franciscano fray Agustín de Vetancurt (1620-1700).⁹

En la tradición jesuita podemos ubicar esta retórica del martirio en textos como *Historia de los triunfos de nuestra santa fe...*, de Andrés Pérez de Ribas (1645). En la parte final de cada uno de los 12 libros que componen su obra, el autor dedica varios capítulos a narrar las vidas y violentas muertes de muchos de los misioneros jesuitas. Con un tono hagiográfico, Ribas presenta a los misioneros como auténticos mártires que murieron en defensa de la religión cristiana. El autor sitúa el clímax de su obra en las biografías y las imágenes de sangre, tortura y muerte de esos religiosos (Cañeque, 2016, p. 14).¹⁰

⁹ Ese *Menologio franciscano...* formaba parte de una obra más amplia, el tomo II del *Teatro Mexicano: descripción breve de los sucesos exemplares, históricos, políticos y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias* (Vetancurt, 1697).

¹⁰ “El cristianismo es una religión basada en la idea de un salvador-mártir y las obras sobre la pasión de Jesucristo, las prescripciones para sufrir con paciencia, y el arte de bien morir gozaron de gran predicamento en el cristianismo bajomedieval” (Cañeque, 2016, p. 17).

Las muertes de los misioneros siempre se describen como felices o dichosas muertes, puesto que el martirio es un don divino que garantiza la ascensión al cielo del mártir. Por eso, cuanto más brutales sean los suplicios, más “excelente” o “ilustre” y más auténtico (más parecido a los modelos de la antigüedad) se considera el martirio. Para alcanzar el martirio debe existir la voluntad [del religioso] de morir (Cañeque, 2016, p. 45).

La divulgación de historias e imágenes martiriales servía para energizar el ardor evangelizador de los frailes y alentar la llegada de más misioneros con la esperanza de ganarse el premio eterno a través del martirio.¹¹ No obstante, para poder tener un acercamiento más profundo al significado último de la *Historia* de Pérez de Ribas o de otra literatura martirial de este periodo, necesitamos ubicar la obra en su contexto político-religioso, y además tendremos que examinar su contexto discursivo y su intertextualidad; por ejemplo, en un tratado sobre martirio, Brad Gregory “sostiene que el estudio del fenómeno martirial debería servir de correctivo a ciertas tendencias historiográficas recientes que minimizan la importancia de la teología y el dogma en las controversias religiosas de la época de la Reforma protestante” (Cañeque, 2016, p. 40). Sin embargo, para Cañeque el énfasis en la teología

puede llevar a una lectura demasiado literal de las historias de mártires y a minimizar la importancia de la idea de “martirio” como un concepto teórico que es necesario deconstruir. Las historias impresas de mártires son textos complejos con múltiples niveles de lectura que requieren de un análisis tanto textual como contextual. En este sentido, los textos martiriales tienen un carácter tanto denotativo (reflejan la realidad) como connotativo (son constitutivos de la realidad), aunque esto es

¹¹ Alejandro Cañeque sostiene que “si bien el tema de la exaltación del martirio es tan antiguo como el cristianismo y que a lo largo de la Edad Media no dejó de tener una importancia clave en la hagiografía, fue hasta la Edad Moderna cuando se le consideró una herramienta indispensable para la promoción misional y la expansión imperial” (Rubial, 2020, p. 168).

algo que, sin duda, se puede aplicar a cualquier documento histórico (Cañeque, 2016, p. 40-41).¹²

Para el caso de los mártires de la Nueva España, este análisis textual es de suma importancia porque, a diferencia de los mártires europeos que sufrían su martirio frente a cientos de espectadores, en el Nuevo Mundo la difusión de estos relatos dependía de la palabra escrita, debido a que los aparentes martirios ocurrieron en áreas remotas y aisladas.

En otras palabras, la existencia de los mártires hispanos dependió siempre de la palabra escrita, sin la cual sus persecuciones y suplicios apenas habrían tenido alguna repercusión. Sin la relación escrita y, sobre todo, impresa, la fuerza político-religiosa del mártir se habría visto seriamente disminuida. Esto no significa dudar del deseo de muchos miembros de las órdenes religiosas de sufrir y morir en nombre de su religión, pero no podemos subestimar el papel que jugaron los autores de martirologios y crónicas martiriales en crear y recrear las historias que daban forma y substancia a la cultura martirial (Cañeque, 2016, p. 41).

Se puede ver un ejemplo claro sobre este tipo de texto en la crónica del franciscano Isidro Félix de Espinoza (1746) —cronista del Colegio de *Propaganda Fide* de Querétaro—, que en su capítulo III escribió la biografía del padre fray Francisco Casañas de Jesús María, misionero apostólico del Colegio de Querétaro. Nació en 1656 en Barcelona, España, y vino a la Nueva España con el padre Linaz en 1683. Fue destinado a las misiones de Nuevo México en 1693, donde trabajó por tres años como ministro del pueblo de San Diego de los Hemes. Cuando se despedía de su colegio comentó: “Adiós, hermano, no

¹² Denotativo: El lenguaje denotativo es aquel que se ajusta estrictamente a la realidad conocida por los hablantes. Su objetivo es comunicar de forma directa y con total claridad para que el mensaje sea unívoco, que no haya posibilidad de doble lectura. Connotativo: El lenguaje connotativo es el que utiliza palabras o expresiones de manera simbólica, figurativa o metafórica para transmitir sensaciones, emociones o sentimientos en un mensaje. Por ejemplo: Esa película me partió el corazón. Diccionario de Oxford Languages.

se olvide de mí en sus oraciones, que yo voy a que me maten los indios” (p. 283).¹³ Y así sucedió en el año de 1696, como lo describía Espinoza:

Muy de antemano estaba el padre fray Francisco prevenido de lo que podía suceder; y habiendo puesto una Cruz de madera en medio del cementerio de la iglesia, les dijo a los de su Pueblo: que si algún día viniesen los enemigos a matarle, le habían de permitir el que fuese su muerte al pie de aquella Cruz que colocaba. [...] Un día que fue a cuatro de junio del año de 96 cuando parecía que estaba el Pueblo más sosegado, enviaron con cautela maliciosa a uno, que lo llamase para confesar un enfermo, estando allí ocultos los indios Apaches, gente cruelísima, con quien se habían coligado los amotinados del Pueblo, y apenas lo vieron solo en el cementerio, lo entregaron a estos carniceros lobos, sedientos de sangre de cristianos; y conociendo el bendito padre era ya llegada la hora, apresuró el paso para abrazarse con la Cruz que había puesto en el cementerio, y al hincarse delante de aquel Sagrado Madero, le descargaron sobre la cabeza con una macana tan recio golpe, que le partieron el casco, y le bañaron todo el cuerpo con su misma sangre, cayendo al pie de la Cruz casi muerto. [...] Luego que lo vieron caído, llovió sobre su cuerpo tanta multitud de piedras, que lo dejaron casi cubierto de ellas. Así coronó el Señor el ilustre triunfo de este imitador del Protomártir San Esteban, para que fuese a él muy parecido en ser apedreado y en ser el Protomártir de los Colegios de *Propaganda Fide* en esta América Septentrional (Espinoza, 1746, pp. 284-285).

Para demostrar que este era un verdadero martirio, Espinoza maneja tres razones: “la primera, que al tormento recibido, se siguió la muerte declarada: la segunda, que fue por evitar los vicios de aquellos apóstatas, inmediatamente

¹³ Se dice que era muy frecuente en los mártires tener noticia anticipada del día de su muerte, como le sucedió a san Policarpo, que murió en el año 155: “Tres días antes del prendimiento recibió una revelación y un signo. Veía la almohada de su cabeza rodeada por todas partes de llamas. Despierto [...] dijo a los que con él estaban: Tengo que ser quemado vivo” (Ruiz, 2003, p. 268, como se citó en Tiviño, 2014, p. 669). Santa Perpetua, que murió en el año 203, tuvo varias visiones durante su oración, y comprendió que le esperaba el martirio (Ruiz, 2003, p. 403).

opuestos a la Fe de Cristo: la tercera, que este martirio fue voluntario, como lo muestra el no haber querido desamparar su misión” (Espinosa, 1746, pp. 285-286).

Tendría muy presente nuestro mártir fray Francisco [Casañas] que en aquella misma misión, trece años antes, estos mismos que estaba adocrinando, habían quitado la vida al V. P. fray Juan de Jesús, sacándole a la plaza; y que estando de rodillas con un Cristo en las manos, le atravesaron los pechos con una espada, con que dio la alma a su Creador. [...] También se dio a conocer, que aquellos apóstatas le quitaron la vida en odio de nuestra Santa Fe, por haber, después de muerto al V. P. pegado fuego a la iglesia y convento, detestando con sacrílego ultraje todas las cosas Sagradas, como apóstatas, que eran ya de reincidencia (Espinosa, 1746, p. 286).

Las crónicas de martirio contienen un carácter fundamentalmente sacro dentro de una historia confesional; no obstante, el historiador necesita estudiarlas desde diferentes enfoques, incluyendo el religioso, tomando en cuenta las dimensiones que tienen en los ámbitos social, político y cultural. En este sentido menciona Cañeque (2020):

Por supuesto, los autores de dichos relatos veían las cosas de manera muy diferente, pues para ellos dicho contenido no era sino la parte principal de las obras y lo que les daba su razón de ser. Lo que estaba en juego en estas crónicas no era su veracidad en el sentido moderno y positivista del término, sino la creencia en el poder redentor del martirio en la lucha contra la herejía y el paganismo (p. 16).¹⁴

Así como las crónicas martiriales guardan ese carácter tanto denotativo como connotativo, siguiendo la reflexión de Cañeque, creemos que el acercamiento a los libros de difuntos también puede hacerse desde esta doble lectura. Es decir, en estos textos se asientan los hechos que sucedieron: la muerte de un hermano, su

¹⁴ “En el caso concreto de los católicos, estos afirmarían con rotundidad la importancia del martirio como instrumento divino en la lucha contra la herejía” (Cañeque, 2020, p. 17).

agonía, las circunstancias de su fallecimiento y las virtudes que se le reconocían; pero al momento de ensalzar estas virtudes y glorificar al hermano difunto como un varón apostólico, un religioso de rigurosa observancia de la Regla, un apóstol ejemplar, un hermano que poseía una rara humildad y religiosa paciencia, se están utilizando estas expresiones de manera simbólica para transmitir sensaciones, emociones o sentimientos en un mensaje que pretende conmover a la comunidad para tomarlas como ejemplos a seguir.

Con lo hasta aquí expuesto podemos puntualizar que para el siglo XVIII y principios del XIX la cultura religiosa novohispana (y las comunidades de religiosos en particular) tenía en alta estima la promoción de los modelos edificantes. La narrativa de vidas muestra valores dignos de ser admirados e imitados, tanto por los fieles como por los frailes: obediencia, abnegación, paciencia, bondad, caridad, entre otros. En ese marco se entiende que los libros de difuntos retomen el lenguaje de esa literatura edificante para dar ejemplos de cómo llevar una vida ejemplar, fortalecer los ánimos para poder sobrellevar los cambios que la modernidad venía incorporando en la sociedad y, cuando llegara el momento, estar preparados para tener una buena muerte y con eso aspirar a gozar de las recompensas divinas por toda la eternidad.

Emociones en los libros de difuntos del Colegio de Guadalupe

Los libros de difuntos del Colegio de Guadalupe nos permiten identificar a una “comunidad emocional” conformada en torno a las emociones que en ellos generaba la enfermedad y muerte de un hermano: pesar, gozo,¹⁵ tristeza, resignación,

¹⁵ El gozo entendido como sigue: “El gozo pertenece al corazón del mensaje bíblico y tanto en el Nuevo como en el Antiguo Testamento va siempre asociado a la experiencia de la salvación o por lo menos a su promesa, así como al encuentro con Dios y a las relaciones que el hombre puede establecer con Él. En el mensaje de la nueva alianza la causa del gozo es en primer lugar el anuncio del Reino de Dios, luego la resurrección de Cristo entre los muertos, la vida de una comunidad basada en el amor y, finalmente, el don del Espíritu. [...] El contexto bíblico nos ofrece así una visión del gozo, que es don del amor de Dios y que puede identificarse con la salvación que Dios realiza a través de Cristo y de su Espíritu” (L. Oviedo, *Gozo*, s/f).

esperanza, temor. En estos mismos textos podemos distinguir también algunos tropos que estaban al servicio de una literatura edificante, una herramienta muy útil para ir conformando un discurso con el fin de influir en la formación de los frailes para lograr un fin común, como pudiera ser ir constituyendo un “régimen o estilo emocional”¹⁶ que destacara las normas que regulaban las emociones de este grupo. En este punto nos enfocaremos en el concepto de “estilo emocional”, que, siguiendo a William Reddy, regula las expresiones afectivas pero no las constriñe a un régimen político que pudiera resultar demasiado rígido. Desde esta óptica, el control emocional que pudiera ejercer la comunidad desde sus dirigentes desplegaría su poder formal porque, según Reddy, *“la emocionalidad aprendida en un régimen o estilo afectivo determinado moldea en su esencia la subjetividad de las personas y, por tanto, visibiliza los límites para su autodefinición y su concepto del mundo”* (Barrera y Sierra, 2020, p. 125).¹⁷

Al analizar, desde esta perspectiva, los libros de difuntos del Colegio de Guadalupe, y atendiendo la evolución del discurso edificante desde 1707 hasta 1859, hemos podido distinguir tres momentos: a) siglo XVIII hasta más o menos 1780; b) finales del siglo XVIII y principios del XIX; c) entre 1820 y 1859. Al transitar a lo largo de estas tres etapas pudimos identificar cómo el discurso se fue

¹⁶ El concepto de “régimen emocional” “se refiere al conjunto de *emotives* (verbalizaciones), rituales y prácticas afectivas prescritas por un régimen político y que son la base necesaria para el funcionamiento y estabilidad del mismo. Junto con el régimen emocional, William Reddy también considera la existencia de ‘estilos emocionales’, igualmente regulatorios, pero no necesariamente constreñidos a las fronteras de un régimen político” (Barrera y Sierra, 2020, p. 124). De hecho, el concepto de “estilo emocional” es una reformulación de la primera propuesta de “régimen emocional”, criticada por su excesiva dependencia de la idea de régimen político y por la deuda que esta conserva, a su vez, con la noción de Estado nación moderno. Reddy ha tratado de aunar en un mismo paradigma ambos conceptos y los ha situado como fases diferentes de un eventual proceso: “‘Style’ becomes ‘regime’ when the sum of the penalties and exclusions adds up to a coherent structure, and the issue of conformity becomes defining for the individual” (Plamper, 2005, p. 243, como se citó en Barrera y Sierra, 2020, p. 124).

¹⁷ Énfasis añadido.

modificando, dependiendo de las circunstancias políticas, sociales y religiosas por las que iba atravesando el instituto religioso.

Primera etapa: 1707-1780. Se destacan las virtudes de un varón apostólico

En primer término, vemos cómo durante el siglo XVIII en la comunidad guadalupana los valores que esta reconocía en los hermanos después de su muerte eran, principalmente, la buena disposición que ellos mostraban durante su agonía; haber llevado una vida religiosa ejemplar; su celo apostólico y sus virtudes. No está por demás, en este punto, indicar que las crónicas de martirio y los martirologios, que hemos mencionado arriba, corresponden a esta primera etapa, género muy difundido durante los siglos XVII y XVIII.

En el *Libro de difuntos* de ese siglo, las referencias a lo antes expuesto son muy sucintas; en este sentido se escribía, por ejemplo, que el 18 de agosto de 1755 murió el padre fray Miguel Núñez en su “Misión de San José de Aguayo, en donde vivió desde el año de 1726 trabajando con incansable celo en la conversión de las almas” (AHFZ/FCG, c. 13-*Libro 1*-46-fs. 17v-18). O cuando, el 19 de octubre de 1761, aconteció el fallecimiento del padre apostólico fray José Francisco Caro, ministro de la misión de Nuestra Señora de los Dolores de los Ayso, y solo se mencionaba que “murió de una fiebre maligna, recibidos todos los Santos Sacramentos, y con ejemplarísimas disposiciones” (AHFZ/FCG, c. 13-*Libro 1*-65-f. 21). También se registró que el 16 de julio de 1711 murió de dolor de costado y pulmonía el hermano fray Andrés del Espíritu Santo, religioso lego; de él se dijo que “cantó los Sacramentos con grandes muestras de su buena disposición, pagándole Dios, según pareció el buen ejemplo que dio el tiempo de religioso” (AHFZ/FCG, c. 13-*Libro 1*-1-f. 2).

La muerte de uno de los primeros habitantes del Colegio de Guadalupe, compañero de fray Antonio Margil y de fray José Guerra, fue registrada de la siguiente manera:

En 19 de febrero de 1766 a las 8 de la noche murió en este apostólico Colegio de Ntra. Sra. de Guadalupe el padre fray Ignacio de Herize, dos veces ex Guardián de él, y otras tantas Presidente *in Capite*, sujeto verdaderamente apostólico,

que por el celo y conversión de las almas, no perdonó trabajo alguno, andando a pie todo lo más de esta América, misionando y logrando el fruto, que con su predicación persuasiva [re]cogía, no perdonando su celo algún trabajo, aunque fuese de navegación, ésta la hizo para misionar en Campeche ”(AHFZ/FCG, c. 13-*Libro 1*-83-f. 24).

En la siguiente entrada notamos una pequeña variación; veamos:

En 29 de abril de 1773 llegó la noticia de haber fallecido de dolor de costado el hermano fray Diego González, religioso laico hijo de este apostólico colegio, fue en toda su prolongada vida idea perfecta de religiosa perfección porque en la caridad, humildad, pobreza evangélica y penitencia fue muy excelente, vivió muchos años en el ejercicio de limosnero del campo edificando tanto con sus buenos ejemplos, que en todos los lugares por donde pasaba era tenido y venerado por santo.¹⁸ Yendo a su limosna acabó en la Hacienda de Santiago (habiendo recibido los Santos Sacramentos) la prolija peregrinación de esta vida mortal, dejándonos más que fundadas esperanzas de que entró a gozar el premio de sus heroicas virtudes y trabajos en la celestial Patria, el día 28 de dicho mes [...] (AHFZ/FCG, c. 13-*Libro 1*-91-fs. 25v-26).

De este religioso tenemos un poco más de información, pero debemos destacar que su muerte sucedió ya casi al final de este primer momento en que hemos dividido nuestro periodo de estudio, porque en el siguiente, ante las transformaciones políticas y sociales, poco a poco se irá necesitando de una nueva retórica para motivar a los frailes a seguir los pasos de estos “varones ejemplares”. No obstante, todavía en esos momentos podemos distinguir que,

¹⁸ Creo que esta cita de que el fraile “era tenido y venerado por santo” era una figura que el cronista que compuso la nota necrológica se permitió, quizá porque no era un texto para publicar y lo que quería resaltar eran las virtudes de un hombre “en opinión y fama de santidad”. Sabemos que la veneración o culto dirigido a una persona que no había sido canonizada oficialmente por el papa estaba prohibido por el Concilio de Trento y por los decretos del papa Urbano VIII (Torre Curiel, 2016, pp. 70-71).

en esencia, se siguen rescatando los mismos valores: un “varón apostólico”, un hombre humilde, caritativo, penitente y muerto con opinión de santidad.

De particular interés resulta señalar que el XVIII fue el siglo en que floreció el Colegio de Guadalupe; la actividad misional se reforzó, y en poco tiempo ya constituía una fuerte presencia en diversas regiones, principalmente hacia el occidente y la frontera del norte de la Nueva España. Su planta de religiosos ya era considerable, y esa consolidación parece verse reflejada en la promoción de las virtudes de los varones apostólicos que recordaban los atributos relacionados con los misioneros de los primeros tiempos de la evangelización novohispana. En otras palabras, parece ser que el modelo para el lenguaje y la intencionalidad de este primer momento identificado en los libros de difuntos se encuentra en las historias de vidas propias de la crónica religiosa del siglo XVIII. En este punto podemos citar las biografías que Isidro Félix Espinosa escribió en su crónica, a saber, la de fray Antonio Linaz de Jesús, de quien decía: “La fama de Varón muy virtuoso, por lo ajustado de su ejemplarísima vida, la conserva el todo Poderoso en los piadosos corazones, no sólo dentro de la Religión, sino aun en los extraños” (Espinosa, 1746, p. 248). Fray Antonio Linaz, para cumplir con su misión,

Dejó el nido de su Religioso claustro, para volar adonde le conducían las alas de su celo, llevando en ellas la mejor salud para la salvación de las almas, y en vez de ramo de Oliva en su pico, palabras de paz a los que se habían de reconciliar con Cristo. [...] Escogió Dios al V. P. Antonio para Predicador de su gloria, y le adornó de particular talento para mover a lágrimas los corazones: prestole aquella elocuencia natural, que sin mucho artificio del estudio, basta para conseguir lo que se desea en sus oyentes. Su estilo era como claro, corriente, y el que pedía la seriedad de las materias que trataba. Sus palabras más llenas de confianza que de cuidado, eran ardientes y animadas de su espíritu. Reverberaban en ellas como en espejo la imagen, y costumbres del orador, y se conocía el celo Apostólico, que abrazaba su corazón en las llamas de una caridad encendida. Las voces que había de agusar el ingenio; las limaba en saetas agudas el espíritu, valiéndose de la Sagrada Escritura, de ponderaciones, y sentencias de los Santos, y de

convincentes razones, y particulares ejemplos, que prestan a la persuasión toda la eficacia (Espinoza, 1746, pp. 127-128).

En la biografía que escribió Espinoza de fray Francisco de Frutos menciona que era un varón justo, que siempre llevó una vida ejemplar (Espinoza, 1746, p. 286). Nació en Alcalá de Henares en 1651. Llegó a la Nueva España acompañando al padre Linaz en 1683. Después de 14 años de una fructífera labor misional por tierras americanas, murió el padre Frutos el 15 de mayo de 1697; sus funerales fueron muy asistidos y emotivos. Espinoza termina su biografía diciendo:

Para mayor confirmación, en las dos ocasiones, que se dispuso para morir, afirmaron sus mismos confesores, descubriéndolo después de muerto, que en las dos confesiones generales que hizo, advirtieron, que en toda su vida de religioso, había guardado puntualísimamente la Regla Seráfica. Esto solo basta para calificar de virtuosa toda su vida; pues no puede cumplirse lo que dejó mandado el Patriarca Seráfico, si no se observa todo lo que manda Dios en sus preceptos. Ya con esto cierro el periodo de esta fructuosa vida, deseando que los frutos de este Justo, que fueron como Árbol de Vida, nos merezcan y alcancen del Señor frutos de vida eterna (Espinoza, 1746, p. 306).

Estos ejemplos nos permiten distinguir que cuando se gozaba de cierta estabilidad en la sociedad y el Colegio de Guadalupe pasaba por una época de prosperidad, el discurso de los libros de difuntos, al igual que el de las crónicas y las vidas de santos, invitaba a los frailes a imitar las virtudes y seguir los ejemplos de aquellos “varones apostólicos” que los precedieron; además de estar preparados para una muerte con una buena disposición. Es decir, en esos tiempos lo que se buscaba era atraer a más jóvenes a ingresar al convento para conservar e incrementar su planta y encender el espíritu evangélico en los novicios por medio del ejemplo.

Segunda etapa: 1780-1820. Se reconoce a un religioso observante

En este segundo momento, como se demuestra en el siguiente análisis, es posible afirmar que ante los indicios de una incipiente secularización en la sociedad

mexicana de la época, identificados a través de la fase más aguda de las reformas borbónicas, el discurso en el libro de difuntos del Colegio de Guadalupe se fue modificando. Recordemos que las reformas borbónicas buscaban, entre otras cosas, reconstruir la economía de España, tan afectada por la guerra de Sucesión y los malos manejos de las administraciones anteriores. Se intentó conseguir este objetivo a partir de una política fundamentada en el predominio de los intereses del monarca y del Estado sobre los de los individuos y corporaciones (Ruiz, 1992, p. 69). Las reformas borbónicas no solo tuvieron impacto en la política de la Nueva España, sino que afectaron todos los aspectos de la sociedad, como lo fueron las reformas de carácter económico, fiscal, militar y las religiosas. Con estas últimas la Corona trató de frenar la influencia que ejercían las órdenes religiosas en el territorio americano, sin dejar de apuntar los aires de secularización que, poco a poco, fueron impregnando todos los ámbitos en la Nueva España y, posteriormente, en el México independiente.

En esta etapa, al discurso edificante del libro de difuntos se fueron incorporando expresiones que denotaban una exaltación de las virtudes del fraile; se enaltecían las actitudes del “religioso observante”, es decir, el que cumplía con todo lo que decía la Regla; e incluso se comenzó a motivar a los novicios para que aguantaran las penalidades sin quejarse; por ejemplo, el día 7 de febrero de 1783 pasó de esta vida el padre fray Buenaventura Antonio Ruiz de Esparza, quien, siendo ya clérigo presbítero, teólogo y canonista consumado, tomó el hábito y profesó en el Colegio de Guadalupe, donde obtuvo los oficios de maestro de novicios, vicario, discreto y guardián.

Fue un varón ejemplarísimo, fuerte y muy constante en el padecer, muy pobre, de rara abstinencia, abstracción de criaturas y silencios profundos, muy celoso de la disciplina regular, manso y humilde de corazón, en todas las virtudes admirable. Su muerte fue como su vida, recibió los Santos Sacramentos. A su entierro, sin preceder convite se conmovió toda la ciudad. Se hizo con una asistencia y solemnidad no vista en este colegio. Las personas más condecoradas, eclesiásticos y seglares se tenían por dichosos si lograban besar sus hermosos pies, y algún pedacito del hábito por reliquia. Se sepultó en el entierro común aunque en un cajón. El cuerpo muchas horas después de estar inanimado quedó fresco, tratable, flexible,

sin la menor señal de caminar a la corrupción. Y aunque los de dentro y fuera de casa se encomendaban al fierro de Dios, en cumplimiento de nuestra obligación apostólica se comenzó luego a cantar el novenario de misa, y el oficio de difuntos y se aplicaron las rezadas y demás sufragios que se acostumbran”(AHFZ/FCG, c. 13-*Libro 1*-117-fs. 30-30v).

En este escrito vemos cómo el discurso es mucho más enfático en la exaltación de las virtudes del difunto, al grado que pareciera que están hablando de un santo. El padre Ruiz de Esparza reunía todas las características para ser admirado y considerado un varón apostólico muy ejemplar, que sería digno de imitar.

Pesaba en la comunidad la muerte de un hermano muy joven y se consternaron al saber que el 26 de noviembre de 1804 falleció en el Colegio de Guadalupe el hermano corista fray Miguel Ignacio Patiño, que aún no cumplía sus 17 años y tenía apenas 30 días de profeso. Murió de una fuerte fiebre con una resignación y disposición envidiable y alcanzó a recibir los santos sacramentos. Se aplicaron por su alma la mitad de los sufragios acostumbrados por no tener cinco años de hábito” (AHFZ/FCG, c. 13-*Libro 1*-184-fs. 44v-45).

El 21 de agosto de 1813 murió el padre exguardián fray José María Sáenz de una fuerte fiebre, “después de haber recibido los Santos Sacramentos con la disposición más cristiana que se puede desear. Quedando a vista de esto la comunidad llena de edificación y sentimiento por un varón verdaderamente virtuoso” (AHFZ/FCG, c. 13-*Libro 1*-216-f. 49). Dos años después, el 20 de julio de 1815, falleció en Guadalajara el padre fray Mariano Antonio Vasconcelos de “edad de 69 años y 42 de religión. Lo más del tiempo en ella sirvió con una humildad al Sr. Obispo Cabañas de su confesor, quien edificado de su religiosa vida le honró en su muerte con un solemnísimo entierro que le hizo y lo sepultó en la Catedral de Guadalajara” (AHFZ/FCG, c. 13-*Libro 1*-222-f. 49v). El 28 de diciembre de 1819 murió en el Colegio de Guadalupe el padre fray Francisco Antonio Cuevas, “después de haber padecido por 5 años un dolor, acabando de predicar en la Beta le acometió tan fuertemente que en derechura vino a la cama, se sacramentó al otro día y a los 15 murió con bastante disposición” (AHFZ/FCG, c. 13-*Libro 1*-232-f. 51).

En 11 de agosto de 1821 falleció en este Colegio con las disposiciones necesarias el hermano laico fray Francisco Erviti, su enfermedad fue diarrea pútrida, y en ella se portó con una conformidad admirable, vivió 52 años y adquirió en el siglo más que regulares proporciones: las abandonó y vivió en la religión 17 años, los que pasó en verdadera pobreza, ciega obediencia y una inalterable paciencia, su ejercicio fue limosnero de las minas; y ni en éstas, ni en el comercio, y en la religión hay quien diga haberlo visto un día siquiera indispuerto”(AHFZ/FCG, c. 13-*Libro 2-236-f. 21*).

En este periodo las ideas liberales, la modernidad y la desestabilización que ocasionó la guerra de Independencia ya comenzaban a afectar de una u otra manera a las órdenes religiosas. Parece que desde los primeros años independientes el gobierno de la naciente república trató de mantener bajo control a las órdenes religiosas; así lo vemos en una carta que envió en 1826 el canónigo José Miguel Gordo y Barrios (diputado por Zacatecas al Congreso Constituyente de 1824)¹⁹ al padre guardián del Colegio de Guadalupe, fray José María Padilla, donde le decía que había recibido una circular del secretario de Estado en la que se leía lo siguiente:

La Nación mexicana al abrigar en su seno los establecimientos religiosos que existen en su territorio, ofreciéndoles protección por leyes sabias y justas, sin desconocer la relajación a que una guerra prolongada y otras diversas causas los habían conducido, fijó su atención en la naturaleza de sus mismos estatutos, y enemiga de reformas intempestivas los contempló todavía capaces de ser útiles a la República. En este sentido el Gobierno ha dirigido siempre sus providencias a que los individuos que los profesan los observen con toda regularidad. Por

¹⁹ José Miguel Gordo y Barrios: En 1820 fue elegido como representante por Guadalajara a la diputación provincial de la Nueva Galicia, y presidente de la sección de minería en la sociedad patriótica de la capital neogallega. En septiembre de 1823 fue uno de los diputados del primigenio Congreso del Estado de Jalisco. Fue elegido diputado por Zacatecas al Congreso Constituyente de 1824. Consagrado obispo de Guadalajara en agosto de 1831, murió en aquella capital el 12 de julio de 1832.

eso en circular del 4 de enero de 1822 encargó estrechamente a los respectivos preladados de Provincia procuren cortar de raíz los abusos, y desordenes que como consecuencia de la guerra de Independencia se notaban en muchos de sus súbditos, repitiendo estos mismos deseos en reiteradas providencias posteriores a que han dado lugar muchos incidentes particulares. Y aunque esas medidas y el celo de los Prelados Regulares, hayan producido efectos saludables, con todo, la vigilancia del Gobierno observa que [de]pendiendo la conservación de los Institutos Regulares de la utilidad de los individuos que los profesan y no pudiendo ésta percibirse sino por la observancia exacta de aquello, es todavía necesario que los Reverendos Obispos y Prelados Regulares existentes redoblen su celo y vigilancia y con mano firme y perseverante repitan sus providencias paternales a fin de que sus súbditos respectivos acaben de entrar en una regular observancia de los Estatutos que han profesado, poniendo término a unas distracciones que si pudieron tolerarse en tiempos de guerra y de dislocación, no deben existir ya en tiempos de orden y regularidad en la República (AHFZ/FCG, c. 101-*Correspondencia-Padilla*, 1826).

En estos primeros años el gobierno todavía consideraba que las órdenes religiosas eran necesarias para la sociedad mexicana, no obstante, según lo que se lee en esta carta, estas debían sujetarse a sus propios Estatutos y regresar a sus claustros; sin embargo, los desacuerdos con el gobierno no terminaron ahí, porque sabemos que un año después, ante nuevas noticias que le llegaron del gobierno, el padre Gordo se dirigió al guardián del Colegio de Guadalupe, fray José María de Jesús Puelles, para comentarle que le envió una carta al presidente de la república en el tenor siguiente:

El dulce consuelo y recurso único que tenía esta Iglesia para resistir la astuta y cruel persecución que padece por una forzosa de infinitos libros impíos, artefactos e impresos malquisimos que con profusión circulan por todas partes, incluso la *Gaceta* misma del Gobierno [...] abiertamente y sin disfraz se burla de nuestra Religión Sacrosanta porque duda de su permanencia hasta la consumación de los siglos [...]. Esta Iglesia [...] de repente y cuando menos lo esperaba se ve como coartada en uno de sus primeros y más esenciales deberes, acaso por informes siniestros de los mismos que la persiguen hechos a Vuestra Excelencia con el

objeto de callarla cuando importa más que hablen sus Ministros. El Presidente del Colegio Apostólico de N. Sra. de Zapopan me acaba de participar la orden de V. E. en que se le previene que no salgan los padres del mismo Colegio a Misionar sin precedente aviso y resolución de Vuestra Excelencia. Yo Excelentísimo Señor no pretendo contrariar las órdenes del Supremos Gobierno, ni entrometerme a indagar las causas que pudieron motivar esta determinación, sólo hago presente que comprometido el modo más solemne con muchos pueblos por solicitudes repetidas de sus Ayuntamientos y sus Párrocos a dispensarles este auxilio tan necesario en el estado presente de corrupción de costumbres cuando se advierte ya con extremo dolor en una parte muy considerable de los fieles, los vicios más escandalosos y ominosos a la misma sociedad, sumo descaro y desprecio manifiesto de las leyes Divinas y humanas, una resistencia proterva y descarada para cumplir con los preceptos anuales de confesión y comunión. Estoy bien persuadido de los abundantísimos frutos que recogen estos misioneros en los pueblos de su predicación, de la reforma edificante de costumbres que se advierte luego en aquéllos, y de la razón incontestable que tienen los párrocos de pedir estos remedios tan necesarios para el bien y felicidad de sus feligreses para la unión, para la paz y finalmente para todas las ventajas que produce a las virtudes cristianas aun en lo temporal y deben fomentar los curas sin poder yo negarles este auxilio (AHFZ/FCG, c. 101-*Correspondencia-Puelles*, 1827).

Como podemos ver, los religiosos observaban que después de la guerra de Independencia sus servicios eran más necesarios que nunca porque notaban un marcado deterioro de las buenas costumbres y la moral, pero se sentían cada vez más restringidos para cumplir con lo que ellos creían era su obligación y su derecho. Aunado a esto, los frailes comenzaron a percibir un marcado tinte de crítica y desaprobación a sus instituciones y a sus personas, por lo que en diversos escritos vemos cómo hacían una defensa de ellas, tal como lo vemos en el siguiente sermón:

La Historia nos instruye, de que en todos tiempos han existido libertinos, que haciendo el papel de críticos y reformadores convierten a los regulares y a sus santos patriarcas en objeto de sus burlas, sarcasmos, desprecios y escandalosos

oprobios. [...] Estas ilustres asambleas que en el cielo son objetos de majestad y gloria, de veneración y de respeto: ¿en el dialecto del mundo cual es el juicio que se forma de ellas? ¡Ah! No se miran en los frailes sino sus tentaciones y sus caídas, sus defectos y sus fragilidades; y ojalá fuera esto solo. Pasan por necios, despreciables, ociosos, ignorantes del espíritu del Evangelio con otros mil nombres favorables a la incredulidad y a la herejía. Si se ponen sobre las armas para debelar a los enemigos de la ley, les niegan aun el pan para el sustento [...]. Si son elevados a las dignidades no faltan quienes digan de ellos lo que del Rey Saúl: ¿acaso los que salen del claustro son capaces de gobernar la Iglesia con acierto? Si se contentan con llorar en la soledad, he aquí dicen como de Job, unos hombres inútiles a la sociedad, impolíticos, ilusos y groseros. Si presentan el espectáculo de una virtud practicable, tratando con el pueblo, dicen de ellos, como de Jesucristo que no una vida sensual quieren gozar de la reputación de la virtud. Si aman la pobreza, huyen de ellos. Si son humildes pasan la nota de pusilánimes: el abatimiento, los ayunos, las sangrientas diciplinas, los ejercicios del claustro: eso, dicen con un tono magistral y decisivo, es cosa de frailes. Pero vive Dios, que hoy los frailes han de confundir esos dictámenes del mundo. Voy a hacer una vigorosa defensa de todos los institutos religiosos formando la apología de mi Seráfico Padre San Francisco y de sus hijos [...] (AHFZ/FCG, c. 46-Sermones-Anónimo, fs. 1-2, 1825).

Ser franciscanos era su privilegio y una distinción particular, por lo que constantemente recurrían a la rememoración de la vida virtuosa de su Padre san Francisco para infundir en sus hermanos y en la población un renovado fervor religioso basado en la vida ejemplar del fundador de su orden.

Y desde luego entenderéis con el más dulce placer que estas son las cualidades recomendables que ennoblecen a aquel fiel y constante discípulo de la Cruz, a aquél que ilustró el siglo trece con sus acciones heroicas, e hizo venturoso con sus virtudes el país de su nacimiento: ah aquel astro brillante que iluminó con sus resplandores la Europa; la columna firmísima que sostuvo las bóvedas del santuario; la alegre aurora que disipó con su luz apacible las demás tinieblas del pecado, la arma terrible que destrozó al atrevido e impuro monstruo de la herejía; y para

decirlo de una vez, el virtuoso, el sencillo... Pero señores ¿tendré necesidad de nombrar al justo dichoso a quien la esposa inmaculada de Jesús, tributó en este día plausible, festivos y religiosos y con un tierno y piadoso interés en ese rostro tan edificante y en esas maravillosas llagas que el divino Redentor le imprimió en su cuerpo inmaculado? ¡Ah! Pero mis labios no pueden privar jamás a mi corazón de las deliciosas sensaciones que experimenta siempre que profese su nombre misterioso. Sí, Francisco; el pobre y humilde Francisco de Asís, es el justo motivo de la dulce complacencia que se apodera de nuestras almas cuando nos acordamos que somos franciscanos (frailes franciscanos; que dice lo mismo que la más grande dicha que puede haber en este mundo después de ser cristianos católicos, el mayor blasón y nobleza por más que el mundo lo repruebe...) Francisco de Asís es, hermano menor, es el importantísimo objeto de nuestra pública y muy alegre veneración (AHFZ/FCG, c. 141-*Sermón*-Cabrera-f. 2, 1853).

Ante estos escenarios, creemos que el lenguaje de los libros de difuntos exaltando las virtudes de los frailes que habían fallecido invitaba a los religiosos que se estaban formando en el seminario a seguir el ejemplo de esos hombres virtuosos que, a imagen y semejanza de su Padre san Francisco, guiaban su vida y sus acciones para beneplácito de su Dios, de su religión, de sus hermanos y de su pueblo.

Tercera etapa: 1820-1859. Un fraile resiliente es el que resiste y se adapta

El tercer momento en que hemos dividido nuestra ventana de tiempo lo abarca el *Segundo libro de difuntos* del colegio. Después de la guerra de Independencia, las ideas ilustradas, la opinión que los liberales tenían de que los religiosos ya no eran útiles a la sociedad, la modernidad y el progreso fueron impregnando varios espacios de la sociedad mexicana. Frente a tal situación, la literatura edificante en los libros de difuntos se fue modificando paulatinamente hacia un “discurso resiliente”.²⁰ Creemos que esta transformación en el lenguaje buscaba influir

²⁰ “La resiliencia es el proceso de adaptarse bien a la adversidad, a un trauma, tragedia, amenaza, o fuentes de tensión significativas, como problemas familiares o de relaciones personales, problemas serios de salud o situaciones estresantes del trabajo o financieras. La resi-

en el fraile con expresiones de resignación, resistencia, paciencia, penitencia, sufrimiento o una conformidad admirable. Se continuó elogiando al religioso que sabía sufrir sin quejarse; se le motivaba para que afrontara con resignación las penalidades: debía aprender a aguantar y dar muestra de una tremenda resistencia. Pensamos que todo lo anterior fue preparando a los frailes para afrontar los años difíciles que se presentaban al radicalizarse las ideas liberales que culminarían con la exclaustación de religiosos en 1859 ordenada por las Leyes de Reforma.

Fue desde esta perspectiva que, en el *Segundo libro de difuntos*, encontramos que se motivaba al fraile para seguir los pasos, por ejemplo, del hermano fray Pablo Aguado, del que se escribió en el libro:

Fue uno de los varones justos que este Colegio ha producido de tiempo en tiempo. 17 años vivió en la religión y no hay uno que diga haberlo visto ni aun levemente indispueto: su paciencia fue inalterable, probada y experimentada en 6 años de enfermedad, y casi 2 de tullido y en cama. Nada le turbó la serenidad en su espíritu, ni aun en peligro de perder la vida porque siempre creyó que la obra a quien estuvo muy sujeto le sacaría con bien, como varias veces sucedió milagrosamente. Fue muy amante de los pobres y su caridad, les proporcionó alivio siempre que pudo. Su alegría mostrada entre dolores y penalidades fue la misma que se le observó en salud. Fue pobre, fue humilde y sobre todo en extremo devoto de la Santísima Virgen; dictando el Santísimo Rosario consolaba a todos los afligidos, con el que siempre experimentaron maravillosos efectos. Fue ilustrado con el don de profecía, comprobado con el cumplimiento de cuanto predijo: algunos de estos casos aun 20 años antes de su muerte fue comprobado jurídicamente del que hay testimonio en el Archivo. En el tiempo de la insurrección perseguido y por último se cumplió cuanto predijo (AHFZ/FCG, c. 13-Libro 2-237-f. 22, 1821).

liencia no es una característica que la gente tiene o no tiene. Incluye conductas, pensamientos y acciones que pueden ser aprendidas y desarrolladas por cualquier persona” (Comas-Díaz, *et. al.*, 2011). El vocablo *resiliencia* es relativamente nuevo en castellano; en este trabajo se usará para referirnos a una suma de conceptos utilizados en el siglo XIX, como son fortaleza, resistencia, adaptación, superación o flexibilidad.

Tenemos también el caso del padre discreto fray José María Iturriaga, que falleció en el colegio de una fuerte apoplejía el 27 de agosto de 1844. “Fue tan penosa la enfermedad que no pudo menos que conmover demasiado a toda la Comunidad los terribles padecimientos que tuvo en los tres días que duró” (AHFZ/FCG, c. 13-*Libro 2*-282-f. 111, 1844). En este mismo tenor sucedió el deceso del hermano laico fray Mariano González el 23 de junio de 1843, a los 57 años, después de “haber recibido todos los Santos Sacramentos con bastante edificación y religiosa piedad. Tuvo una agonía de nueve días muy penosa en la que dio pruebas de una constante paciencia y resignación, dejándonos con este motivo un gran consuelo de su eterna salvación” (AHFZ/FCG, c. 13-*Libro 2*-281-f. 108, 1843). En estos casos se destaca el consuelo que proporcionaba a la comunidad el hecho de que los religiosos resistieran con una gran entereza los infortunios antes de morir, lo que llenaba a los hermanos de gozo por la esperanza de su eterna salvación. De igual forma aconteció la muerte del padre fray Francisco García Diego, primer obispo de las dos Californias. “La enfermedad parece haber sido principalmente hipocondría que lo consumió, y que en sus últimos días fue tolerada con la paciencia más edificante, dejando en toda su disposición de muerte un modelo de un Pastor verdaderamente virtuoso, por lo cual, fue muy sentida su muerte de la parte más sensata de su grey”(AHFZ/FCG, c. 13-*Libro 2*-288-f. 119, 1846). El padre fray José María Guzmán, comisario general de Tierra Santa en esta república, dos veces guardián del colegio,

Falleció después de una larga y penosa enfermedad que le duró cerca de 3 años [...] Por sus virtudes, saber y buenas relaciones fue hombre de grande reputación en toda la República, y entre sus hermanos los hijos de este Colegio. Mereció grande aprecio y respeto por su grande caridad. Murió después de recibir los Santos Sacramentos y habiendo tolerado con edificante paciencia la enfermedad que después de quitarle el uso de sus miembros, y en parte aun el de sus potencias, le arrebató en fin la existencia (AHFZ/FCG, c. 13-*Libro 2*-317, fs. 135-136, 1854).²¹

²¹ Cuando el moribundo pierde sus potencias se refiere a perder la memoria, el entendimiento e imaginación (facultades racionales), con las cuales representa las tres Personas Divinas en una esencia (Baz, 2015, p. 226).

El 23 de abril de 1855 falleció en Zacatecas el padre guardián fray Antonio Castillo, después de haber recibido los santos sacramentos; su afección fue una larga y molesta enfermedad del hígado.

Su extraordinario recogimiento, humildad y moderación le granjearon tal lugar en el ánimo de los superiores y de la comunidad toda, cual se ve en su templanza elevación a los puestos más sublimes del Colegio. [...] Su muerte fue generalmente sentida, no sólo de la Comunidad, sino también de la población de esta Villa [de Guadalupe] y de la de Zacatecas. Se trasladó aquí su cadáver acompañado de innumerable concurso, y sus honras que fueron muy solemnes, fueron acompañadas de todas las personas más respetables e influyentes de este Pueblo y de Zacatecas (AHFZ/FCG, c. 13-*Libro 2*-320-fs. 138-139, 1855).

En esta tercera etapa vemos cómo los religiosos del Colegio de Guadalupe vislumbraban un escenario adverso a su instituto y a su labor evangélica. La sociedad estaba cambiando, las costumbres se estaban relajando, la juventud ya no se mostraba muy interesada en ingresar a los conventos y se entregaba a los placeres mundanos (Torre, 2001, pp. 177-244; Muñiz, 2016, pp. 63-110). En este contexto, con pesadumbre se expresaba sobre el siglo XIX el guadalupano fray Joaquín de los Dolores Cabrera en un sermón dedicado a san Francisco de Asís:

Un siglo tan corrompido que llama luz a la incredulidad, progreso a la impiedad y aciertos y reformas a la destrucción; ¿podrá acaso entender este lenguaje tan divino? Un siglo que cifra toda su dicha en los más infames y vergonzosos placeres; un siglo que ve con ofensa y seño al ayuno, a la disciplina, al retiro, a la soledad y al silencio, a toda moderación evangélica; ¿qué concepto se formará del Apóstol San Pablo y de los que a él tanto se le asemejan? Sí, pueblo cristiano fuerza es que te desengañes. Los hijos de Dios son sólo los que crucifican su carne con todas sus concupiscencias, los que se declaran por la Cruz y cifran todas sus dichas en esa misma Cruz y en vivir crucificados (AHFZ/FCG, c. 141-*Sermón*-Cabrera-f. 1, 1853).

Una de las preocupaciones que inquietaba, entre muchas otras, a los religiosos era esa nueva modalidad de baile en la que los hombres se acercaban a la dama tomándola en sus brazos, bailando con un ritmo cadencioso, y en el que la mujer, sin ningún recato, accedía a participar en esta diversión que tanto ofendía a Dios porque era causa de pecado. Así es como lo refería fray Francisco Zubiá en su sermón:

Porque hablemos claramente: Cuando el mundo con su astucia y malignidad haciendo de la triaca ponzoña inventó tonos acomodados a las pasiones, introdujo nuevo género de bailes, y puso por ley la mezcla de hombres y mujeres, no fue seguramente según el espíritu de nuestra religión, no según el espíritu que animó en otro tiempo al baile, cuando fue una especie de culto que se le daba a Dios. Porque el mundo que es el que administra al demonio, y a la carne, los más poderosos socorros para perder las almas. [...] El mundo amadísimos oyentes, en manifiesta repugnancia con el espíritu de nuestra religión adorada; en contraposición con aquel espíritu que nos inspira vigiliias, ayunos, pureza y honestidad, [...] ¿seguiréis, os pregunto, las cosas de la carne, los deseos de la carne y sus sugerencias, obedeciendo al pecado y a sus concupiscencias? ¿No trataréis con el mayor y más decidido empeño, de huir, y separar de vosotros todo aquello que siendo signo de una pasión criminal, o foco de algún vicio, u origen de pecados os aparta de Jesucristo? [...] Y si el baile como invención del mundo es una ocasión para que las pasiones se exciten, aunque por otra parte sean criminales; si es una ocasión en que el vicio encuentra fomento y en la que puesto el hombre sigue al pecado y a sus concupiscencias, ¿no huiréis de él como de la ocasión más a propósito para corromper y dañar vuestro corazón? (AHFZ/FCG, c. 145-Sermón-Zubiá, 1841).

Había otra cuestión que causaba inquietud entre los religiosos y eran los pecados del “escándalo [que] en rigor no es otra cosa que dar ocasión sea por palabra o sea por obra para que el prójimo peque y pierda la gracia de Dios” (AHFZ/FCG, c. 145-Sermón-Zubiá-f. 2, s/f). “Y no es preciso que el prójimo efectivamente peque por la ocasión que le dan; porque aunque ello no sea así, ya el escándalo en quien lo dio esta consumado; pues ya se verificó que cuanto

estuvo de su parte, dio a su prójimo ocasión de ruina espiritual, lo provocó e incitó a pecar” (f. 2v).

Tenemos noticia de dos casos que se presentaron en el Colegio de Guadalupe sobre este tema. El primero fue en 1842, cuando el Discretorio recibió un memorial que presentó el padre Olvera, en el que pedía perdón por el escándalo que dio a la comunidad cuando se quitó el cerquillo el día de su sínodo. Se le mandó llamar y “se le impuso la penitencia de que saliera esa noche a decir su culpa al Refectorio, y que allí del amor de él se leyera en Comunidad su memorial” (AHFZ/FCG, c. 9-*Decreto*-Pérez-f. 55v, 1842). Como sospechaban que sus actos estaban teniendo influencias negativas en los coristas, se le ordenó que debía privarse de su comunicación con ellos. “También se le intimó que si después de expuesto se le observaba que entre los coristas que fueran sus penitentes enseñaba opiniones laxas y que perturbaran la observancia religiosa, se le suspendería de sus confesiones. Finalmente que no celebrara hasta que constare que había purificado su conciencia con unos ejercicios de San Ignacio” (f. 56).

El segundo caso fue el del padre Francisco Aguilar. En una reunión del Discretorio del colegio se preguntaban qué debían hacer con el fraile, “cuya conducta era ya bastante escandalosa, por causa de la bebida, al grado que aun personas seculares lo habían observado” (AHFZ/FCG, c. 9-*Decreto*-Castillo-fs. 94v, 1850); y que no obstante que en repetidas ocasiones se le había reprendido, aún continuaba reincidiendo en lo mismo. Al final se acordó que se pediría al padre Aguilar que solicitase una patente para desafiliarse del colegio y se suplicó “al padre provincial de Zacatecas para que en clase de depósito permaneciese en la Santa Provincia y en ella fuese castigado, en atención a que en este colegio no hay cárcel o chalpela [*sic*] para semejantes delincuentes” (f. 95).

Preocupadas por la descomposición, la relajación de las normas morales, los pecados escandalosos que observaban en la sociedad zacatecana e incluso en sus mismos frailes y la reducción de sus vías de financiamiento, las autoridades franciscanas además tuvieron que lidiar con el creciente influjo de las políticas liberales y afrontar la persecución que las órdenes religiosas estaban sufriendo por parte de las autoridades civiles. Ya desde la década de 1830 Valentín Gómez Farías encontraría una coyuntura oportuna para intentar la aplicación de una serie de medidas tendientes a eliminar la participación eclesiástica en diversas

esferas de la vida social, tales como la secularización de los cementerios, de las misiones, de la educación, de hospicios, hospitales y la supresión de la coacción civil para el cobro de los diezmos y para el cumplimiento de los votos monásticos (Alamán, 1942, pp. 538-542). No obstante, todas estas medidas tuvieron una corta vida, pues fueron revertidas por Antonio López de Santa Anna al retomar el control del gobierno en 1834.

Además de las críticas que recibían los religiosos desde diferentes ámbitos de la sociedad, también les llegaban las opiniones de intelectuales liberales como las del doctor José María Luis Mora, que afirmaba que las órdenes religiosas eran “fatales al espíritu nacional, a la moral pública, a la independencia y libertad personal, al orden judicial y gubernativo, a la riqueza y prosperidad nacional y a la tranquilidad pública, puesto que el espíritu de cuerpo debilita notablemente o destruye el sentimiento nacional” (Mora, 1997, p. 103, como se cita en Johansson, 2010, p. 49). Asimismo, se tenía la idea de que los monasterios eran establecimientos en donde reinaban la ignorancia y la superstición y que la moral entre los religiosos se había relajado demasiado. Que no solamente eran propietarios de extensas propiedades rústicas y urbanas en las que “se extravía una parte muy considerable de la riqueza pública” (Mora, 1965, p. 243) como propiedad corporativa estancada, sino que para ese tiempo ya carecían totalmente de objeto. No obstante, lo esencial de la arremetida contra estos religiosos no consistía en su moral vergonzosa, sino que estas instituciones ya no encajaban con la sociedad moderna ideada por los liberales, puesto que, como decía Mora, eran una corporación antisocial que “huye del hombre y odia a la sociedad” y, por lo tanto, debían “destruirse como innecesarios y perjudiciales al país” (p. 243).

Todos estos anhelos liberales quedaron plasmados en la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma. La Ley de Nacionalización de los Bienes del Clero Secular y Regular, del 12 de julio de 1859, afectó directamente la base económica de la institución franciscana. Así pues, fue la reforma juarista la que puso realmente en práctica estas ideas al declarar, en 1859, la supresión en toda la república de “las órdenes de los religiosos regulares que existen”, además de prohibir “la fundación o erección de nuevos conventos regulares, previendo para estos frailes ya sea una integración al clero secular o a la sociedad con una ayuda económica del Estado” (Johansson, 2010, p. 51).

El Colegio Apostólico de Guadalupe de Zacatecas recibió la orden de exclaustración el 1 de agosto de 1859. Fue el padre guardián Diego de la Concepción Palomar quien tuvo que comunicar esta noticia a la comunidad religiosa, que desde ese momento tuvo que disgregarse en una diáspora que duraría hasta el año de 1908, en que las autoridades franciscanas decidieron suprimir todos los colegios de *Propaganda Fide* del país para integrarlos en solo tres provincias.²²

Consideraciones finales

El uso de la historia de las emociones como marco interpretativo para el análisis de los libros de difuntos del Colegio de Guadalupe nos ha permitido tener un acercamiento al universo emocional de los frailes del Colegio de Guadalupe de Zacatecas en el contexto de enfermedad y muerte.²³ Los libros de difuntos, en tanto instrumentos de registros locales para certificar y llevar el control de las defunciones y los compromisos de la comunidad para proporcionar los sufragios u obligaciones espirituales que establecían las constituciones de la

²² “Ante la necesidad de reestructurar las provincias en México a principios de la década de 1900 se comenzó a plantear la posibilidad de unir los establecimientos existentes en sólo tres entidades (Santo Evangelio de México, San Pedro y San Pablo de Michoacán, y San Francisco y Santiago de Xalisco). Tal proyecto obtuvo la aprobación pontificia mediante Rescripto de la Sagrada congregación de obispos y religiosos fechado el 2 de diciembre de 1907. Una vez que se obtuvo la aprobación pontificia, el 28 de junio de 1908 el visitador general de la orden, fray José M. Bottaro, comunicó a los provinciales y guardianes mexicanos la nueva distribución de conventos decretada por el General de la Orden. Mediante este decreto se unieron las antiguas provincias de Xalisco y Zacatecas, así como los Colegios Apostólicos de Guadalupe y de Zapopan, para formar la nueva provincia de San Francisco y Santiago”. Carta del ministro general fray Dionisio Joules al provincial de Santiago de Xalisco. Roma, 25 de marzo de 1906. AHZPFSSM. Libro de Archivo de la Provincia de Santiago de Xalisco. 1880-1908, sin foja (como se cita en Torre, 2001, p. 352).

²³ Dada la extensión de este trabajo, hemos prescindido de las referencias a las cifras de población del Colegio de Guadalupe Zacatecas y las causas de mortalidad a lo largo del periodo de estudio. Esas consideraciones forman parte de una obra mayor que se encuentra en proceso.

orden, constituyen una rica fuente de información administrativa; pero más allá de ello, proponemos que los libros de difuntos también pueden ser analizados como ejemplos de literatura edificante, como se argumenta en el trabajo.

Una función de fondo que pudimos identificar en estos libros se refiere a los registros individuales que componen estos textos, los cuales nos han permitido reconstruir las pautas de convivencia que articulaban a los miembros de esta corporación en una “comunidad emocional” que confería un lugar especial a la muerte, a las formas de morir y a la rememoración de los difuntos. Asimismo, conseguimos conocer las causas de muerte, las enfermedades que padecían, sus preocupaciones, temores, añoranzas, su consuelo, esperanza y anhelos; a la vez que nos fue posible verificar que el discurso edificante se fue transformando a lo largo del tiempo, en relación con los eventos sociales y políticos en la sociedad mexicana de los siglos XVIII y XIX.

Los libros de difuntos utilizados como literatura edificante, al igual que las crónicas o historias martiriales, los menologios, los despertadores espirituales y las hagiografías, daban muestra a los frailes de cómo llevar una vida virtuosa, ejemplar y edificante, como lo habían hecho sus antecesores, y prepararse para, por un lado, afrontar los eventos que las secularizaciones progresivas, las ideas liberales, las críticas a las órdenes regulares y la persecución religiosa trajeron consigo el siglo XIX, y, por otro lado, para tener una buena muerte y con eso aspirar a gozar de las recompensas divinas por toda la eternidad.

Los libros de difuntos del Colegio de Guadalupe abarcaban un siglo y medio de la permanencia del convento en su sitio físico, desde 1707 hasta 1859, es decir, desde su fundación hasta la exclaustación de los religiosos ordenada por las Leyes de Reforma. Siguiendo las ideas de Peter y Carol Stearns y de Barbara Rosenwein en el sentido de que *las transformaciones económicas, políticas y sociales pueden modificar o transformar las respuestas emocionales en la sociedad a lo largo del tiempo*,²⁴ pudimos identificar en nuestra fuente tres imágenes clave que van desde el “varón apostólico” del siglo XVIII hacia el de “religioso observante” de finales del XVIII y principios del XIX y “el fraile resiliente” de

²⁴ Énfasis añadido.

mediados del siglo XIX. Como señalamos más adelante, no se trata de incorporaciones de algo nuevo, sino de reactivación de ideas y lenguajes.

Un primer periodo identificado desde esta lógica (1707-1780) coincide con una etapa en que la sociedad novohispana gozaba de una cierta estabilidad y el Colegio de Guadalupe pasaba por una época de prosperidad. Hemos identificado que los valores que la comunidad guadalupana reconocía en los hermanos después de su muerte eran, principalmente, la buena disposición que ellos mostraban durante su agonía; haber llevado una vida religiosa ejemplar; su celo apostólico y sus virtudes. Este discurso invitaba a los frailes a imitar las virtudes y seguir los ejemplos de aquellos “varones apostólicos” que los precedieron; además de estar preparados para la muerte con una buena disposición.

Una segunda etapa (1780-1820) corresponde a diversos momentos de cambio, tanto políticos, económicos y sociales, como son las reformas borbónicas, la guerra de Independencia y la inestabilidad política en el país. En este contexto, al discurso edificante de los libros de difuntos se fueron incorporando expresiones que denotaban una exaltación de las virtudes del fraile; se enaltecían las actitudes del “religioso observante”; e incluso se comenzó a motivar a los novicios para que soportaran las penalidades sin quejarse. Al enfrentarse a los ambientes secularizadores y a las ideas liberales, el lenguaje en los libros invitaba a los religiosos que se estaban formando en el seminario a seguir el ejemplo de esos hombres virtuosos, obedecer las reglas y aprender a resistir los embates de un mundo que cambiaba vertiginosamente.

Finalmente, es posible identificar un momento clave y definitorio entre 1820 y 1859. Después de la guerra de Independencia, debido a las ideas liberales, la modernidad y el progreso, la literatura en los libros de difuntos se fue modificando paulatinamente hacia un “discurso resiliente”. Se intensificaron los elogios al religioso que sabía sufrir sin quejarse; por medio del ejemplo se le motivaba para que afrontara con resignación las penalidades; debía aprender a aguantar y dar muestra de una tremenda resistencia. Pensamos que todo esto los fue preparando para afrontar los años difíciles que se presentaban al radicalizarse las ideas liberales que culminarían con la exclaustación de religiosos en México en 1859.

En razón de lo anterior, podemos concluir que, más que una evolución lineal del discurso edificante a lo largo del tiempo, nos vemos en el escenario de una reactivación de modelos narrativos ya conocidos. Es decir, estamos pensando

en una nueva contemporaneización de tropos si consideramos que las leyendas áureas y los viejos menologios ya hablaban de resignación, resistencia, fortaleza, adaptación (en la actualidad, resiliencia) cuando se enfrentaban a los perseguidores del cristianismo. En este punto, nos parece pertinente ubicar al siglo XIX como una nueva etapa de persecución de los defensores del evangelio, y la respuesta lógica parece ser la “vuelta” al mismo lenguaje porque resulta de una tremenda actualidad.

Bibliografía

- Aceves, Roberto (2016). “El culto a san Gonzalo de Amarante, el Bailador. Religiosidad local en la Guadalajara del siglo XIX”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 145, pp. 109-150.
- Alamán, Lucas (1942). *Historia de México*. Tomo 5, parte II, libro II, capítulo III. México: Editorial JUS.
- Barrera, Begoña y María Sierra (2020). “Historia de las emociones: ¿qué cuentan los afectos del pasado?”. *Historia y Memoria*. Número Especial, 10 años, pp. 103-142. https://revistas.uptc.edu.co/index.php/historia_memoria/article/view/11583/9646
- Baz Sánchez, Sara Gabriela (2015). *Por el feliz tránsito de aquel moribundo. Tradición y continuidad en las preparaciones para la muerte en el ámbito de la Nueva España, siglos XV-XVIII*. (Tesis de doctorado, inédita). México: El Colegio de México.
- Cañeque, Alejandro (2016). “Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuitas”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 145, pp. 13-61.
- (2020). *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica*. Madrid: Marcial Pons.
- Comas-Díaz, Lillian, Suniya S. Luther y Salvatore R. Maddi (2011). *Camino a la resiliencia*. American Psychological Association. <https://www.apa.org/topics/resilience/camino>
- Chauvet, Fidel de Jesús, OFM (1981). *Los franciscanos en México (1523-1980)*. *Historia breve*. México: Provincia del Santo Evangelio de México.

- Espinoza, Isidro Félix de (1746). *Crónica Apostólica y Seráfica de todos los Colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España...* México: Viuda de Joseph Bernardo de Hogal, impresora del Real y Apostólico tribunal de la Santa Cruzada en todo este Reino.
- Johansson, Frédéric (2010). “La génesis de las leyes de Reforma: entre la consagración del ideario liberal y la ruptura con el pasado”. En Jaime Olveda (coord.). *Desamortización y laicismo, la encrucijada de la Reforma*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Madre de Dios, Adolfo de la, OCD (1962). “El P. Francisco de Santo Tomás, OCD, autor de la ‘Médula Mística’”. *Salmanticensis*, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 87-112. <https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000006493&name=00000001.original.pdf&attachment=Salmanticensis.+1962%2C+volumen+9%2C+n.%2%BA+1-2.+P%3%A1ginas+87-112.+El+P.+Francisco+de+Santo+Tom%C3%A1s%2C+O.+C+D.%2C+autor+de+la+%2CABM%3%A9dula+M%3ADstica%2CBB.pdf>
- Mora, José María Luis (1965). *México y sus revoluciones*. México: Porrúa.
- (1997). “Programa de los principios políticos que en México ha profesado el partido del progreso, y de la manera con que una sección de este partido pretendió hacerlos valer en la administración de 1833 a 1834”. En *Leyes y documentos constitutivos de la Nación Mexicana*. T. 2. Entre el paradigma político y la realidad. México: LVI Legislatura.
- Morales, Francisco, OFM (1998, January). “Mexican Society and the Franciscan order in a period of Transition, 1749-1859”. *The Americas*, (54:3), pp. 323-356.
- (2008). “Guadalupe Zacatecas: actividad misionera de los franciscanos en un siglo de cambios”. En José Francisco Román Gutiérrez, Leticia Ivonne Río Hernández y Alberto Carrillo Cázares (coords.). *Los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide: su historia y su legado. Memoria del Congreso Guadalupe, Zacatecas, 27, 28 y 29 de enero de 2004*. Morelia: Gobierno del Estado de Zacatecas, El Colegio de Michoacán, H. Ayuntamiento de Guadalupe, Zacatecas.
- Moscoso, Javier (2015). “La historia de las emociones, ¿de qué es historia?”. *Vínculos de Historia*, núm. 4, pp. 15-27.

- Muñiz Castro, Rosa María (2016). *Diáspora franciscana: El Colegio de Propaganda Fide de Guadalupe de Zacatecas, 1821-1893*. (Tesis de maestría, inédita). Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México.
- Oviedo, L. (s.f.). "Gozo". *Enciclopedia católica Mercabá*. <https://www.mercaba.org/VocTEO/G/gozo.htm>
- Pérez de Ribas, Andrés (1645). *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras, y fieras del Nuevo Orbe: conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la provincia de Nueva España...* Madrid: por Alonso de Paredes.
- Plamper, Jan (2005). *The History of Emotions*. Oxford: Oxford University Press.
- Pro, Juan (ed.) (2015). "Historia de las emociones". *Rúbrica Contemporánea*, Madrid. <https://heraldodemadrid.net/2015/07/23/historia-de-las-emociones/>
- Ramírez, José Fernando (1980). "Noticias de la vida y escritos de Fray Toribio de Benavente, o Motolinía". En Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Colección de documentos para la historia de México*. Tomo Primero. Tratado segundo, capítulo XIV, edición digital a partir de la edición de Joaquín García Icazbalceta. México: Librería de J.M. Andrade, Portal de Agustinos n. 3, 1858. Edición facsímil: México: Porrúa. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmch70b5>
- (2002, June). "Worrying about emotions in History". *American Historical Review*, vol. 107, n.º 3, pp. 821-845.
- (2010). "Problems and Methods in the History of Emotions, Passions in Context". *International Journal for the History and Theory of Emotions* 1, pp. 1-32.
- Rubial García, Antonio (2017). "Un nuevo laico ¿un nuevo Dios? El nacimiento de una moral y un devocionalismo 'burgueses' en Nueva España entre finales del siglo XVII y principios del XVIII". *Estudios de Historia Novohispana* 56, pp. 1-25. <https://doi.org/10.1016/j.ehn.2017.01.005>
- (2020). Reseña de *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la monarquía hispánica*, por Alejandro Cañeque. Madrid: Marcial Pons.
- Ruiz Bueno, Daniel (2003). *Actas de los Mártires*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Ruiz de la Barrera, Rocío (1992). “El sistema de intendencias en la Nueva España: Los fundamentos de un fracaso político”. En Francisco Javier Rodríguez Garza y Lucio Gutiérrez Herrera (eds.), *Ilustración Española. Reformas Borbónicas y Liberalismo temprano en México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.
- Tiscareño, Ángel de los Dolores (1907). *El Colegio de Guadalupe, desde su origen hasta nuestros días*. Tomo III. Zacatecas: Imprenta Literaria de San Agustín 11.
- Torre Curiel, José Refugio de la (2001). *Vicarios en entredicho*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- (2016). “Santidad y martirio en testimonios jesuitas y franciscanos sobre la cristianización del noroeste novohispano. Siglos XVII y XVIII”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 145, pp. 63-107.
- Triviño Monrabal, María Victoria, OSC (2014). “La muerte blanca”. En Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord). *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones, vol. II*. Madrid: Ediciones Escorialenses, pp. 659-680.
- Vetancurt, Agustín de, O.F.M. (1697). *Chronica de la Provincia del Santo Evangelio de México: quarta parte del teatro mexicano de los successos religiosos*. Tomo II. *Menologio Seráfico de las vidas, exercicios, y muerte de los que con virtudes religiosas ilustraron a la Provincia del Santo Evangelio de México*. México: María de Benavides. http://catarina.udlap.mx/xmLibris/projects/biblioteca_franciscana/book?key=book_jbc017.xml

Archivos y fuentes primarias

- Archivo Histórico Franciscano de Zapopan. Fondo Colegio de Guadalupe (AHFZ/FCG).
- AHFZ/FCG, *Libro primero de difuntos*, caja 13, Sección: Gobierno. Serie: Administración Interna, foja 1, 1707-1821.
- AHFZ/FCG, *Libro segundo de difuntos*, caja 13, Sección: Gobierno. Serie: Administración Interna, foja 15, 1821-1859.
- AHFZ/FCG. Entrada 1. Muerte del hermano lego fray Andrés del Espíritu Santo, *Libro primero de difuntos 1707-1821*, caja 13, Sección: Gobierno. Serie: Administración Interna, foja 2, 16 de julio de 1711.

- AHFZ/FCG. Entrada 46. Muerte del hermano fray Miguel Núñez. *Libro primero de difuntos 1707-1821*, caja 13, Sección: Gobierno. Serie: Administración Interna, fojas 17v-18, 18 de agosto de 1755.
- AHFZ/FCG. Entrada 65. Muerte del padre José Francisco Caro. *Libro primero de difuntos 1707-1821*, caja 13, Sección: Gobierno. Serie: Administración Interna, foja 21, 19 de octubre de 1762.
- AHFZ/FCG. Entrada 83. Muerte del padre fray Ignacio de Herize, *Libro primero de difuntos 1707-1821*, caja 13, Sección: Gobierno. Serie: Administración Interna, foja 24, 19 de febrero de 1766.
- AHFZ/FCG. Entrada 117. Muerte del padre fray Buenaventura Antonio Ruiz de Esparza, *Libro primero de difuntos 1707-1821*, caja 13, Sección: Gobierno. Serie: Administración Interna, fojas 30-30v, 7 de febrero de 1783.
- AHFZ/FCG. Entrada 184. Muerte del hermano corista fray Miguel Ignacio Patiño, *Libro primero de difuntos 1707-1821*, caja 13, Sección: Gobierno. Serie: Administración Interna, fojas 44v y 45, 26 de noviembre de 1804.
- AHFZ/FCG. Entrada 216. Muerte del padre ex Guardián fray José María Sáenz, *Libro primero de difuntos 1707-1821*, caja 13, Sección: Gobierno. Serie: Administración Interna, foja 49, 21 de agosto de 1813.
- AHFZ/FCG. Entrada 222. Muerte del padre Mariano Antonio Vasconcelos, *Libro primero de difuntos 1707-1821*, caja 13, Sección: Gobierno. Serie: Administración Interna, foja 49v, 20 de julio de 1815.
- AHFZ/FCG. Entrada 232. Muerte del padre fray Francisco Antonio Cuevas, *Libro primero de difuntos 1707-1821*, caja 13, Sección: Gobierno. Serie: Administración Interna, foja 51, 28 de diciembre de 1819.
- AHFZ/FCG. Entrada 236. Muerte del hermano laico fray Francisco Erviti, *Libro segundo de difuntos 1821-1859*, caja 13, Sección: Gobierno. Serie: Administración Interna, foja 21, 11 de agosto de 1821.
- AHFZ/FCG. Entrada 237. Muerte del hermano laico fray Pablo Aguado, *Libro segundo de difuntos 1821-1859*, caja 13, Sección: Gobierno. Serie: Administración Interna, foja 22, 14 de octubre de 1821.
- AHFZ/FCG. Entrada 281. Muerte del hermano laico fray Mariano González, *Libro segundo de difuntos 1821-1859*, caja 13, Sección: Gobierno. Serie: Administración Interna, foja 108, 23 de junio de 1843.

- AHFZ/FCG. Entrada 282. Muerte del padre fray José María Iturriaga, *Libro segundo de difuntos 1821-1859*, caja 13, Sección: Gobierno. Serie: Administración Interna, foja 111, 27 de agosto de 1844.
- AHFZ/FCG. Entrada 288. Muerte del padre fray Francisco García Diego, *Libro segundo de difuntos 1821-1859*, caja 13, Sección: Gobierno. Serie: Administración Interna, foja 119, 12 de agosto de 1846.
- AHFZ/FCG. Entrada 317. Muerte del padre fray José María Guzmán, *Libro segundo de difuntos 1821-1859*, caja 13, Sección: Gobierno. Serie: Administración Interna, fojas 135-136, 26 de mayo de 1854.
- AHFZ/FCG. Entrada 320. Muerte del padre fray Antonio castillo, *Libro segundo de difuntos 1821-1859*, caja 13, Sección: Gobierno. Serie: Administración Interna, fojas 138-139, 23 de abril de 1855.
- AHFZ/FCG. Anónimo, *Sermón de Nuestro Santo Padre San Francisco*, caja 46, Sección: Gobierno. Serie: Sermones y Manuscritos, fojas 1-2, 1825.
- AHFZ/FCG. *Carta que envía José Miguel Gordo y Barrios a fray José María Padilla*, caja 101, Sección: Secretaría. Serie: Correspondencia Guardianes, 4 de abril de 1826.
- AHFZ/FCG. *Carta que envía José Miguel Gordo y Barrios a fray José María de Jesús Puellas*, caja 101, Sección: Secretaría. Serie: Correspondencia Guardianes, 2 de marzo de 1827.
- AHFZ/FCG. Fray Francisco Guadalupe Zubiá, *Sermón cuarto de Tanda. Bailes peligrosos*, caja 145, Sección: Secretaría. Serie: Sermones, 1841.
- AHFZ/FCG. Fray Francisco Guadalupe Zubiá, *Sermón del Escándalo. Día Primero de Cuaresma*, caja 145, Sección: Secretaría. Serie: Sermones, sin fecha.
- AHFZ/FCG. Fray Bernardino de J. Pérez, *Decreto para el padre Olvera*, caja 9, Sección: Gobierno. Serie: Libros de Decretos, fojas 55v-56, 12 de abril de 1842.
- AHFZ/FCG. Fray Antonio Castillo, *Decreto para el padre Francisco Aguilar*, caja 9, Sección: Gobierno. Serie: Libros de Decretos, fojas 94v-95, 8 de junio de 1850.
- AHFZ/FCG. Fray Joaquín de los Dolores Cabrera, *Sermón de Nuestro Santo Padre San Francisco*, caja 141, Sección: Gobierno. Serie: Sermones y Pláticas, foja 1, 4 de octubre de 1853.

El mestizaje como horizonte matriz colonial discursivo del poder en torno a pensar la nación mexicana: una visión historiográfica del siglo XIX

Carlos Fernando Zapata González

El presente trabajo es una reflexión epistemológica, teórica e historiográfica sobre cómo el fenómeno del mestizaje se convirtió en un instrumento discursivo de las élites intelectuales cercanas al poder para pensar la nación y, sobre todo, como propuesta de solución a los problemas sociorraciales del México independiente del siglo XIX. Para este fin incorporo a este trabajo los ejes teóricos de la teoría descolonial y los estudios subalternos, así como la categoría analítica de Silvia Rivera Cusicanqui (1993) y de Javier Sanjinés (2006) retomada por Catherine Walsh, en la que el mestizaje es visto como horizonte matriz y discursivo del poder enmarcado en un proyecto político-intelectual y estructurado en relaciones de dominación (2018, p. 420). La importancia de abordar la cuestión de la mezcla racial y del surgimiento de los mestizos como elemento representativo de la nacionalidad responde a un intento homogeneizador de la población mexicana que buscó dar una solución al atraso que significó la cuestión indígena durante siglos de dominación colonial.

En este sentido, y haciendo un paralelismo con los estudios subalternos, la historiografía nacional mexicana surgió a partir de la Independencia y del posterior proceso de construcción de la nación, en donde la dominación y la herencia colonial significaron factores fundamentales para pensar aquel proyecto. En este aspecto, Dipesh Chakrabarty afirmó que, en el caso de la India, la lucha del nacionalismo

fue producto de una élite educada en instituciones enmarcadas dentro de la tradición del pensamiento occidental, las cuales buscaron el poder desde su posición de privilegio (Chakrabarty, 2010, p. 8). La idea anterior nos lleva a centrarnos, como lo hizo anteriormente Teun A. Van Dijk (2009), en quienes tuvieron los mecanismos de representación del discurso del poder y control para desentramar no solo su visión de la historia, sino también el proyecto racial de nación pensado desde la historia.

El mestizaje como elemento articulador de la nacionalidad

A manera de una breve reflexión, es necesario señalar que debemos remitirnos al siglo XX para entender al mestizaje como concepto y categoría de análisis. *La raza cósmica*, de José Vasconcelos, obra publicada en 1925, fue en donde se propuso por primera vez una transformación semántica del término *mestizo* utilizado durante el periodo colonial y el siglo XIX al de *mestizaje*, que denota una sustantivación. Con dicho neologismo, Vasconcelos intentó “expresar racialmente la esencia de la identidad colectiva” (Zermeño, 2008, p. 81) del mexicano y latinoamericano. En este orden de ideas, podemos hacer un cruce entre mestizo y mestizaje como lo hizo Ishita Banerjee con el género; es decir, el sujeto subalterno sometido a la dominación colonial, ya que estas categorías y conceptos se encuentran entrelazados por relaciones de poder, pero también de identidad nacional (Banerjee, 2014, p. 10). A este respecto, Carolina González (2011) refiere:

A principios del siglo XX la tensión discursiva entre lo excluyente y lo inclusivo del término raza se resolverá cuando esta categoría se use para incluir a todos los mexicanos a través del término “mestizaje” ya que, como mexicanos, se es una “raza cósmica”, según Vasconcelos. Es, entonces, una nueva raza producto de las mezclas de grupos humanos diferentes, del “mestizaje”. La “superioridad” no está dada ya por la noción de lo puro, lo no mezclado, sino, al contrario, por aquello que gracias a la mezcla de lo “indígena” y lo “blanco” ha formado una especificidad que supera a sus componentes aislados (p. 1505).

La realidad de los mestizos desde los primeros tiempos de la dominación hispana estuvo permeada entre el mundo indígena y el español, pero sobre todo a través de la hegemonía cultural del conquistador y sus instituciones, como el Estado, la Iglesia y la familia, modelos que los sectores de sangre mezclada tuvieron que adoptar para funcionar en aquella realidad (Echeverri, 2003, 98). El concepto de mestizaje se utilizó para crear un fundamento articulador de homogeneización ideológica y política no solo de la población mexicana del siglo XX, sino de toda Latinoamérica, lo que constituye creación del mito fundador de la nación en torno a la representación del prototipo del heredero de la mexicanidad, en cuyas venas corrían la sangre indígena y española (Echeverri, 2003). A partir de esta importante contribución filosófica, el mestizaje fue concebido como una herramienta heurística para comprender diversas cuestiones sociales en los campos de análisis diacrónico y sincrónico (Echeverri, 2003, p. 98). Siguiendo estas pistas relacionadas con el nacionalismo, y a manera de aporía, basándonos en la noción histórica de mestizaje que se ha utilizado en la idea de la construcción de la nación mexicana y de su población misma, existen complicaciones al tratar de explicar la diversidad humana usando los mismos términos utilizados a lo largo del tiempo para justificar los discursos que sustentan la discriminación de ciertas identidades colectivas (Viqueira, 2010). Nos encontramos, por tanto, ante un dilema que incluye entonces la utilización del mestizaje como categoría de análisis surgida de mecanismos del pensamiento poscolonial.

Colonialidad del ser, saber, teoría descolonial y subalternidad: una mirada epistemológica

La historia como disciplina de estudio del pasado en Latinoamérica, al igual que las experiencias del conocimiento social surgidas del colonialismo, son construcciones enmarcadas dentro del marco del pensamiento occidental. La manera en la que se han concebido las directrices de su ejercicio a lo largo del tiempo respondieron a cuestiones relacionadas con la visión europea del mundo, pero también a inquietudes vinculadas con la validación del conocimiento desde un posicionamiento eurocéntrico (Mignolo, 2009). Por esta razón, en las teorías poscoloniales y descoloniales se ha realizado un llamado a “descolonizar la

erudición y descentrar los lugares de enunciación epistemológica” (Mignolo, 2009, p. 168). En el siglo XX, más específicamente durante la década de los noventa con el llamado giro descolonial, se comenzó a cuestionar los modos de colonización que ha sufrido el tercer mundo como formas constitutivas e inherentes a la modernidad eurocéntrica y que por medio de la descolonización se planteó un cambio que transforme las relaciones de dominación (Maldonado, 2008).

Autores como Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Santiago Castro Gómez, Catherine Walsh, Nelson Maldonado Torres, Walter Mignolo y Silvia Rivera Cusicanqui, entre otros, concordaron en sus postulados en torno a una propuesta metodológica centrada en el oprimido subalternizado racialmente por la colonialidad del poder, saber y del ser eurocéntrico, tomando como punto de partida los planteamientos de la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación, la teoría del sistema mundo de Wallerstein, el marxismo, el posmodernismo y el poscolonialismo (Aguer *et. al.*, 2010). Asimismo, se incluyeron las ideas de Frantz Fanon y Aimé Cesaire, provenientes de las décadas de los cincuenta y sesenta, quienes cuestionaron la visión predominante occidental del mundo y cómo los pueblos colonizados hicieron suyas las clasificaciones sociales que funcionan como un sistema de sujeción y que dejaron expuesta “la herida colonial” (2010, p. 6).

Un punto de inflexión en estos asuntos lo identifica Enrique Dussel como origen en 1492, evento ligado a la reconquista de Granada y el descubrimiento de América, hechos que sacaron de la centralidad histórica a la cultura musulmana e inauguraron un nuevo patrón de poder basado en un sistema mundo (Dussel, 2000). Según el mismo autor, el *ego conquiro* hispano-lusitano se adelantó más de un siglo al *ego cogito* de Descartes, con lo que la práctica de conquista se convirtió en la primera manifestación de la voluntad de dominación del yo de la modernidad; esta idea controvertida que rompe con el emplazamiento de la llegada de la modernidad durante la Ilustración es una de las principales aportaciones de Dussel (2000, p. 48).

El posicionamiento teórico compartido por autores descoloniales que vinculan una relación inherente entre la colonialidad y modernidad es una constante crítica y novedosa (Aguer, *et. al.*, 2010). A este respecto, Aníbal Quijano plantea los orígenes y particularidades del sistema de dominación en un contexto de modernidad

imperante en América Latina en torno a una estructuración social basada en la clasificación racial de la población (2014). Apunta además hacia la imposición de un pensamiento eurocéntrico a partir del descubrimiento, conquista y colonización de América que se extendió después globalmente con el objetivo de legitimar y desarrollar dicha sujeción, para justificar la superioridad e inferioridad de los pueblos sometidos a partir de la razón. Los conceptos de sistema mundo de Emmanuel Wallerstein y de centro y periferia de Raúl Prebisch son fundamentales para sustentar un orden de control colonial capitalista del mercado y el trabajo (2014, p. 8).

A partir de 1492, América se constituyó como la primera entidad de espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder mundial colonial. Anteriormente, en el Viejo Mundo la dominación estuvo marcada por diversas identidades como la española, portuguesa, cristiana, judía, civilizada o bárbara; sin embargo, es en América donde Aníbal Quijano refiere que se crean otras nuevas, racializadas y materializadas en clasificaciones como indio, mestizo, negro, mulato y demás castas (2014, p. 202). La raza es para Quijano una categoría mental de la modernidad que legitimó la conquista, y sobre todo el principio mediante el cual se materializaron roles en la nueva estructura global del trabajo. De este modo, en un primer momento se establecieron relaciones de explotación y servidumbre de los indios y mestizos además de reducción a la esclavitud de negros y afrodescendientes (2014, p. 20). Sin embargo, en lo concerniente a la utilización del concepto de raza en el contexto de la conquista y colonización, valdría la pena hacer algunas reflexiones. En el campo de la historia, para dicho periodo sería más exacto utilizar el concepto de casta, puesto que raza solo puede vincularse a grupos humanos a partir de la Ilustración. Es a fines del siglo XVIII cuando adquirió una transformación que va de lo taxonómico a lo biológico y antropológico, debido a que anteriormente se refería a clasificaciones del mundo animal (González, 2011, p. 1494).

En América, el espíritu descolonial puede rastrearse desde el contexto colonial de la dominación en el continente. Autores como el indígena Guamán Poma de Ayala en el Perú del siglo XVI y el esclavo liberto Otabbah Cugoano desde Norteamérica y Londres de finales del siglo XVIII cuestionaron la dominación de los indios y los esclavos afroamericanos respectivamente a través de tratados

políticos; sin embargo, fueron silenciados desde el marco de la colonialidad del saber. Por esta razón, no pudieron ser discutidos junto a la teoría hegemónica de autores como Maquiavelo, Hobbes o Locke (Mignolo, 2007, p. 28). Más tarde, en el siglo XIX, las independencias de las nacientes naciones de la América hispana significaron momentos dentro de un proceso descolonizador que no llegó a completarse dentro de un contexto de modernidad de la Ilustración que ocultó otro nivel más profundo de dominación (2007, p. 28).

Dentro del contexto de la filosofía de la liberación y del campo teórico del pensamiento descolonial latinoamericano, se realizó una crítica al pensamiento eurocéntrico, cuestionando esa intención de “ser la exclusiva productora y protagonista de la modernidad, y de que toda modernización de poblaciones no europeas es, por lo tanto, una pretensión etnocentrista y a la postre provinciana” (Quijano, 2014, p. 213).

Tomar conciencia de la referida dominación mundial basada en la idea de la raza y sus aristas relacionadas con el concepto de modernidad y la implantación del sistema capitalista significa un paso importante para sacar de la centralidad histórica al pensamiento eurocéntrico en favor de una teoría epistemológica propiamente latinoamericana (2014). Sin embargo, falta un esfuerzo serio para cuestionar, criticar y desarticular el concepto de raza como categoría de análisis, ya que persisten en la mentalidad actual de los mexicanos formas de discriminación social que se originaron en el antiguo régimen, las cuales promovieron en el imaginario colectivo a la tez blanca y clara como capital social en contraposición de las pigmentaciones más oscuras o morenas (Viqueira, 2010, p. 83).

Desde los estudios subalternos se señala que los historiadores del tercer mundo de las naciones colonizadas están obligados a conocer los elementos teóricos e historiográficos de las culturas europeas, mientras que estas últimas no se ven en la necesidad de mirar hacia las propuestas de sus contrapartes (Chakrabarty, 1999, p. 623). Desde el punto de vista de la poscolonialidad y descolonialidad, es necesario establecer un diálogo para desmontar concepciones de dominio epistemológico. Estos posicionamientos coloniales se entrelazan con ideas relacionadas con el progreso humano representado en la historia emanada de la Ilustración, que consideró que unas pocas sociedades alcanzaron el grado de civilización gracias a las ventajas otorgadas por factores como el clima, la raza

y la razón. Por otro lado, otras muchas más se estancaron en el barbarismo y salvajismo, sin grandes posibilidades de ascenso; en este sentido, la Ilustración fue un factor de replanteamiento de la historia y la filosofía. El tiempo pues se esquematizó en formas jerárquicas en las que los europeos ilustrados proyectaron la historia del destino humano en las sociedades que podían elevarse o fracasar en su ingreso a la modernidad (Dube, 2007). Asimismo, en lo relacionado a América, puede afirmarse que existen cuestionamientos importantes en la forma en que se ha producido el conocimiento en un contexto de eurocentrismo, conquista, colonización y, después, de colonialidad del poder.

Los estudios descoloniales son un giro teórico-epistemológico que plantean una crítica a los paradigmas occidentales del pensamiento y sus postulados teórico-conceptuales, que a lo largo de la historia han centrado la civilización europea como la fuente del avance y evolución del conocimiento de la humanidad (Andrade, 2020, p. 132). Dicha postura ha sido reflexionada desde la idea de desmontar concepciones universalistas de generación del conocimiento, en las que Walter Mignolo apunta a que “la descolonialidad es una energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree la retórica de los cuentos de hadas de la modernidad” (Mignolo, 2007, p. 27). En este sentido, la descolonialidad no solo se sujeta a las discusiones en el ámbito intelectual, sino que, como afirma Mignolo, es una actitud que también es acción en contra de la dominación y la desigualdad que ha permanecido viva a lo largo del tiempo. Este mismo autor ha denunciado un tipo de subalternidad en la escritura de la historia, en la que estudiosos del tercer mundo se ven en la necesidad de publicar en los idiomas considerados como científicos (inglés) para poder participar en los debates teóricos de la actualidad, advirtiendo que de no realizar dicha práctica se corre el riesgo de autosilenciarse en las discusiones de producción del conocimiento (Mignolo, 2009, p. 168).

De esta manera, podemos hacer un paralelismo con uno de los puntos centrales que definen a los estudios subalternos y que Venna Das ilustra de manera excepcional cuando afirma que los documentos oficiales les arrebatan la voz a los subalternos (Das, 2008, p. 2001), entendidos como aquellos individuos subordinados en términos de casta, clase, género, edad, ocupación y religión que carecen de mecanismos de representación y que, por lo tanto, no dejan testimonios

documentales de su participación en la historia, sino que suele estudiárseles a través de las fuentes que emitieron los grupos dominantes o hegemónicos (Banerjee, 2010). Como se verá más adelante, la voz de las clases subalternas mestizas, indígenas y afrodescendientes en la historiografía nacionalista del siglo XIX se perdió en el silencio, por lo que en lo relacionado a la historia y el proyecto de construcción de la nación solo se representó la visión de las élites que tuvieron acceso a la escritura de la historia.

En este orden de ideas vale la pena rescatar la interrogante de Dipesh Chakravarty, planteada así: ¿quién habla en nombre de los pasados indios? (o mejor dicho en nuestro caso, ¿quién habla en nombre de los pasados mestizos y subalternos?), y que marca una importante mirada crítica sobre la capacidad arrebatada a los pueblos colonizados para autorrepresentarse dentro de los marcos de la disciplina histórica (Chakravarty, 1999). A este respecto, Ranajit Guha reflexionó sobre la introducción de la historia por medio de la institucionalización estatista del Raj en la India durante el siglo XIX; este fenómeno es singular y se relaciona con la validación de los valores del Estado en la acción de determinar qué criterios son considerados como históricos, que en el caso de la India fueron emplazados en una visión de la historia del mundo y la Europa Moderna (Guha, 1992). En el ámbito institucional, estas cuestiones se ejemplifican en el acto de escuchar un discurso: al estar abiertos a recibir el mensaje, los individuos suelen inclinar la cabeza hacia el emisor; sin embargo, el Estado o las instituciones, en lugar de tomar actitudes de solidaridad, hacen oídos sordos y voltean hacia otro lado; esto enfrenta a los subordinados a la voz de mando del poder (1992, p. 27).

El problema del mestizaje en la construcción de la nación mexicana durante el siglo XIX

Fueron los blancos de origen europeo quienes lograron el control del mercado de metales preciosos como el oro y la plata a costa del trabajo no asalariado de indios, negros y mestizos. Esto les permitió la expansión del mercado global con base en la explotación de las periferias colonizadas (Quijano, 2014) y, desde luego, en la adjudicación de los privilegios obtenidos por la acumulación del capital. Por otro lado, ese patrón de poder y la entrada de la América colonial al escenario mundial incidieron en la explotación capitalista de los territorios

periféricos colonizados y los diversos intentos de creación de Estados nacionales en el siglo XIX, aunque, por ejemplo, los Estados Unidos de América y las repúblicas criollas del Cono Sur, como Argentina, Chile y Uruguay, excluyeron a las poblaciones indígenas de aquel proyecto (Quijano, 2014, p. 237). En este sentido, estas tentativas de homogeneización nacional de la población en el resto de Latinoamérica han sido problemáticas e inconclusas como consecuencia del intento de “genocidio cultural” en contra de los sectores de población indios, mestizos y de origen africano (Quijano, 2014, p. 237).

Durante la dominación colonial, mientras se formaban una multitud de Estados sobre las bases de sus contrapartes conquistadas y se destrozaba la integridad de las culturas indígenas, se introdujo una población extraña (europea) a aquellos territorios que produjo el mestizaje y complejizó las relaciones sociales. Desde luego, en el campo de la historia, favoreció por un lado la aparición de discursos relacionados con la conquista y que se insertaron en los campos de informes oficiales y de la crónica, como los hechos por Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Francisco López de Gómara, entre muchos otros. Del mismo modo, después aparecieron los trabajos realizados por las órdenes religiosas (Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún, etc), sin dejar de lado a los cronistas de las ciudades o los de pueblos de indios (Florescano, 1994, p. 463). No obstante, no existió en la historia del virreinato de la Nueva España una concepción de progreso histórico que haya integrado a todos los grupos sociales, sino que estos estuvieron separados como grupos antagonistas y solo los criollos se propusieron recuperar y apropiarse la memoria del pasado para poder autolegitimarse (1994, p. 464).

Como refiere Enrique Florescano, durante tres siglos de dominación española no hubo una concepción de historia mexicana, historia nacional o historiografía nacionalista por razón de que el país sufrió condiciones de sujeción colonial o virreinales (1994, p. 514). México como identidad aglutinadora de una conciencia colectiva con respecto a un pasado común no existía aún, por tanto, puede decirse que esa es una construcción de la modernidad. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, en el contexto de la Ilustración, sí podemos hablar de un conjunto de ideas que conformaron un tipo de identidad basada en el arraigo a la tierra y que los criollos ilustrados cristalizaron en sentimientos de pertenencia a la patria (Brading, 2014, p. 494). En este sentido, la *Historia antigua de México*,

escrita por Francisco Javier Clavijero, corresponde a los habitantes originarios del continente antes de la llegada de los españoles, de manera que, como indica Guillermo Zermeño, “no hay historia de México mientras no exista” (2009, p. 82).

Para tratar el tema de la historiografía nacional es necesario remitirnos al periodo posterior a 1821, año de la consumación de la Independencia de México, etapa en la que se inauguró un proyecto político propio que reflexionó sobre su pasado con vías a construir un futuro que englobara a la población bajo el concepto de mexicanos y no ya de españoles, indios, mestizos y castas (Florescano, 1994, p. 521). Esta nueva visión de la historia tiene un impulso originado durante la segunda mitad del siglo XVIII, era de la Ilustración y de la llegada de la modernidad al pensamiento del mundo occidental con la circulación de ideas de progreso y civilización, en donde la historia rompe con las concepciones escatológicas del tiempo en un distanciamiento con el pasado colonial y cuyo desenlace es incierto (Zermeño, 2009b, p. 562). Así como en tiempos de Clavijero, los criollos heridos en el orgullo se apropiaron del pasado del indio muerto para buscar legitimidad ante las descalificaciones a la población americana hechas por Buffon, De Paw y Robertson (Basave, 1992, p. 19). En el México independiente, la visión de los problemas originados en el pasado colonial tendría diferentes matices.

Según Lucas Alamán en *Historia de Méjico. Desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, la Constitución de Cádiz estipuló que el derecho a la ciudadanía podrían ostentarlo aquellos individuos de linaje español por ambas líneas, tanto paterna como materna, en ambos hemisferios. Este asunto excluía a las castas y a aquellos individuos en los que se sospechara algún ancestro de origen africano, situación que el mismo Alamán consideraba injusta pues las obligaciones que se estipulaban eran para todos los sectores de la población, entre las que se encontraban, por ejemplo, defender a la patria con las armas, a pesar de que para aquella época era frecuente encontrar milicias de mulatos y pardos (Alamán, 1850, p. 47).

Posteriormente, durante el Congreso de Chilpancingo, en 1813, por primera vez se planteó un proyecto de nación emanada del pensamiento de José María Morelos. El mismo Alamán refiere que en Los Sentimientos de la Nación se plasmaron acuerdos importantes que sentarían las bases que darían cohesión a dicho propósito, entre los que destacaron que América es libre e independiente

de España; se estableció además a la religión católica como la única permitida, sin tolerancia de otras, en adición a que la soberanía emanaba del pueblo y se extinguían la esclavitud y distinción de castas (1850, p. 209). Remitiéndonos al pensamiento descolonial, puede afirmarse que en el contexto de la lucha de independencia este es un intento de la facción de Morelos por descolonizar a la patria en el que la independencia de la metrópoli, la religión y la eliminación de diferencias raciales estarían sujetas al marco jurídico de la nueva nación.

Para el propio historiador conservador, las diferencias en términos de casta eran un lastre que había llevado a México a situaciones desastrosas, porque en momentos en los que se necesitó la unión de todas las clases ante la amenaza extranjera, aquellas diferencias odios y rencores fueron usados por el invasor, como afirmó que sucedió en 1847, durante la intervención norteamericana en la república (1850, p. 216). Sobre estos asuntos, el separatista Justo Sierra O'Reilly, en relación con la guerra de castas de Yucatán, también ocurrida en 1847, se refería a los indios sublevados como “malditísima raza infernal y salvaje”, aludiendo a las pérdidas materiales y de vidas producto del levantamiento (González, 2011, p. 1518); además los calificaba de “brutos, salvajes y bárbaros”, y lamentaba que “lo que hemos hecho para civilizarla se ha vertido en nuestro propio daño (2011, p. 1519). Entonces, las categorías raciales en este tipo de discursos aluden a características físico-temperamentales y culturales que distinguen a los grupos dominantes y dominados mediante adjetivos como civilizados, bárbaros, fuertes, débiles, crueles o salvajes, lo que define identidades nacionales, culturales, políticas y étnicas. (2011, pp. 1519-1520). El proyecto de nación idílico de los criollos parecía resquebrajarse ante la tragedia de la pérdida de la mitad del territorio nacional y ante una guerra intestina que buscaba aplastar el dominio criollo-mestizo sobre las comunidades indígenas. De tajo se borraba aquel endeble intento homogeneizador de la población llamado ciudadanía ante el horror de las matanzas y destrucción (Basave, 1992, p. 23).

Entonces, según Alamán, era necesario que un grupo dominara legalmente a los otros y que, con base en la ley, protegiera a los demás sectores sociales garantizando que ninguno oprimiera a sus contrapartes (1850, p. 216). A manera de reivindicación social, Morelos emitió un bando desde Oaxaca el 29 de enero de 1813 que abolía las calidades de mestizo, mulato, tente en el aire, entre otras,

y conservaba únicamente la regional de americanos, que distinguiría al pueblo de los europeos, de los asiáticos, africanos y demás individuos de otras partes del mundo (1850, p. 217). Para el sector conservador, y como refiere Agustín Basave Benítez, el arquetipo de la civilización era el hispanismo y no había mucho que decir en favor del mestizaje, pues “las castas eran susceptibles de todo lo malo y todo lo bueno” (Basave, 1992, p. 219). A pesar de ello, las figuras de Hidalgo y Morelos quedarían enmarcadas en la memoria histórica tanto para liberales como para conservadores como un elemento coyuntural de la lucha contra la sumisión y dominación colonial (Florescano, 1994, p. 513).

Durante las primeras tres décadas del México independiente, lo más selecto de los círculos liberales mexicanos tomaron conciencia de la problemática que significó la cuestión indígena para la nación, que habría que arrastrar por humanitarismo (Basave, 1992, p. 22). Para Lorenzo de Zavala en *Ensayo histórico de las revoluciones de México*, publicado entre 1831 y 1832 (Trejo, 2000, p. 63), el origen de las desigualdades estaba en la conquista, acontecimiento que redujo a los indios a la esclavitud por parte del hombre blanco, que se consideró con el derecho de servirse y abusar de la población sometida (Zavala, 1845, p. 11). La opresión, según Zavala, no se materializó bajo ningún marco jurídico, sino en el nombre del rey, aunque en realidad se ejecutaba solo la voluntad de la élite gobernante hispana, a pesar de que, producto de los excesos cometidos, posteriormente se establecieron las Leyes de Indias para impedir la tiranía; pero no solían ejecutarse cabalmente como consecuencia de que debían aplicarlas las mismas esferas gobernantes causantes de la opresión (1845, p. 11).

En cuanto a la cultura, poco se debía según opinión del mismo Zavala a los pueblos prehispánicos, pues argumentó que sus prácticas religiosas, dentro de las que se encontraban los sacrificios humanos salvajes, tuvieron que detenerse por la fuerza para dar paso a la evangelización y, por ende, a la civilización cristiana (Zavala, 1845, p. 13). En el caso mexicano, fue durante la primera mitad del siglo XIX cuando se planteó historiográficamente la exclusión del elemento indígena en el proyecto de nación, fenómeno que se repite en diversas naciones latinoamericanas, no en el sentido de un genocidio étnico, sino, como apunta Walsh, civilizador (2018, p. 419). En este sentido, el mismo Lorenzo de Zavala proponía educarlos siguiendo el ejemplo de los Estados Unidos, para, en el

caso de los revoltosos, obligarlos “a salir del territorio nacional” (Basave, 1992, p. 22). Con el propósito de construir lo propio, fue el hombre blanco-mestizo quien se tomó la libertad de esbozar la estructura de la nación distanciándose cada vez más del indio y borrando al negro del proyecto de progreso. Teun A. Van Dijk (2009) ha hecho explícito este problema, que ha sido de gran interés para quienes han cuestionado las falacias discursivas que pretenden sostener y perpetuar la dominación:

De manera similar, los analistas de las ciencias humanistas y sociales se interesaron específicamente en la participación del *discurso* en este proceso. Y han mostrado que los textos y las conversaciones y, sobre todo, las formas de discurso público controladas por las *élites simbólicas*, los políticos, los periodistas, los científicos, los escritores y los burócratas, construyen, perpetúan y legitiman muchas formas de desigualdad social, tales como las basadas en el género, la clase y la raza (p. 11).

Se buscaba emular a las civilizaciones occidentales europeas o a los Estados Unidos ignorando las formas de vida de las culturas indígenas antiguas y contemporáneas y sus contribuciones. El objetivo era, por el contrario, civilizarlas por medio de la aculturación para sacarlas del atraso, la sumisión y humillación que habían padecido durante siglos (Walsh, 2018, p. 422). En esta visión de la historia, Zavala dialogó con Carlos María de Bustamante, en particular con su obra *Cuadro histórico de la Revolución Mexicana*, y puso en tela de juicio la veracidad de aquel texto cuestionando posicionamientos supersticiosos relativos a afirmar apariciones de diablos a Moctezuma, pactos demoniacos con hechiceros y brujos, y apariciones de santos, calificados de absurdos (Zavala, 1845, p. 6).

El estado de la sociedad antes de la independencia, para Zavala, tiene algunas continuidades con su presente producto de la dominación y del mantenimiento del pueblo en la ignorancia, porque la riqueza se acaparó por la élite terrateniente casi feudal, mientras tres quintas partes de población de indios, el resto de mestizos y castas se encontraban casi en la misma situación (1845, p. 31). Tanto en Nueva España como en México se tenía como elemento común la desigualdad herencia del despotismo y la ignorancia tanto del Estado y la Iglesia, y la aceptación

de la esclavitud era enseñada a los niños por maestros, clérigos y padres que fomentaban la obediencia absoluta al rey y al papa (1845, p. 32).

Dentro de la formación de la nación y la lucha por la independencia, Zavala, al igual que Lucas Alamán, reflexionó sobre la importancia que tuvo la homogeneidad de la población norteamericana, la igualdad de clases, económica, de fortunas y el desarrollo institucional en la formación de aquella civilización, mientras que en México reinó la heterogeneidad de las castas y la desigualdad de clases, la superstición y la concentración de la riqueza en pocas manos. El concepto de raza implícito en este tipo de discursos, y vinculado a la casta en este caso, a mediados del siglo XIX funcionó a manera de coordenada para explicar la superioridad de los grupos de élite sobre sus contrapartes subalternas no solo dentro del contexto de la nación mexicana sino también en comparación con Estados Unidos y Europa (González, 2011, p. 1521). No es gratuita la ambivalencia del mismo Lorenzo de Zavala, que transitó entre la lucha de independencia de México a la política nacional y acabó con el separatismo de la República de Texas; a este respecto refiere:

Por último, véase á los primeros apelando al juicio de todas las naciones civilizadas, y proclamando delante del género humano los principios más amplios de independencia nacional, y libertad civil y religiosa, en esa acta memorable de 4 de julio de 1776; monumento el más glorioso erigido al culto de la filosofía y de la felicidad de los hombres: y por la otra parte ese plan de Iguala, si bien el más oportuno en las circunstancias y á propósito para el fin; una transacción con las preocupaciones, educación, hábitos y estado de superstición del país: un tratado, digámoslo así, entre la civilización y la ignorancia; un convenio entre la libertad y el despotismo, entre la igualdad y el privilegio (p. 301).

Para José María Luis Mora, uno de los primeros liberales en la historia de México, ni indios ni negros estaban contemplados en el proyecto idílico-criollo de nación (Basave, 1992, p. 22). El padre Mora, hombre ilustrado y doctor en teología, político, periodista e historiador, también fundador de instituciones en las primeras épocas del México independiente y conspicuo masón de la logia escocesa (Ortiz, 1999, p. 40), en sus reflexiones apunta a que la puerta estuvo

abierta para todos desde la Independencia. Afirmaba que el Estado y las leyes no habían impedido a nadie entrar, sino que las circunstancias acarreadas por siglos de dominación aún permeaban en los indios para que no supieran cómo hacerlo, a diferencia de los blancos, a los cuales consideró como superiores (Mora, 1836, p. 68). Para Mora, la población indígena mexicana se encontraba sumida en el atraso y la ignorancia, de modo que sus condiciones intelectuales rayaban en la terquedad, mientras que su inferioridad física y su mala alimentación los mantenían subyugados, envilecidos y resignados al sufrimiento (1836, pp. 62-69). Entonces, el modelo debería buscarse en la hispanidad, ya que los criollos eran considerados la esperanza del progreso de la naciente república y de la civilización:

La población blanca es con mucho exceso la dominante en el día, por el número de sus individuos, por su ilustración y riqueza, por el influjo exclusivo que ejerce en los negocios públicos y por lo ventajoso de su posición con respecto a las demás: en ella es donde se debe de buscar el carácter mejicano, y ella es la que ha de fijar en todo el mundo el concepto que se deba formar de la república. Los blancos naturales de Méjico son casi en su totalidad descendientes del pueblo español con alguna mezcla de las demás razas establecidas en el país; su carácter, sus inclinaciones, sus hábitos y costumbres son en el fondo las mismas que Méjico las de los habitantes de su antigua metrópoli...(p. 76).

La población negra, por su parte, afirma el autor, para la época era cortísima, y como la abolición de la esclavitud había ayudado a acabar con tan infame práctica, de 20 años a la fecha la importación de individuos provenientes del África era casi nula. Estos sectores tan pequeños demográficamente hablando, afirma Mora, desaparecerían antes del medio siglo por medio del proceso de fusión racial, de manera que no representarían más una amenaza a la tranquilidad de la república, “perdiéndose en la masa dominante de la población blanca” (1836, p. 74). Como puede apreciarse, el problema indio se posicionó en el centro de las discusiones, mientras la existencia negra fue casi invisibilizada y excluida del proyecto de construcción de la nación (Walsh, 2018, p. 420). Para 1836, año de la publicación de *Méjico y sus revoluciones*, comenzaba a

gestarse la matriz colonial del mestizaje como horizonte discursivo del poder: el mismo José María Luis Mora exponía su visión del futuro racial de la población mexicana al afirmar que los indios correrían con la misma suerte de la población afrodescendiente al mestizarse de manera general gracias al impulso de la mezcla racial, que, según él, no es posible contener, y que, a diferencia de los negros, se concretaría en un siglo (1836, p. 74). Para lograr este fin, el gobierno debería apresurarse a multiplicar la colonización y poner todos sus esfuerzos en ello, para acabar con las ideas políticas-religiosas heredadas de la dominación virreinal, lograr la fusión completa de la gente de color y las castas, y alcanzar el modelo hegemónico de la población blanca dominante (1836, p. 75).

Entonces, en el pensamiento de Mora y de los autores antes abordados existe una búsqueda de la identidad racial de la población que se proyectaba como heredera de la nación. Es en el otro en que se puso la mirada para establecer lo deseable en aquella construcción imaginaria, el atrasado y el dominado que debe desaparecer. La identidad de la nación se formó y adquirió transformaciones por medio de un intercambio dialógico con el otro, el indio, el negro y las castas, en un fenómeno social relacionado con concepciones internas que se mantienen con una multiplicidad de individuos ajenos a la élite criolla y blanca; entonces, la identidad no puede entenderse sin el reconocimiento de la alteridad que la constituye (Alejos, 2006, p. 48). Sin embargo, en estas ideas subyacen concepciones de sujeción que se enmarcan dentro de estructuras de larga duración y su relación constante con la categoría de colonialismo interno (Casanova, 2003). A pesar de que dichos Estados se hayan liberado de la metrópoli, las clases subalternas mantuvieron condiciones de desigualdad producto del sostenimiento de la hegemonía de las élites herederas del cambio de poder, y los neocolonizados fueron gobernados por una raza diferente, que en el caso de la naciente nación mexicana ubicamos en la élite criolla (Casanova, 2003, p. 3).

La obra coordinada por Vicente Riva Palacio puede considerarse la cumbre de la historiografía mexicana del siglo XIX: *México a través de los siglos* representó la visión de la historia del grupo liberal triunfante. Escrita por encargo del presidente Manuel González entre 1881 y 1884, se caracterizó por estar permeada de un sesgo ideológico en un posicionamiento de construcción del pasado pensada desde el presente liberal. Enmarcada dentro de la teoría del positivismo y el darwinismo

social de la segunda mitad del siglo XIX, estuvo influenciada por la sociología de Comte y Spencer, que equiparó a las ciencias humanas con las naturales y se centró en las relaciones entre hechos, leyes y la aplicación del método científico, que se distanciaba de la fe religiosa y la especulación metafísica. Desde el positivismo se buscaron causas, metáforas mecanicistas y deterministas para llegar a explicaciones universales por medio de la aplicación del evolucionismo social aplicado a la disciplina de la historia. Riva Palacio (1880) consideró que los orígenes, desarrollo y desenvolvimiento del pueblo mexicano debían rastrearse a lo largo de los tres siglos que corren de 1521, año de la conquista de México-Tenochtitlán, a 1821, cuando se concretó la independencia de la nación. Apelando a metáforas positivistas-evolucionistas y comparando el desarrollo histórico con procesos de las ciencias naturales, afirmó:

La Nueva España no fue la vieja nación conquistada que recobra su libertad después de trescientos años de dominación extranjera: fuente de históricos errores y de extraviadas consideraciones filosóficas ha sido considerarla así, cuando es un pueblo cuya embriogenia y morfología deben estudiarse en los tres siglos de gobierno español, durante los cuales con el misterioso trabajo de la crisálida y con heterogéneos componentes, formóse la individualidad social y política que, sintiéndose viril y robusta, proclamó su emancipación en 1810 (p. VIII).

Por otra parte, es importante resaltar cómo también en sus elementos discursivos apeló a descartar posicionamientos relacionados con considerar a México como una misma identidad del pasado prehispánico, de la dominación colonial, ni la que se emancipó en la primera mitad del siglo XIX. Para él, hay que rastrear ese desarrollo dentro del pensamiento científico evolucionista apartándose de la subjetividad filosófica.

La conciencia de la mezcla de razas está presente en la obra del autor: el mismo Riva Palacio fue nieto de Vicente Guerrero, personaje fundamental en la consumación de la Independencia y en los primeros años del México emancipado (Ortiz, 1999, p. 78). Por otro lado, dicho insurgente fue afrodescendiente, asunto que nos remite no solo a la herencia mestiza del historiador decimonónico, sino al asunto problemático antes abordado de su relación con una herencia negra y la

paradójica exclusión de esta población en el proyecto de nación, porque en un principio un individuo proveniente de este grupo social alcanzó una posición notable en la lucha contra la metrópoli y la presidencia de la república en el México independiente. Profundizando más en la obra de *México a través de los siglos*, Riva Palacio enfatiza en emplazar el origen del pueblo con la metáfora de un embrión generado en el siglo XVI, heredero de los vencedores de San Quintín y Lepanto, pero también de Moctezuma y Cuauhtémoc, que con el transcurrir de los siglos, a manera de trabajo social y a pesar de la odiosa distinción entre castas y españoles ante la ley y las categorizaciones sociales contenidas en los registros parroquiales, produjo masas que fueron fundiéndose y confundiéndose por medio de la miscegenación (Riva Palacio, 1880, p. VIII). Dicho fenómeno dio lugar al enlace racial por familias que materializó no solo las bases de la patria de los desheredados, sino el alma de la nación (1880, p. XIX). Es una profunda reflexión de Riva Palacio enmarcada en un evolucionismo positivista que pretende explicar de manera precisa el progreso del desarrollo del devenir histórico del pueblo mestizo.

En el contexto latinoamericano, tener elementos de sangre india o negra en el siglo XIX fue visto como altamente perjudicial por suponer que la abyección o el barbarismo pueden heredarse (Walsh, 2018, p. 419). Entonces, nos encontramos ante una visión historiográfica de la explicación positivista de problemas sociales en la que se tiene que occidentalizar o europeizar a la población y hacerla racional; las razas de color están condenadas a desaparecer mientras el mestizaje toma el destino de adquirir la configuración de la identidad nacional (2018, p. 418). Para Riva Palacio, no podía haber independencia sin una conciencia nacional, por eso la rebelión de los hijos de Cortés no pasó de ser una revuelta semejante a la de Francisco Hernández o Gonzalo Pizarro, ya que los españoles de ultramar los consideraron traidores y los indios, sus antagonistas. Era necesaria, pues, la creación de un pueblo nuevo mediante el entrecruzamiento de las razas, que define el autor como mexicano; es decir, mestizo, puesto que “los hombres sienten y piensan y creen y quieren no sólo en su particular organismo, sino según a la raza a que pertenecen” (Riva Palacio, 1880, p. 471). El fruto óptimo de los tres siglos de dominación española es el mestizaje en una visión de la historia de la

facción liberal triunfante que buscó legitimarse por medio de un discurso de unidad moral y cultural del pasado del pueblo mexicano (Monsiváis, 2008).

Conclusiones

Si bien durante gran parte del periodo colonial el mestizaje fue un fenómeno no deseado en la sociedad puesto que la mezcla alteraba a los grupos sociales primigenios, esta visión de las élites cambió durante el siglo XIX. Más concretamente en el México independiente, en el que fue necesario la construcción imaginaria de un proyecto nacional; este asunto se identificó a través de los discursos en la historiografía con respecto a las reflexiones abordadas en la búsqueda y rastreo del origen de los problemas sociales en el pasado colonial. El pensamiento relacionado con la categoría de colonialidad del poder y colonialismo interno puede explicar cómo la dominación racial se extendió más allá de las revoluciones de independencia, pero también explicitar una intención de homogeneizar racialmente a la población mexicana. Las élites decimonónicas dejaron registro en la historiografía de una visión de proyecto racial de nación basado en el mestizaje como matriz colonial discursiva del poder.

Por otro lado, abordar los aspectos teórico-epistemológicos con respecto a asuntos relacionados a la colonialidad del ser y del saber fue de gran ayuda para no realizar un análisis superficial, narrativo, del problema aquí abordado, y además, establecer un ejercicio crítico a la tradición parroquial heredada del conocimiento (Wallerstein, 2006). Los debates en ciencias sociales a partir de la segunda mitad del siglo XX han hecho un cuestionamiento a la intención universalista del conocimiento debido a la facultad de que no solo se aborda el objeto de estudio, sino que también los investigadores dialogan con las personas estudiadas o sus descendientes (2006, p. 55). El desafío a la falsa pretensión de universalidad tiene su origen en la crítica a la visión epistemológica eurocéntrica (2006 p. 59), que, en este caso, nos remite a exponer narrativas de homogeneización racial de la población mexicana en el proyecto de nación decimonónico.

Bibliografía

- Alamán, Lucas (1850). *Historia de Méjico. Desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, tomo II. México: Imprenta de J. M. Lara.
- Aguer, Bárbara, Ignacio Basso, Juan, Donnantouoni Moratto, Mauro Ariel, Forciniti, Martín Sebastián, Mahiques, Esteban, Martínez Peria, Juan Francisco, Pinacchio, Ezequiel, Rosner, Tomás y Sánchez San Esteban, Santiago Ignacio (2010). Breve introducción al pensamiento descolonial. *Andén Digital. Parada obligada en la comprensión de la realidad*, publicación independiente, pp. 1-21. <https://ahf-filosofia.es/wp-content/uploads/pensamientodescolonial.pdf>
- Andrade, Víctor Manuel (2020). La teoría crítica y el pensamiento descolonial: hacia un proyecto emancipatorio post-colonial. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 238, pp. 131-154.
- Basave Benítez, Agustín (1992). *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Banerjee, Ishita (2020). Historia, Historiografía y Estudios Subalternos. *Istor: Revista de Historia Internacional*, CIDE, núm. 41, pp. 99-118.
- (2014). Mundos convergentes: género, subalternidad, poscolonialismo. *La Ventana*, Universidad de Guadalajara, núm. 39, pp. 7-38.
- Chakrabarty, Dipesh (2010). Una pequeña historia de los Estudios Subalternos. *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Enviñón Editores-Instituto de Estudios Peruanos (IEP), pp. 25-52.
- (1999). La poscolonialidad y el artificio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados indios? *Pasados Poscoloniales*. México: Centro de Estudios de Asia y África-El Colegio de México, pp. 1-21.
- Das, Veena (2008). La subalternidad como perspectiva. Veena Das/ed. Francisco A. Ortega, *Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Medellín: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Pensar, pp. 195-216.
- Dijk, Teun A. Van (2009). *Discurso y poder*. Barcelona: Gedisa.

- Dube, Saurabh (2000). Antropología, historia y modernidad. Cuestiones críticas. *Estudios de Asia y África*, vol. 42, núm. 2, El Colegio de México, pp. 311-312.
- Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. Edgardo Lander (coordinador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 41-53.
- Echeverri Posada, Patricia (2003). Nuevas indagaciones acerca de la identidad del mestizo. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Universidad Nacional de Colombia, núm. 30, pp. 97-111.
- Florescano, Enrique (1994). *Memoria mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García, José Alejos (2006). Identidad y alteridad en Bajtín. *Acta Poética*, Universidad Nacional Autónoma de México, 27, pp. 45-61.
- González Casanova, Pablo (2003). Colonialismo interno (una redefinición). *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, UNAM, pp. 1-30.
- González Undurraga, Carolina (2011). De la casta a la raza. El concepto de raza: un singular colectivo de la modernidad. México 1750-1850. *Historia Mexicana*, El Colegio de México, vol. LX, núm. 3, pp. 1491-1525.
- Maldonado Torres, Nelson (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*, núm. 9, 2008, pp. 61-72.
- Mignolo, Walter (2009). El lado más oscuro del Renacimiento. *Universitas Humanística*, Pontificia Universidad Javeriana, núm. 67, pp. 165-203.
- (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura, un manifiesto. Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel (editores). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 25-46.
- Monsiváis, Carlos (2008). Vicente Riva Palacio: la evocación liberal contra la nostalgia reaccionaria. *Las herencias ocultas de la Reforma liberal del siglo XIX*. México: Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América, pp. 321-374.
- Mora, José María (1836). *Méjico y sus revoluciones*, tomo I. Librería de la Rosa, <https://www.cervantesvirtual.com/portadas/078/0788741/Cover.jpg>

- Ortiz Monasterio, José Alejandro (1999). *La obra historiográfica de Vicente Riva Palacio*, tesis de doctorado. México: Universidad Iberoamericana, 1999.
- Quijano, Aníbal (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.
- Riva Palacio, Vicente (1880). *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*, tomo II. México-Barcelona: Ballestrá y Comp. Editores-Espasa y Comp. Editores.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1993). La raíz: colonizadores y colonizados. Albó, X.; Barrios, R. (coords.). *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA.
- Sanjinés, Javier (2006). *El espejismo del mestizaje*. La Paz: PIEB.
- Trejo, Evelia (2000). “Lorenzo de Zavala en el uso de la palabra” en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 20, UNAM, pp. 41-66.
- Viqueira, Juan Pedro (2010). Reflexiones contra la noción histórica de mestizaje. *Nexos*, vol. XXXII, (389), pp. 76-83.
- Walsh, Catherine (2018). Raza, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes. *Antología del pensamiento crítico ecuatoriano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 411-436.
- Wallerstein, Immanuel (2006). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI Editores.
- Zavala, Lorenzo de (1845). *Ensayo histórico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*. México: Imprenta a cargo de Manuel N. de la Vega, <https://www.cervantesvirtual.com/obra/ensayo-historico-de-las-revoluciones-de-mexico-desde-1808-hasta-1830-tomo-primero/>
- Zermeño, Guillermo (2009). Apropiación del pasado, escritura de la historia y construcción de la nación en México, en Guillermo Palacios (coordinador), *La nación y su historia. América Latina, siglo XIX*. México: El Colegio de México, pp. 81-112.
- (2008). Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto. *Memoria y Sociedad*, Pontificia Universidad Javeriana, vol. 12, núm. 24, pp. 79-95.

— (2009). “Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica, 1750-1850”, en Javier Fernández Sebastián (director), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*. Madrid: Fundación Carolina/ Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/ Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 551-579.

Tercera Parte
Siglos XX y XXI movidos
por actores diversos

La agencia femenina, otra forma de acercarse a la historia de las mujeres delincuentes. El caso de Guadalajara, 1928-1931

María de Jesús Aranda Martínez

El capítulo que se presenta tiene por objetivo reflexionar sobre el concepto de agencia como medio para estudiar la historia de las mujeres delincuentes. El ejercicio parte de una revisión de la historia de las mujeres y las diferentes formas de posicionarse ante el sujeto femenino, especialmente la de la delincuencia, para luego pasar a una propuesta metodológica donde la agencia y la agencia femenina son parte de una relación dialógica con la estructura. Para ello se analizan los principios científicos criminológicos positivistas del siglo XIX a la luz de la teoría de la estructuración de Anthony Giddens (1976) y en un diálogo con las formas de defensa de las mujeres acusadas como una función agencial. En el análisis de esta relación estructura-agencia, se plantea una ruta para estudiar este corpus femenino y sus motivaciones al transgredir.

Desde la antropología criminal italiana del último tercio del siglo XIX, se pone énfasis en la adaptación de los estudios mexicanos, donde las mujeres continuaron siendo examinadas bajo el lente del carácter instintivo femenino, es decir, sin la facultad de decidir sus acciones. Se utiliza el concepto de agencia, que se define como la capacidad de un sujeto para “discernir el pasado, decidir sobre las contingencias presentes y proyectar futuros posibles” (Guzmán, 2018, p. 4). Así como la acotación respecto a que la agencia femenina no asume una movilización social, no es un movimiento organizado en pro de la liberación

y no termina con las condiciones de dominación de una comunidad femenina (Cañas, 2018, p. 1640). Por el contrario, se utilizan las condiciones existentes para mejorar las circunstancias individuales, aunque esto signifique reforzar la tradición.

La historia de las mujeres

En la segunda mitad del siglo XX las discusiones de la historia social se volcaron hacia una historia de la gente común, una historia popular. Los historiadores marxistas se interesaron por hacer una historia desde abajo, que en palabras de Christopher Hill ya no eran “las andanzas de los reyes y de los primeros ministros [...] la historia era el sudor, la sangre, las lágrimas y los triunfos de la gente común, de nuestra gente” (citado por Kaye, 1989, p. 14). Es decir, la historia social desde su acepción de una historia de las clases bajas, de los obreros, de los grupos subalternos que hasta entonces no habían sidopreciados por la historia tradicional. Las discusiones que se enfocaron en definir el lugar de los individuos por sus actividades, el papel que jugaron en los procesos históricos para convertirse en actores de la historia, ampliaron sus horizontes volviendo la mirada a las mujeres.

El giro de una historia avocada a lo social en la que las mujeres tenían un espacio, se desarrolló entre las décadas de 1960 y 1970. La lucha por la construcción de una historia de las mujeres iba en ascenso y se desarrolló en el camino junto a las luchas feministas pues se retroalimentaban una a la otra (Perrot, 2008, p. 16). En la década de los ochenta, las intenciones de las historiadoras feministas se orientaron a visibilizar a las mujeres en el espacio público, y sobre todo desde el plano teórico.

Esto tuvo como objeto pasar de ser un movimiento político de lucha en las calles a una teoría que explicara las diferencias y desigualdades del sistema social. Es decir, poner de manifiesto la opresión, la explotación y la dominación de la que había sido objeto el sujeto femenino (Farge, 1991, p. 80). Esa noción se apoyó en la diferencia sexual, atendiendo a la biología como referente de la caracterización, y aludiendo a que lo femenino se distinguía por el carácter suave, la bondad y la vida privada, mientras que los varones estaban hechos para ser parte de la vida pública, encargarse de funciones intelectuales y ejercer el poder. Los trabajos basados en esta diferencia destacaron la naturaleza femenina,

la psicología y la maternidad como objetos para estudiar en una recién nacida historia de las mujeres.

Los primeros estudios parecían añadir párrafos o capítulos a la historia general, la que ya estaba escrita y que giraba en torno a las hazañas de los varones, como si en forma de parches se completara una historia sesgada por la diferencia de sexos; entonces se agregaron capítulos de tesis o de libros donde las mujeres se convertían en un universo alterno a la historia general o venían a complementar los espacios donde los hombres no tenían presencia. Las críticas hacia estas formas llevaron a las historiadoras a preguntarse si al estudiarlos se mantenía la exclusión y la división entre lo masculino y lo femenino, lo que las obligó a afinar sus conceptos y contribuir a repensar la diferencia como un producto determinado históricamente y no biológicamente (Lau, 2018, p. 163).

Se pasó de una historia de las mujeres a una historia que incorporó tanto a las mujeres como a los hombres, no separando sus historias y tampoco aislando temas exclusivos de ellas. En ese sentido se consideró el uso de un concepto que integrara ambas historias, “la historia de los sexos” (Bock, 1991, pp. 6-7). Surgió la categoría género y se estableció para abarcar las estructuras sociales, más allá del sexo y la sexualidad como concepciones biológicas, es decir, considerando el estudio de las relaciones entre las mujeres y los hombres. De estos planteamientos se desprendió una herramienta de análisis desde donde se observaron las relaciones entre las mujeres y los varones en el ámbito político, social, económico y cultural.

De la misma forma, se entendió el género como un elemento constitutivo de las relaciones de poder, bajo las que se construyeron las relaciones sociales basadas en las diferencias entre sexos y como una forma esencial de las relaciones significantes de poder (Scott, 2000, p. 292). En palabras de Joan W. Scott (1996) se definió el género por ser un “término neutro” sin intenciones ideológicas, que encerró tanto el universo femenino como el masculino. Asimismo, guio estudios posteriores, pasando por la política, la historia especializada, y culminando como herramienta de análisis (p. 60).

La intención fue reposicionar a las mujeres en la historia, sin embargo, el problema que había que sortear eran las fuentes y la reflexión teórica. ¿Cómo darles un lugar a las mujeres en la historia si lo que se encontraban eran silen-

cios sobre sus experiencias y si esas experiencias se basaban únicamente en la naturaleza femenina? El problema teórico y metodológico fue replantear los objetos de estudio, lo que permitió observar la sexualidad, la muerte y la criminalidad; esto dio apertura para ampliar y comprender espacios y actividades (Farge, 1991, p. 81).

Joan Scott (1992) planteó la existencia de un problema de invisibilidad que se relacionó con una omisión de las mujeres en los registros oficiales, léase fuentes documentales producidas por los grupos de poder. Si bien su explicación no hacía a las mujeres visibles de un momento a otro, sí ofrecía una reflexión para hacer una crítica distinta a las fuentes históricas. Se sugirió que fueron “sistemáticamente omitidas de los registros oficiales” como sujetos participantes de los ámbitos de la vida diaria (pp. 39-40), o bien, según Michelle Perrot, se debe a que originalmente esta invisibilidad forma parte de la vida de las mujeres (2008, p. 18). Ambas nociones representan las posibilidades barajadas en un contexto de análisis y búsqueda de respuestas a la presencia de las mujeres en las evidencias empíricas.

Si las mujeres aprendieron a ser invisibles, pues se convirtió en una norma tradicional, cómo se podría cuestionar a las fuentes esta omisión si incluso ellas mismas borraron sus rastros y presencia en la historia. En ese sentido, estudiar las fuentes significa analizar qué se dice sobre las mujeres para entender qué es lo que probablemente no eran ellas, pues las imágenes —y posiblemente también los discursos— hablan sobre el imaginario de los hombres más que de las propias mujeres (Perrot, 2008, p. 30). Si bien esta reflexión es pertinente para la escritura de la historia, aún resulta un reto conocer las voces y el sentir femeninos a través de las fuentes. Ana Lau (2018) acierta a decir que la incorporación de otras categorías y herramientas procurarán nuevas perspectivas de análisis partiendo de una mirada desde lo femenino (p. 165).

A lo largo del tiempo, la historiografía de las mujeres esbozó diferentes maneras de escribir la historia. El tema de la complementariedad apareció como una respuesta inicial tendiendo a pensarse que la vida se organiza en dos polos, aparentemente equivalentes, uno masculino que ejerce la autoridad y otro femenino con ciertos poderes en espacios y conductas exclusivas de ellas. No obstante, valorar esta relación de manera jerárquica llevaba a perpetuar las acciones de las

mujeres como subalternas y preservaba la desigualdad de derechos (Farge, 1991, p. 84). En ese sentido, esta problemática cerraba la posibilidad de reposicionar a las mujeres en la historia y las dejaba en el estado tradicional, pues se les mantenía como un tema aislado. Joan Scott refiere que la complementariedad pone a las mujeres en una “esfera separada”, como si fueran un tema especial (2008, p. 40), lo que incurre en el propósito de la historia de las mujeres.

Para Arlette Farge, esta mirada no permitiría tensionar o encontrar el conflicto si no se definían culturalmente los espacios de cada uno. Aun así, el camino de los opuestos binarios cayó en una división que terminó por jerarquizar las actividades y conductas pero que no complejizó el sistema de relaciones desiguales manifiestas en la complementariedad. Es decir, descifrar la constitución de relaciones culturales, políticas o económicas ocurridas en el sistema desigual. Ahora bien, en ese ejercicio de la diferencia y la desigualdad hubo un interés por estudiar los discursos normativos formadores de conductas femeninas.

El análisis de estos argumentos pretendió desenmascarar los dispositivos de dominación expresados en las representaciones que aludían a mujeres sin poder y a expensas de las disposiciones de otros, los varones. El riesgo fue, en palabras de Scott, “atribuir los aspectos negativos al patriarcado o a la dominación masculina, y los aspectos positivos a la resistencia o a la mediación de las mujeres” (2008, p. 241), porque se puso al frente —nuevamente— la historia de los varones, mientras la de las mujeres seguía siendo un complemento de la historia general. De la misma forma, esta mirada las dejó en la posición de víctimas, carentes de agencia, pues su presencia en la historia se remitió a la compasión por el sufrimiento, la diferencia y la exclusión vivida. Una forma de repensar esta perspectiva fue dejar a un lado la victimización de las mujeres para reconocer una cultura femenina (Scott, 1996, pp. 62-77).

En esa línea, el tema de la minoría de edad alcanzó a la historiografía de las mujeres y develó el manto paternal hacia la criminalidad. A finales del siglo XIX y principios del XX, la apreciación de las delincuentes como víctimas de sus impulsos, de carácter débil y con una anatomía determinada a delinquir, empujó a los jueces y ministerios públicos a deliberar desde la diferencia. Los casos femeninos fueron juzgados con menor rigidez, se les trató con tolerancia asociando los crímenes a su naturaleza. Dichas ideas interfirieron en la aplicación

de la justicia ya que los jueces se mostraron más duros con los varones (Caimari, 1997). Esa problemática produjo un pensamiento que obvió poner en tensión a la criminalidad femenina al asumir que el bajo índice de delitos obedece a un carácter femenino pacífico contra uno violento masculino. Asimismo, se justificó la actuación de las mujeres con el instinto o la enfermedad.

Uno de los retos para la historia de las mujeres fue enfrentarse al estudio de las delincuentes como sujetos de análisis, utilizando en su estudio las herramientas propuestas para otras mujeres. A la par, los movimientos feministas impulsaron en la segunda mitad del siglo XX una criminología feminista orientada al uso de la categoría de género para entender las transgresiones femeninas. De la misma forma que la historia de las mujeres, en esta disciplina se les categorizó como víctimas y omitidas de los trabajos generales. Lo que hacia fines del siglo XX cambió, pues las críticas invitaron a hacer un balance y observar si se atendían factores como la raza, la clase o la condición, así como evitar ver a las inculpadas fuera de sus contextos (Herrera, 2014, pp. 12-13). El avance en el estudio de las delincuentes tuvo un progreso desde ambos frentes y se desplegó en la década de los noventa por medio de la difusión de estudios que pugnaron por dejar atrás la visión de los varones como punto de partida para entender el fenómeno de la criminalidad, así como la inclusión de la categoría de género (Smart, 1976, 2019; Cain, 1990).

Hacia fines de los noventa, a la par del crecimiento de los movimientos feministas, la historia de las mujeres y la criminología feminista, desde la historiografía del delito se comenzaron a producir estudios sobre la delincuencia femenina. En México se abonó desde el concepto de transgresión femenina, clasificando a aquellas que irrumpían en el orden moral de las que lo hacían en el orden jurídico (Speckman, 1999). Este ejercicio contribuyó a discriminar entre los actos privados propios de una cultura femenina, como el aborto o el infanticidio, de aquellos equiparables con los de los varones, como el homicidio o las lesiones. Sin embargo, esta propuesta desde la transgresión dejó a las mujeres al margen de la infracción de las leyes sin incursionar en la diferencia de género.

En la misma línea de la transgresión, en los últimos años la historia de las mujeres delincuentes ha reconfigurado su perspectiva y se ha enfocado en esta como un fenómeno dentro de la red de relaciones de género y entrelazado con

aspectos como la violencia, la sexualidad, la maternidad, el honor y el amor (Calcanaz, 2017; Corona, 2020; Gamiño, 2018, 2021; Núñez, 2016, 2017; Rivera, 2004; Santillán, 2017; Speckman, 2016, 2019). Las propuestas han girado en torno a la participación activa de las mujeres y sus motivaciones frente al delito. Han utilizado categorías como la resistencia, la estrategia, las normas conductivas, los dichos y la desigualdad. Es decir, el campo de análisis se ha diversificado poniendo una especial atención a las declaraciones, justificaciones y motivaciones de las inculpadas en función de una estructura sujeta a principios generales, como las representaciones.

En este capítulo se propone la agencia como un concepto para examinar las declaraciones y justificaciones de las mujeres delincuentes ante las autoridades, considerando que sus motivaciones y actos conllevan un sentido agencial y no un mero instinto, enfermedad o desnivel hormonal. De esta forma se pretende abandonar la idea de la victimización de las delincuentes para trasladarlas al papel de actores en ejercicio de una cierta libertad, y así contribuir a menguar la idea reduccionista de la menor criminalidad femenina por su carácter y naturaleza.

Estudiar a las mujeres delincuentes bajo la categoría de género, como elemento que constituye las relaciones sociales, culturales, políticas y económicas, abre un panorama para entender esa relación, las posiciones y posturas de lo masculino y lo femenino. Sin embargo, también es significativo comprender las experiencias femeninas desde la propuesta metodológica de la historia de las mujeres, pues permite hacer periodizaciones alternas a las tradicionales, construir categorías de análisis propias de lo femenino y replantear las preguntas que se hacen a las fuentes (Lau, 2018). Ana Lau atina a decir que “al incorporar categorías provenientes de otras ciencias, la historia de las mujeres está llevando a cabo una ampliación del espectro del quehacer historiográfico, en lugar de cerrarlo a una sola perspectiva de análisis” (p. 165). En ese sentido, la historiografía de las mujeres aún se encuentra en construcción y abriéndose a la utilización de categorías y herramientas que permitan tener una variedad de posibilidades para comprender las problemáticas históricas de las mujeres.

La estructuración

La propuesta de este capítulo gira en torno a la reflexión de la agencia en el fenómeno de la delincuencia femenina. Para este propósito se utiliza la teoría de la estructuración de Anthony Giddens (1976) como una vía para contextualizar las formas de defensa de las mujeres inculpadas. Es decir, cuestionar si en las declaraciones ante los jueces y ministerios públicos las inculpadas utilizaron los conceptos de las instituciones de justicia como el medio para defenderse y justificar sus actos.

La teoría de la estructuración nace en 1976 como una respuesta de Giddens a la objetividad del estructuralismo y la subjetividad de la acción retomada por Max Weber. Su interés es formular una síntesis de la estructura y la agencia, en la cual la estructura se manifiesta por medio de las prácticas sociales. Esas prácticas las lleva a cabo un sujeto que sabe lo que hace y por qué lo hace (García, 2009, p. 35). Para Giddens, la estructura y la agencia funcionan como un complejo donde el sujeto y su actuar constituyen el eje, pues sin este la estructura social no puede ser expresada. Este diálogo conlleva a la representación de ideas institucionalizadas, es decir, “reglas y recursos” (Giddens, 1995, p. 54).

Lo que se plantea a continuación es la revisión de la estructura del conocimiento criminológico en el plano de la antropología, que expuso el pensamiento sobre las mujeres delincuentes. La generación de teorías y explicaciones respecto a la criminalidad sugirieron como causa la degeneración que se manifestaba en anormalidades físicas y psíquicas. La antropología física tomó las formas y medidas craneales para determinar el valor mental de las razas e incluso de los hombres y mujeres, a los que distinguió como especies diferentes (Schoijet, pp. 113-116). De acuerdo con Massimo Pavarini (1981), para los científicos, las causas se localizaban en las realidades naturales y no en los procesos culturales, pues la esencia de las acciones del ser humano era un fenómeno natural y ahistórico.

Cesare Lombroso, principal promotor de las explicaciones positivistas del crimen, propuso la existencia de un criminal nato originado en el atavismo y predispuesto a la criminalidad. Reconoció a estos sujetos por las proporciones y marcas del cráneo, rasgos específicos en el cuerpo y una serie de elementos sociales contextuales como el alcoholismo, la miseria o la propia educación

criminal en sus entornos (Rodríguez, 1981, pp. 255-269). Las consecuencias de este pensamiento se reflejaron en la creación de gabinetes dentro de las cárceles destinados al estudio antropológico criminal (Urías, 2005, p. 361) que conllevó un etiquetamiento y estigmatización de los individuos que no encajaron con arquetipos de comportamiento.

En referencia a las mujeres, sus disertaciones se enfocaron en la prostitución como origen de los delitos cometidos por ellas. Para Lombroso, las que la ejercían eran el equivalente “femenino del criminal”, y atribuía a la naturaleza y las gracias femeninas la práctica de este oficio. Negaba la presencia del medio social en la corrupción de las mujeres y responsabilizaba únicamente a la herencia genética (Núñez, 2002, p. 17). Aunque en la cuestión jurídica y criminal se dio un salto hacia la observancia del delito y sus causas, el paradigma de las mujeres como inferiores a los varones estaba vigente. La misma idea sostuvo Rousseau, para quien las mujeres debían cumplir con su misión de vida: criar y formar a sus hijos. Este pensamiento se resume en la siguiente frase: “Ni los libros ni las tribunas están hechos para ellas. Su libertad es odiosa y rebaja la calidad moral del conjunto social” (citado por Valcárcel, 2004, p. 7).

Lombroso sugirió un cierto privilegio de las mujeres por sus atributos, pues, según él, tenían en la prostitución una segunda salida con menores riesgos y mayores ganancias. Así, el trabajo sexual se clasificó como ventajoso para ellas pues no delinquían tanto como los hombres. Entonces, si los libros y la tribuna —el pensamiento y la palabra— no eran para ellas, tampoco lo era la libertad de acción, y quedaba como opción, antes que el delito, la prostitución.

Además, Lombroso propuso una delincuente nata, equivalente al delincuente masculino con sus respectivos paralelos, por ejemplo, la loca moral, la delincuente pasional o la ocasional. Sin embargo, en ellas encontró mayores atavismos, como deformaciones y aspectos morbosos, ociosidad, poca inclinación al trabajo, impudicia, codicia y locura moral (Rodríguez, 1981, pp. 269-270). Estas conclusiones se basaron en un estudio físico entre los sexos que midió el peso, la estatura, el volumen de las vísceras, la distribución de la grasa y las dimensiones del cráneo (Vidales, 2003, p. 237). En el plano intelectual apuntó que las mujeres “poseían menor capacidad de abstracción, ideas menos lúcidas, mayor precocidad en la palabra y la escritura [y] con tendencia a la mentira” (p. 237).

Para Lombroso aun la mujer más dulce y sumisa representaba un peligro por su naturaleza infantil y salvaje.

Según Lombroso, la definición de la criminalidad femenina radicó especialmente en la naturaleza, y colocó su condición de mujeres como una problemática para enfrentarse a la vida misma. De acuerdo con su postura, las mujeres mostraban incompreensión por la moral, tenían poca capacidad para discernir, eran perezosas y cínicas. En estas circunstancias, la ciencia proyectó a las mujeres sin la facultad para decidir sobre sus propios destinos al ser el determinismo biológico la condición para sus acciones.

Aunque las ideas lombrosianas fueron aceptadas, también tuvo sus críticas respecto a la existencia de otros aspectos que orillaron a la criminalidad. Enrico Ferri, colaborador de Lombroso, se interesó por el estudio de nuevos factores de la criminalidad. Propuso que a partir de la clasificación lombrosiana de los delincuentes se podrían añadir otros componentes a la causalidad de la criminalidad; además de los factores antropológicos incluía los físicos y sociales. De acuerdo con esto, planteó la ley de saturación criminal, donde “en un medio social determinado, con condiciones propias tanto individuales como físicas, se cometerá un número exacto de delitos” (Rodríguez, 1981, p. 341). Es decir, según el contexto físico y social en que se desarrollara un sujeto y en combinación con las tendencias hereditarias e impulsos ocasionales individuales (preceptos lombrosianos) se podría conocer el número de delitos que se cometerían en un espacio determinado.

Ferri habló de una renovación de la escuela, “un cambio radical de método científico en el estudio de la patología social criminal, y de lo que hay de más eficaz entre los remedios sociales y jurídicos que nos ofrece” (p. 44), por no ser solo una exposición antropológica. Su intención fue observar el delito en la colectividad, como un fenómeno más allá de las características individuales de los sujetos, analizándolo en la medida en que aparecía o se repetía en ciertos medios. En cuanto a las mujeres, se inclinó por las semejanzas con el delincuente nato: mayor prognatismo, cráneo pequeño, cerebro de menor peso, menos diestras, pie plano y mínima fuerza muscular (p. 77).

Seguido de esto se refirió a las peculiaridades psicológicas como la vanidad, tendencia a la imitación y limitada voluntad. Nuevamente se exaltaron

los defectos y, de la misma forma que Lombroso, la capacidad de decisión se dejó a la imitación. La limitada voluntad significó poca iniciativa de parte de las mujeres, que quedaban al margen de las acciones de los varones y bajo su tutela. Si bien Ferri hizo una crítica a las teorías lombrosianas, en el caso de las mujeres se mantuvo en la postura biológico-determinista.

Arguyó que el medio y las costumbres de las mujeres las ponían en otra posición, distinta a la del delincuente nato, pues su bondad, su ser afectuosas y el respeto por la opinión se convertían casi en cualidades (p. 77). En la medida en que las mujeres se apegaban al modelo tradicional de la maternidad y la sumisión, los defectos y el determinismo biológico se aminoraban y por ende ellas se alejaban de la criminalidad. Si bien las posturas de Ferri matizaron las ideas lombrosianas sobre la criminalidad, se adhirieron al pensamiento tradicional del arquetipo femenino y evadieron nuevamente la capacidad de agencia de las mujeres.

En México, el trabajo de Julio Guerrero dio seguimiento a las teorías positivistas y se orientó al descubrimiento de las causas detrás de los crímenes, las perversiones y los vicios en el Distrito Federal. El planteamiento de Guerrero atendió la evolución de las relaciones sexuales como un proceso civilizatorio, en el que la base de la pirámide se conformaba por individuos propensos a la promiscuidad, mientras que en la cima se apostaban las mujeres de las élites. Esta clasificación puso en desventaja especialmente a las mujeres, porque las estimó responsables de la práctica de abortos y la transmisión de enfermedades venéreas. Esto significó un señalamiento por la práctica libre de la sexualidad femenina al acusarlas de una falta de vergüenza y moral.

En el siguiente nivel Guerrero integró a la tropa, los obreros y sus concubinas o amasias, descritas como mujeres sucias, desvergonzadas, analfabetas pero fieles al marido y al regimiento (Guerrero, pp. 162-164). Por último, clasificó a los hombres que formaron un hogar, en su mayoría extranjeros, cuyas mujeres eran el pináculo de la pirámide y el fin último de la moral. En esa tónica giraron las ideas de Guerrero como una crítica a la moral del pueblo mexicano, al que se buscaba civilizar. En ese proceso las mujeres jugaron un papel decisivo, pues en ellas se depositaron las características indeseables en los individuos, así como aquellas

que se esperaba lograr; estas diferencias se establecieron a partir del contraste de valores entre la pobreza y el privilegio (Urías, 2005, p. 364).

En la propuesta de Julio Guerrero, que clasificó y describió a la población mexicana, las mujeres fueron utilizadas para ejemplificar los estratos sociales y morales, no obstante, nuevamente se les descalificó por el ejercicio de la sexualidad según la raza. Se señaló a las indígenas por compartir los dormitorios y a las mestizas del servicio doméstico por tener tendencias al alcoholismo, el aborto, el infanticidio o el robo (Guerrero, 1901, pp. 169-171). Entonces, en México las ideas positivistas de la antropología criminal absorbieron las teorías italianas que condicionaban el estado criminal por el determinismo biológico, el atavismo y la carencia de moral. También se añadió la raza como elemento concluyente en la posible implicación en crímenes, arrebatos y actos sexuales, así como en la ruptura con los arquetipos tradicionales de ser hombre o ser mujer.

Evidentemente, en este modelo de análisis del caso mexicano no fue posible identificar la asignación de la libertad de decisión como un atributo de ninguno de los sujetos clasificados, en menor medida en alguna mujer de la escala moral, pues su fin único era desempeñar o tratar de cumplir los patrones de comportamiento establecidos por la dinámica social. En los tres casos los principios antropológicos se adhirieron rápidamente a instituciones como las cárceles o los tribunales, y se basó la toma de decisiones y el trato hacia la población criminal en el determinismo biológico, que echó mano de los defectos físicos, las anomalías psíquicas, el alcoholismo, la herencia, la prostitución y la raza como factores para explicar la etiología de la criminalidad. A las mujeres se les posicionó por debajo de los hombres al anular su actuación por razones personales, pues se estimaba una presencia femenina carente de voluntad que respetaba las opiniones.

Agencia y delincuencia

Finalmente, la estructura del pensamiento criminal esbozada en el apartado anterior contribuye a crear un diálogo con los siguientes elementos empíricos para señalar los momentos en que la agencia se manifiesta en los dichos y actuaciones de las mujeres inculpadas. La agencia es la capacidad de un individuo para transformar sus condiciones de vida a partir de sus posibilidades. En ese sentido, la libertad es el punto desde el que se parte para llevar a cabo acciones, deseos

o modificar situaciones que afectan al agente. Pablo Quintanilla menciona que esta posibilidad de realizar gestiones proviene de un estado mental propio y no por una imposición externa o manipulación (Quintanilla, 2014, p. 125). Así, la libertad de tomar decisiones proviene de la evaluación individual de las posibilidades a futuro que se presentan ante los estados mentales del agente, como son las creencias, los afectos o los deseos (p. 126).

La evaluación radica en la mirada hacia al pasado, la valoración del presente y el análisis de las posibilidades a futuro para cambiar o transformar una condición. Si bien esta idea puede entenderse como el ejercicio de la libertad en su máxima expresión y con la posibilidad de generar cambios, implica la participación colectiva o agencia social para transformar condiciones. En ese sentido, es pertinente retomar las críticas que Saba Mahmood (2019) hace a la agencia, pues, en el caso de las mujeres, la agencia no necesariamente se encamina a la liberación o ruptura de los modelos tradicionales, sino que se puede restringir a la modificación de circunstancias o condiciones individuales (Cañas, 2018, p. 1368).

Para acceder al análisis de la agencia en condiciones de transgresión femenina se abordan tres acusaciones presentadas en el Juzgado Primero de la ciudad de Guadalajara entre 1927 y 1931. Estas acusaciones pertenecen a un corpus documental de 140 expedientes, de los cuales se retoman los procesos más significativos y que contribuyen a esclarecer la relación estructura-agencia. En ellos se analizan las defensas de las mujeres —declaraciones— como ejemplos de agencia femenina que se apropian de las teorías criminales y los discursos del sistema de justicia para obtener ventajas, ya sea la reducción o evasión de la sentencia, y así modificar el horizonte futuro de las acusadas.

El primer caso es la acusación a Angelina Plascencia por el homicidio de María Guadalupe Hernández (AHJ-FPJ-c-2087-H-6-83. F.1f-1928). El día 2 de junio de 1928, por medio de una llamada telefónica, la Inspección General de Policía fue avisada de la muerte de una mujer en la calle Dionisio Rodríguez, frente al número 360. Ahí se encontraba “tirada sobre la banqueta” una mujer de nombre María Guadalupe Hernández, que momentos antes se había presentado a la puerta de la peluquería de Gabino Gómez, con quien aparentemente mantenía relaciones amorosas. En palabras de la esposa, Angelina Plascencia, hacía siete

años que mantenían relaciones ilícitas y “con bastante frecuencia iba a sonsacar a su marido” (f. 1) en su presencia; la insultaba y se burlaba de ella.

El proceso dio inicio ante la explícita confesión de Angelina, quien indicó que “dio muerte obligada por las circunstancias” (f. 1) en virtud de que su esposo le era infiel desde hacía tiempo con Guadalupe Hernández. El Ministerio Público retomó los dichos de Angelina, quien ratificó haber estado “ciega de coraje [y sacando] un cuchillo que portaba” (f. 1) le dio muerte, y agregó que tres días atrás le había advertido “que se cuidara de andar pasando por la peluquería porque le iba a ir mal” (f. 2). El argumento de la acusada se basó en la aparición de un sentimiento que la cegó por completo, una fuerza que venía de las entrañas como es la ira, al punto de actuar sin razón, es decir, siguiendo su instinto.

De acuerdo con las teorías lombrosianas, las mujeres que delinquían se caracterizaban por una locura que las llevaba a actuar sin comprender el sentido moral de sus actos, es decir, un delito ocurrido en la ceguera de la emoción. Aunado a la aprobación social del uso de la violencia para resolver situaciones personales como conflictos laborales, vecinales o familiares en determinados contextos (Santillán, 2017, pp. 209-213). Entonces, si bien la ciencia, usando la observación, determinó que las mujeres podrían ser arrastradas a la delincuencia por la emoción, también es cierto que culturalmente era una forma de resolución de conflictos que la autoridad reconoció como válida. En los códigos penales, hasta antes de 1933, se estableció la ceguera por emoción como un atenuante del delito de homicidio.

Tras varias pericias que intentó poner en práctica el abogado de Angelina, la sentencia por el delito de homicidio dictada por el juez primero de lo criminal consideró que no existían agravantes sino solo el “haber delinquirido en estado de ceguera y arrebatos.” Con esto se mantuvo el argumento utilizado por la acusada y su defensor desde el principio del proceso y hasta la conclusión, lo que podría denominarse una pasión enajenadora provocada por una causa externa. Se alegó que la acusada no se encontraba en todos sus sentidos cuando actuó con violencia sobre Guadalupe Hernández. Y se aceptó la emocionalidad exacerbada como precipitadora de la conducta agresiva.

Durante el proceso, Angelina se apegó al argumento de la ceguera o arrebatos como una emoción que invadió su cuerpo y la obligó a actuar de esa manera.

Y al admitir el crimen, renunció a la posibilidad de ser juzgada como inocente o por actuar en defensa propia. Sin embargo, sabiendo las consecuencias del homicidio y con la (inegable) asesoría de su abogado, decidió declararse en estado de arrebato, lo que la posicionó jurídicamente como víctima de sus emociones y de su condición femenina. El argumento de la emocionalidad se validó a través de los principios de Ferri, que indicaron que algunos individuos con un temperamento nervioso cometían su primer delito en la juventud, especialmente las mujeres, guiados por el impulso de una pasión como la cólera, el amor o el honor ofendido (Ferri, 1908, p. 181).

En el acto de Angelina se expresó una apropiación de los principios antropológicos, que ya se encontraban institucionalizados en los códigos penales. Luego la misma inculpada lo materializó en la muerte de su rival y finalmente se convirtió en el argumento base para defenderse ante la autoridad. Entonces, la estructuración se observa en este caso por medio de las conductas de Angelina, quien inicialmente acepta el cargo de homicidio por arrebato y lo mantiene hasta la sentencia. No obstante, cabe cuestionarse si la misma acusada conocía el nombre del atenuante o es producto de la terminología utilizada en los juzgados.

Se presentaron otros casos que dieron la vuelta hacia una defensa orientada a un bien común, en otras palabras, un delito que manifestó las inconformidades de las involucradas. Estas mujeres usaron sus actos para mostrar el valor del delito que se les atribuía y, por ende, con sus argumentos evitar la punibilidad, conseguir la menor penalidad o abandonar el estado en que se encontraban. Se abordan dos casos de violencia cometidos por mujeres en los que la emoción persistente es el sentido de dignidad ante la escasa atención médica y la secuestación de que son objeto.

Las mujeres que se presentan a continuación ejercieron la prostitución en la ciudad de Guadalajara en casas de asignación o en cantinas, de donde son sustraídas para ser conducidas al Hospital Civil por enfermedad. El reglamento de prostitución de 1914, vigente durante la década de 1920, señaló la obligación de las mujeres de acudir a una revisión periódica para determinar su estado de salud y “las que resultaren enfermas serán internadas en la Sala de Sanidad, permaneciendo allí hasta su completa curación” (RTP, 1992, p. 71). Aunque la autoridad estableció las condiciones por las que deberían pasar al

Hospital Civil para su alivio, las asiladas del establecimiento fijaron sus propias reglas con la destrucción de la sala de cuidados.

Fernanda Núñez (2002) describe que desde el último tercio del siglo XIX las prostitutas emprendieron motines como una forma de resistencia al control médico que implicaba la secuestro por tiempos indeterminados. Esto debido a que las mujeres solo podrían abandonar el hospital hasta que su estado de salud fuera el óptimo para ejercer de nuevo la prostitución, y así evitar la propagación de infecciones de transmisión sexual. Lo que propició que las enfermas pretendieran dejar los hospitales en el menor tiempo pues equivalía a estar presas por un periodo indefinido (pp. 153-155). Esta práctica se mantuvo vigente por lo menos hasta la década de 1920 en la ciudad de Guadalajara, y se convirtió en una conducta recurrida entre las asiladas del hospital, como se verá más adelante.

Eran como las 20:30 horas del día 27 de noviembre de 1929. Las asiladas en la Sección Médica del Hospital Civil habían terminado de cenar. La veladora Andrea Gómez salió del área un momento; de pronto se dio cuenta de que las mujeres estaban en la sala y luego se dirigieron al patio. Comenzaron a lanzar gritos y a romper los vidrios de las puertas y ventanas de la sala y comedor con las bacinillas y los objetos que se encontraron alrededor. Al no poder contener a las mujeres, la veladora salió al corredor en busca de ayuda; se encontró con el velador del hospital, Manuel Vázquez, y el policía Luciano Ortiz, quienes la acompañaron a sofocar el motín. Según el velador y el policía, encontraron a las asiladas aún excitadas y varios de los vidrios de la sección rotos.

Ninguna se manifestó como responsable, lo que motivó a remitir a la demarcación de policía a las que parecían ser las causantes de la destrucción. La principal interrogante se dirigía a la razón. Manuel, el velador, indicó lo siguiente: “La causa del motín fue porque la alimentación estaba mala, como realmente lo estaba, porque de todos los comedores fue devuelta” (AHJ-FPJ-c-2096-H-14-68-F.4f-1929). Se contaron 18 las mujeres que se amotinaron y concurrieron ante el Ministerio Público por el delito de destrucción en propiedad ajena, y posteriormente fueron enviadas a la penitenciaría en espera de la resolución del caso.

El expediente habla de la acción violenta de varias mujeres que la autoridad llama “motín”, pues tanto el velador, el Ministerio Público y el juez del caso así

lo expresan. El Código Penal denominaba como “asonada o motín a la reunión tumultuaria de tres o más personas, formadas en calles, plazas u otros lugares públicos, con el fin de cometer un delito” (CPEJ, 1923, p. 118). El sentimiento de injusticia pareció apuntar a una molestia por los periodos en que se les mantenía aisladas, sin percibir ingresos y además pagando las cuotas mensuales por ejercer la prostitución, más allá de los alimentos en mal estado.

En las declaraciones de las 18 asiladas expresadas ante el Ministerio Público se demuestra la participación colectiva guiada por el disgusto de las condiciones en el Hospital Civil. Repiten una y otra vez que no hay una líder del movimiento, que lo hicieron por los malos alimentos que reciben y la falta de curaciones médicas. En sus declaraciones su defensa es tenue y su palabra casi imperceptible. Se muestran una después de otra, utilizando el mismo argumento: los alimentos ministrados olían a petróleo y estaban mal condimentados; de la misma forma, no se impartían las atenciones médicas. Los conceptos usados por el mecanógrafo fueron motín e insubordinación para referirse a las causas y el estado de su actuar. Una joven de 17 años llamada Josefina Torres dijo que anteriormente había sido presa por amotinarse en el mismo hospital; el resto indicó no haber participado antes, y mencionó que en esta ocasión

[...] en unión de sus compañeras y en virtud de que no se les atendía debidamente haciéndoles las curaciones necesarias y porque la alimentación está muy mala pues sabía a petróleo y no tenía sal y mal cocida decidieron amotinarse y al efecto comenzaron a arrojar contra los cristales de las ventanas del departamento las bacinillas habiendo roto muchos de ellos [...] (AHJ-FPJ-c-2096-H-14-68-F.5f-1929).

De la misma forma, Catalina Miramontes declaró que “en unión de las otras enfermas que había en el mismo departamento se amotinaron como protesta porque no se les curaba” (f. 5v). Ambas confesiones son las más explícitas y corresponden a las primeras inquisitivas en el expediente; en general, ese es el discurso manifestado por todas. Aunque son cortas las declaraciones se percibe el enojo manifiesto porque no se les curaba, lo que las llevaba a mantenerse por más tiempo asiladas y en manos de los médicos y personal del Hospital Civil; sin

libertad. Su argumento se centró en el descuido de los alimentos, lo que afectó al resto de los pacientes del hospital; no obstante, es probable que ellas lo usaran para hacer notar su enojo y quizás, como dice Fernanda Núñez, fuera un modo de resistencia contra la vigilancia de la autoridad.

La Inspección de Sanidad debía hacer cumplir las medidas respecto al registro y vigilancia de la prostitución y su estado sanitario. Su autoridad se mostraba en la aprehensión de aquellas que no cumplieran con los reglamentos y ofrecieran sus servicios sin el debido registro médico semanal. Además de los agentes encargados de detener e inscribir a las mujeres, este órgano contaba con una pequeña Sección Médica ubicada en el Hospital Civil de la ciudad, responsable de practicar reconocimientos médicos y establecer el “estado sanitario” de las prostitutas. Sin embargo, si en la revisión se diagnosticaba la presencia de enfermedad o enfermedades venéreas (como se les conocía), se les imponía una pena de una semana de prisión que debían cubrir al salir del cuidado médico.

Un segundo caso de motín sucedió en noviembre de 1931. El juez primero de lo criminal, licenciado Adalberto Padilla, recibió un oficio del agente del Ministerio Público que informaba de la sublevación de varias “reclusas de Sanidad”. Cerca de las diez de la noche las asiladas, “habiendo quemado dos colchones y una almohada [...] y lanzado gritos subversivos al doctor de Sanidad” (AHJ-FPJ-c-2115-H-23-87-1931), se manifestaron ante las autoridades. En esta ocasión 28 mujeres fueron detenidas y enviadas a la penitenciaría, y se ordenaron las averiguaciones necesarias.

En las inquisitorias tan solo tres de las asiladas afirmaron haber participado en el evento. María Medina Zúñiga declaró que tomó parte junto con las demás asiladas de Sanidad en el Hospital Civil en el acto de quemar un colchón como protesta porque no las curaban: “No tienen sábanas ni camisones, y les cortan el agua en los baños dándoselas cada veinticuatro horas” (f. 3v). Al respecto, Amparo Valenzuela Aguilar indicó que

[...] tomaron parte en quemar dos colchones de la Sala de Sanidad del Hospital Civil [...] en virtud de que el doctor Ramírez encargado de ese departamento no las atiende en las curaciones, y porque no tienen ropa, el agua cada veinticuatro horas llega y los colchones estaban empiojados [...] (f. 4f).

En ambas declaraciones se pone en evidencia que la acción violenta fue un medio de las mujeres para manifestar su descontento. Y a pesar de que la mayoría de ellas declararon haber estado dormidas o enfermas en el momento de la destrucción, la veladora, Andrea Gómez, las señala como participantes. A diferencia del acto anterior, en el que ninguna se pronunció como lideresa y todas declararon lo mismo expresando su malestar por la falta de atención médica, estas últimas no lograron amalgamarse en el proceso inquisitivo con el Ministerio Público. Las declaraciones se dispersaron y tan solo tres de las 28 mujeres reconocieron el acto utilizando el argumento de la desatención del médico de la sala como justificación de la destrucción. Lo que puede deberse a que por lo menos una de cada tres tenía menos de 17 años e incluso llegaban a los 14 años. Es probable que la poca experiencia las hiciera participar tímidamente en el hecho.

No obstante, la participación violenta organizada o tímida de las mujeres se enunció como una manifestación de descontento ante las medidas de secuestro de la sección de sanidad y fue el camino a la expresión de la injusticia de la que sentían eran objeto. Los gritos que lanzaron manifestaron su rechazo a uno de los médicos, con lo que pusieron en evidencia pública el trabajo del médico Ramírez. Fernanda Núñez (2002) supone que estos motines fueron una forma de resistencia al castigo físico impuesto, de rabia ante los reconocimientos médicos forzados en sus cuerpos o de rebeldía por las pésimas condiciones de los hospitales (pp. 160-164). En cualquier caso, estos motines se configuran como una oposición a las condiciones que la autoridad propuso para la atención y curación de las prostitutas, ya que se trató de “un mal social, difícil de evitar” (RTP, 1992, p. 71).

En cuanto al Hospital Civil, a pesar de los reclamos de las 46 mujeres, considerando ambos casos, sus exigencias no parecieron ser atendidas. Pudiera ser porque fue un acto que se repitió constantemente y que no trascendió los muros del hospital o la oficina del Ministerio Público. De acuerdo con este último, los gritos no tenían una causa justificada ya que “el médico es muy cumplido” (f. 1f), lo que también sugiere el descrédito de las mujeres.

La violencia puede ser considerada como la expresión del sentimiento de justicia y la posibilidad de alcanzar un estado de dignidad. Con sus actuaciones

no consuman el enfrentamiento directo con la autoridad, sino que es el medio para expresar su descontento con la sección de Sanidad. Así, estos actos agrupados y repetidos se convirtieron en una acción que reclamó un trato digno hacia las prostitutas. Por ende, se puede decir que los argumentos que ofrecen hablan de la organización de las mujeres, pues en el caso de los vidrios rotos todas las involucradas asumen la responsabilidad del acto. Mientras que en el caso de los colchones, unas cuantas se aferran a denunciar los malos tratos de que son objeto, y el resto de manera clara solo niega su participación mas no los reclamos. Una vez más la agencia se expresa a través de los actos desordenados de dos grupos de mujeres en busca de mejorar sus condiciones. Las conductas son organizadas y se encuentran en el pleno conocimiento de lo que hacen, pues se demuestra al tener un cierto miedo a reconocer lo que hicieron, porque saben que es una falta ante la autoridad.

Tanto el juez primero como el Ministerio Público tomaron los motines como actos recurrentes de las prostitutas, lo que llevó a negociaciones y a castigos ejemplares. En el primer caso, las 18 mujeres organizadas fueron remitidas a la penitenciaría a cumplir una pena de dos meses de arresto y a pagar una multa de cuatro pesos. El juez Enrique Rosas indicó que solo existía el atenuante de su franca confesión, lo que ayudó a aminorar su pena. Mientras que en el caso de las 28 mujeres desorganizadas tres de estas fueron absueltas porque la veladora no dio fe de su participación. Veinticuatro de ellas fueron sentenciadas a cuatro meses y 20 días de prisión y a pagar una multa de un peso 70 centavos.

El juez recurrió al atenuante de las buenas costumbres, con lo que dio un trato distinto a María Ocegüera, quien confesó su participación en un motín anterior; para ella la pena fue de cinco meses y 25 días. El trato diferenciado se puede deber al criterio y pensamiento de los jueces respecto a estas mujeres y sus manifestaciones violentas. Las decisiones de los jueces dependieron de factores morales e ideológicos, de donde se eligieron las normas que aplicar y los hechos que considerar. En esta compleja operación el derecho se convierte en un procedimiento valorativo donde la ley se interpreta en sentido personal y se construye una argumentación jurídica (Neri, 2018).

En los registros penales se observan esos tratos diferenciados sentados en las buenas costumbres como elemento de peso en el momento de dilucidar los

casos. En cuanto a las mujeres que participaron en los motines, a pesar de que sus argumentos se basaron en la dignidad, fue más fuerte la confesión como evidencia y las buenas costumbres como atenuantes. Las inculpadas utilizaron la confesión a sabiendas de que era la respuesta esperada por las autoridades, pues de esta forma se obtendrían penas menores o indultos.

Por otro lado, el ejercicio de la violencia como medio para dialogar fue el camino que eligieron las asiladas, a diferencia del caso anterior, donde la inculpada se acogió a las características del modelo de feminidad para defenderse. Las resoluciones de los jueces en los casos del Hospital Civil rechazaron los argumentos de las mujeres y se enfocaron en convertir el delito de motín, anunciado inicialmente por el Ministerio Público, en destrucción de propiedad ajena. De esta manera se aminoraron las voces de las mujeres y se trasladó la atención a la violencia de sus actos, confesados antes del castigo.

Conclusiones

Este capítulo es una reflexión acerca de la agencia como medio para comprender las motivaciones de las delincuentes. En ese sentido, el recorrido por la historia de las mujeres y su proceso de complejización de los problemas sirvieron para analizar diferentes posturas ante el fenómeno de la delincuencia femenina. Así como para mostrar que la agencia puede ser una vía para desvictimizar a las inculpadas y tensionar un tema que se ha menguado por el poco número de casos femeninos.

Por otro lado, la revisión de las aportaciones de la ciencia criminal al positivismo permitió conocer puntos de análisis de los tipos de criminalidad representada en los textos y discursos de los científicos sociales como Lombroso, Ferri y Guerrero. Por medio de sus propuestas delinearon la idea de lo que podría considerarse un criminal, y llevaron a las sociedades a una continua observancia de los otros, para excluir del círculo a aquellos que se consideró fuera de los modelos de conducta tradicional. En esa línea las mujeres fueron señaladas por el ejercicio de la sexualidad y consideradas de poca moral.

El concepto de criminalidad femenina se asoció a las conductas sexuales y la prostitución como ejes de su participación en la comisión de delitos. En estos contextos de estudio la libertad de decisión de las mujeres se vio anulada pues

sus acciones se justificaron con el determinismo biológico. Asimismo, se cuestionó cualquier tipo de agencia que propiciara la palabra en público, la lectura, la opinión o la libre sexualidad.

La agencia femenina como capacidad de discernir entre las opciones que se tienen y tomar el camino que procure la modificación de una circunstancia individual se puede ver reflejada en las declaraciones y defensas que hacen las mujeres ante la autoridad para evadir la justicia. Es de notar que las declaraciones se alinean con los discursos oficiales, como es la pasividad o el desequilibrio emocional, y no alteran el ritmo de los juicios. De esta forma las mujeres se apropian de la voz oficial para mejorar su propia condición de inculpadas.

Bibliografía

- Bock, Gisela (1991). *La historia de las mujeres y la historia del género: Aspectos de un debate internacional*. *Historia Social*. No. 19. Recuperado de <http://www.carlosmanzano.net/articulos/Bock.pdf>
- Cain, Maureen (1990). Towards transgression: New directions in feminist criminology. *International Journal of the Sociology of Law*. No. 18. pp. 1-18.
- Caimari, Lila (1997). Whose Criminals Are These? Church, State, and Patronatos and the Rehabilitation of Female Convicts (Buenos Aires, 1890-1940). *The Americas*. Vol. 54. No. 2. pp. 185-208. Recuperado de <https://doi.org/10.2307/1007741>
- Calcanaz Gutiérrez, María Magdalena (2017). *De suaves pétalos a flores carmesí. Voces y dichos de mujeres zacatecanas presuntas culpables de adulterio, 1873-1910*. [Tesis de maestría en Historia].
- Cañas Cuevas, Sandra (2018). Las Mujeres Indígenas y Campesinas del Sureste Mexicano: Agencia Femenina a Debate. *Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, 7(2), pp. 1634-1656. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.17583/generos.2018.2776>
- Farge, Arlette (1991). La historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía. *Historia Social*, 9, pp. 79-101. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/40340549>

- Corona Azanza, Rocío del Carmen (2020). *La sombra de la violencia: mujeres víctimas y victimarias en Guanajuato (1871-1933)*. [Tesis de doctorado en Historia].
- Ferri, Enrico (1908). *Sociología criminal*. Madrid: Centro Editorial de Góngora.
- Gamiño Estrada, Claudia (2018). Las distintas caras de la violencia: mujeres, justicia y legislación en Nueva Galicia. En J. A. Trujillo Bretón (coord.). *Por el mundo del delito y sus pormenores. Historia, marginalidad y delito en América Latina*. México: Universidad de Guadalajara, pp. 17-52.
- (2021). Mujeres de Nueva Galicia, entre el poder y la resistencia. Honor y justicia en el siglo XVIII. *Amérique Latine. Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*. Recuperado de <http://doi.org/10.4000/alhim.9759>
- García Andrade, Adriana (2009). La teoría de la estructuración y su observación desde la acción: los límites del análisis. *Estudios Sociológicos*. Vol. XXVII, No. 79. pp. 31-61.
- Giddens, Anthony (1995). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Guzmán Bracho, Mauricio (2019). Agencia constructiva: acción social para el bienestar colectivo. Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, Vol. XIII, No. 26, pp. 1-27. Recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/2110/211059782001/html/>
- Herrera Moreno, Myriam (2014). *Género y criminalidad. España: Universitat Oberta de Catalunya*. Recuperado de https://openaccess.uoc.edu/bitstream/10609/77507/1/G%C3%A9nero%20y%20delincuencia_M%C3%B3dulo%201_G%C3%A9nero%20y%20criminalidad.pdf
- Kaye, Harvey (1989). *Los historiadores marxistas británicos*. Zaragoza: Prensas Universitarias.
- Lau Javien, Ana (2018). La historia de las mujeres: una historia social o una historia de género. En G. Wobeser (coord.). *Cincuenta años de investigación histórica en México*. México: UNAM, Universidad de Guanajuato, pp. 159-169. Recuperado de <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html>
- Lombroso, Cesare (1893). *La mujer delincuente, la prostituta y la mujer normal*. Roma: Editori L. Roux.

- Mahmood, Saba (2019). Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*. No. 1, pp. 1-31. Recuperado de <https://doi.org/10.1387/pceic.20282>
- Neri, Nicolás Jorge (2018). *La argumentación jurídica en las sentencias judiciales. La determinación judicial de los daños a la persona*. Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, Argentina. [Tesis doctoral].
- Núñez Becerra, Fernanda (2002). *La prostitución y su represión en la Ciudad de México (siglo XIX). Prácticas y representaciones*. Barcelona: Gedisa.
- Núñez Cetina, S. (2016). Los estragos del amor. Crímenes pasionales en la prensa sensacionalista de la ciudad de México durante la posrevolución. *Trashumante*. No. 7. pp. 28-51. Recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/4556/455645336003/>
- (2017). De la sanción social a la sanción legal: mujeres criminales y peligrosas en el México moderno. En P. Hoyos González (et. al.), *La penalidad femenina*. México: UAEM, pp. 41-66.
- Pavarini, Massimo (1981). Los orígenes y los primeros desarrollos teóricos. En *Control y dominación. Teorías criminológicas burguesas y proyecto hegemónico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Quintanilla, Pablo (2015). ¿Qué es la agencia? En F. Tubino, C. Romero, E. González. *Inclusiones y desarrollo humano: relaciones, agencia, poder*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Perrot, Michelle (2008). Escribir la historia de las mujeres. *Mi historia de las mujeres*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rivera Reynaldos, L. G. (2004). *Mujeres marginales: prostitución y criminalidad en el México urbano del Porfiriato*. [Tesis de doctorado en Historia].
- Rodríguez Manzanera, Luis (1981). *Criminología*. México: Porrúa.
- Santillán Esqueda, Martha (2017). *Delincuencia femenina: Ciudad de México, 1940-1954*. México: Instituto Nacional de Ciencias Penales, Instituto Mora.
- Schoijet, Mauricio (2009). Algunos antecedentes de la antropología criminal de Cesare Lombroso. *Alegatos*. No. 72, pp. 111-125. Recuperado de <http://alegatos.azc.uam.mx/index.php/ra/article/view/386/374>

- Scott, Joan W. (1992). El problema de la invisibilidad. En C. Ramos Escandón (comp.). *Género e historia*. México: Instituto Mora-Universidad Autónoma Metropolitana.
- (1996). Historia de las mujeres. En Peter Burke. *Formas de hacer historia*. España: Alianza Editorial.
- (2000). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (comp.). *El género: la construcción social de la diferencia sexual*. México: PUEG/Porrúa.
- Smart, Carol. (1976). *Women, crime and criminology*. London: Routledge and Kegan Pual. Ltd.
- (2019). Teoría criminológica: su ideología y sus implicaciones para las mujeres. *Suplemento especial de la Revista Cuestiones Criminales*. No 2, pp. 44-60. Recuperado de <https://www.lesyc.com/sumarioci2>
- Speckman Guerra, E. (1997). Las flores del mal. Mujeres criminales en el porfiriato. *Historia Mexicana*. Vol. 47, No. 1, pp. 183-229. Recuperado de <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2430>
- (2016). ‘La bella criminal que mató por amor’. Justicia, honor femenino y adulterio. (Ciudad de México, década de 1930). *História: Questões & Debates*. Vol. 64, No. 1, pp. 119-148. Recuperado de <https://doi.org/10.5380/his.v64i1.47671>
- (2019). “El derecho a vivir como una mujer amante y amada”. *Nydia Camargo, su crimen y su juicio: (México, década de 1920)*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- Urías Horcasitas, Beatriz (2005). Fisiología y moral en los estudios sobre las razas mexicanas: continuidades y rupturas (siglos XIX y XX). *Revista de Indias*. Vol. LXV, No. 234, pp. 355-374. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/47348202_Fisiologia_y_moral_en_los_estudios_sobre_las_razas_mexicanas_continuidades_y_rupturas_siglos_XIX_y_XX
- Valcárcel, Amelia (2001). *La memoria colectiva y los retos del feminismo*. Serie *Mujer y Desarrollo*. Santiago de Chile: Naciones Unidas, CEPAL. Recuperado de https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/5877/S01030209_es.pdf

- (2004). *¿Qué es y qué retos plantea el feminismo?* Barcelona: Diputación de Barcelona. Recuperado de <https://ameliavalcarcel.com/wp-content/uploads/2015/07/que-es-y-que-plantea-el-feminismo.pdf>
- Vidales Quintero, Mayra Lizzete (2003). La violencia femenina en el delito como expresión (1877-1910). En J. A. Trujillo Bretón y J. Quintanar (comps.). *Pobres, marginados y peligrosos*. México: Universidad de Guadalajara, Universidad Nacional de Comahue.

Fuentes primarias

- AHJ, Archivo Histórico de Jalisco.
- FPJ, Fondo Poder Judicial, Juzgado 1ero. Mayor criminal de la ciudad de Guadalajara, 1919-1933.
- Caja 2087, exp. H-6-83. F. 1f. Angelina Plascencia por el delito de homicidio. 04 de junio de 1928.
- Caja 2096, exp. H-14-68. Teresa Gómez y socias por el delito de destrucción en propiedad ajena. 28 de noviembre de 1929.
- Caja 2115, exp. H-23-87. María Ocegüera y socias por el delito de destrucción en propiedad ajena. 12 de noviembre de 1931.
- RTP, Reglamento para la tolerancia de la prostitución, 1929. (1992). *En Legislación general aplicable en el municipio de Guadalajara. Vol. 1. Documentos históricos*. Guadalajara: H. Ayuntamiento de Guadalajara.
- CP, *Código Penal del Estado de Jalisco*. (1923). Guadalajara, Jalisco: Talleres Tipográficos de Gallardo y Álvarez del Castillo.

Trotskyismo mexicano: organizaciones, ideas y prácticas (1929-1955)

Joel Alberto Interián Gómez

En el presente texto se explorará el sentido de ser trotskista en el México pos-revolucionario (1929 a 1955) a partir de tres elementos: ideas, organización y prácticas. El texto está dividido en cuatro apartados: el primero es una exploración en torno a qué significa ser trotskista; el segundo es una corta historia del trotskismo mexicano, que se centra en tres momentos: el surgimiento de esta corriente en el país, la crisis y reconstrucción de la sección mexicana de la IV Internacional, y la desaparición de la primera tanda de grupos trotskistas en México; el tercero explora las ideas defendidas por los trotskistas mexicanos en las áreas nacional e internacional; y el cuarto versa sobre las prácticas políticas desplegadas por los trotskistas en nuestro país.

Qué es el trotskismo

¿Cómo estudiar aquello que se ha dado a conocer como trotskismo? ¿Qué es el trotskismo? La historiografía académica sobre el tema a nivel internacional puede ser dividida en dos grandes grupos: aquel que investiga la historia completa de un grupo, y aquel que se enfoca en un aspecto o suceso dentro de la historia de un grupo. El primero se puede subdividir en dos: a) los que dan explicaciones monofactoriales para la suerte de una organización (Martin Upham, 1980; Steven Sandor, 2016; Alexander Reznik, 2019; Richard Day, 2017; Joseph Miller, 2016; Irving Howe, 1982), b) los que las dan multifactoriales (Osvaldo

Coggiola, 2006; Nicolas Boorman, 2017; Gary Tennant, 2015; Bryan Palmer, 2014; John Kelly, 2018). El segundo grupo se puede dividir temáticamente en las siguientes categorías: historia política (Velia Luparello, 2016; Jan Stutje, 2004; Charles Straight, 2015), imaginarios y mentalidades (Igal Halfin, 2001), violencia política (Kostas Paloukis, 2018), género (Catalina Trebisacce, 2015) y prosopografía (Pablo Pozzi, 2009).

Como se puede ver, las perspectivas de estudio de los grupos que se consideran trotskistas son variadas. En las páginas que siguen propongo definir desde la academia lo que es el trotskismo, y aplicar dicha definición para el estudio de esta corriente en nuestro país, algo que no ha sido intentando. ¿Qué significa ser trotskista? Esta pregunta no ha sido respondida por la historiografía. En general, el trotskismo no ha sido objeto de gran interés de los historiadores; los estudios que se han realizado sobre el trotskismo no definen lo que es ser trotskista; nombran como tales a todo aquel que se defina como uno. La falta de una definición puede deberse a la enorme dificultad que implica. En la actualidad existe una serie de organizaciones que se reclaman de esta corriente política, y cada una de ellas tiene posturas políticas no solo divergentes, sino en ocasiones totalmente opuestas. ¿Cómo definir un concepto cuando a este se le asignan significados no solo diferentes sino contradictorios? De acuerdo con la propuesta de Reinhart Koselleck (1993), una palabra se convierte en concepto justo cuando acumula significados diferentes, esto es, cuando grupos diferentes vierten en él un conjunto de experiencias diferentes (p. 117).

Por lo anterior es casi imposible definir un concepto de forma tal que abarque los diferentes significados que este tiene para grupos distintos. Ante tal situación es necesario preguntarse: ¿vale la pena definir un concepto? ¿Es útil definir qué es trotskismo? En lo que sigue propongo una definición de lo que es el trotskismo para la etapa que va de 1929 hasta 1955. Durante estos años el trotskismo se puede considerar en términos generales como una corriente política unitaria; es después de la década de los cincuenta cuando inicia un proceso en el cual surgen las diferentes y muy variadas corrientes que se reclaman trotskistas y defienden programas políticos que llegan a ser contradictorios entre sí. Es en razón de lo anterior que considero no solo factible sino incluso necesario hacer dicha definición. Ahora, es necesario aclarar otro punto: la definición que

propongo no busca ser prescriptiva, sino antes bien descriptiva: se basa en lo que hizo ser al trotskismo en esta época, y no en lo que yo, un militante de una organización que se considera trotskista, piensa que debe ser.

Propongo definir al trotskismo tomando en consideración tres elementos: ideas, prácticas y organización. Estos tres elementos fueron aquellos que definieron lo que era ser trotskista entre 1929, año de la creación de la Oposición de Izquierda Internacional, hasta la década de 1950, año en que esta corriente política se dividió en dos corrientes políticas antagónicas, ambas reclamando el manto legítimo de la IV Internacional, organización que a nivel mundial corporizaba esta corriente. Aquellos que militaban en las organizaciones que se reclamaban adherentes a las ideas de Trotski y sus seguidores (Oposición de Izquierda Internacional y la IV Internacional) eran llamados trotskistas. Quienes militaban en estas organizaciones mantuvieron su afiliación basándose en las conclusiones a que llegaban en los debates internos en torno a las ideas que dieron forma a esta corriente política. Y, finalmente, militar en una organización trotskista implicaba llevar a cabo acciones que divulgaran entre el proletariado y el resto de la población explotada las ideas de dichas organizaciones.

El trotskismo, como corriente política distinta dentro del marxismo, tuvo una larga formación. León Trotski planteó una serie de postulados distintos de otros pensadores a partir de 1905, cuando, junto a Alexander Parvus, creó la teoría de la revolución permanente, la cual plantea que en Rusia si bien la revolución debía ser burguesa dado el nivel de su desarrollo económico, la vinculación de la burguesía con el imperialismo y con las clases feudales se veía incapacitada para llevar a cabo dicha revolución, por lo que debía ser el proletariado el líder de ese proceso; sin embargo, por la resistencia de la burguesía, la clase feudal, el imperialismo y por la madurez internacional del capitalismo, el proletariado se vería obligado a llevar el proceso revolucionario más allá de lo que las condiciones económicas internas lo permitían, lo que plantearía la necesidad de iniciar la construcción del socialismo mediante la instalación de la dictadura del proletariado. Esto llevaría a la necesidad, dado el bajo nivel de desarrollo económico interno, de extender la revolución a nivel internacional, o por lo menos a los centros imperialistas más fuertes (León Trotski, 1983, pp. 41-60).

Posteriormente, debido a la destrucción producida por cerca de siete años de guerra continua y por el fortalecimiento del aparato burocrático por esta situación, inició un proceso de burocratización de la URSS, ante el cual Trotski comenzó una teorización que desembocó en su teoría del Estado obrero deformado. Esta plantea en términos generales que esta burocracia había quitado el poder al proletariado, por lo que aquella sociedad ya no estaba en tránsito hacia el socialismo, sino que estaba en un estado intermedio, en peligro de retroceder al capitalismo pero con la posibilidad de impulsarse hacia el socialismo, por lo cual era necesario deshacerse de la burocracia mediante una revolución política, lo que restauraría la democracia proletaria, y fortalecería este proceso con la revolución internacional que robusteciera al proletariado soviético en su posición (León Trotski, 2001).

El tercer elemento distintivo era el programa de transición, que era una condensación de las experiencias revolucionarias adquiridas por los comunistas, expresadas en los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista (IC), y que en pocas palabras consistía en tomar las demandas cotidianas de la clase para plantear mediante ellas el programa máximo, es decir, la necesidad de la toma del poder por el proletariado (Daniel Gaido, 2018). Estos tres elementos se construyen en su forma última entre 1905 y 1938. Durante esta etapa las diferentes teorías y programas fueron adoptando diferentes formas, debido a los cambios en la situación política internacional y a las luchas internas del trotskismo en formación. Estas ideas definieron al trotskismo como una corriente diferenciada al interior del marxismo.

Otro punto importante para entender tal definición es que estas ideas se construyeron en contraposición a otras; en el caso específico de la corriente que estamos estudiando, esas otras ideas que fueron defendidas por Iósif Stalin y sus aliados: la teoría de la revolución por etapas, que planteaba que para llegar al socialismo se tenía que pasar forzosamente por un desarrollo del capitalismo en cada país, y solo entonces se podía luchar por la revolución proletaria, lo cual obligaba a que la lucha en las colonias y semicolonias debía ser por instaurar la democracia burguesa; la idea de que el socialismo había sido alcanzado ya en la URSS; y, finalmente, la separación entre el programa mínimo y el máximo, es

decir, que la lucha por el socialismo era distinta de la lucha por lograr mejoras en la vida cotidiana de las masas (León Trotski, 1983; León Trotski, 2001).

Mantengo que uno de los elementos definitorios del trotskismo son las ideas que defendieron las organizaciones internacionales que se definieron como seguidoras de León Trotski; pero ¿cuál es la mejor forma de estudiar las ideas? Como bien mantiene Elías Palti, las ideas para ser entendidas deben ser estudiadas no en sí mismas, sino en el contexto en el que son enunciadas, es decir, en función de aquello que se quiso decir, hacer un análisis pragmático (Elías Palti, 2005). Sin embargo, dado el espacio reducido a que se debe acotar un artículo, hacer ese tipo de análisis en el presente texto se dificulta, por ello recurriré a la postura de Lovejoy, para quien las ideas son portadoras de significados únicos que siempre son enunciados, no importa el contexto en el que se haga, por lo que enunciarlas basta, sin tener que recurrir a contextos de enunciación (citado por Elías Palti, 2007).

Breve historia organizativa de los trotskistas mexicanos (1929-1955)

1929 a 1938, surgimiento y primera década

El trotskismo surgió en nuestro país en 1929. El primer núcleo apareció en el seno del Partido Comunista de México (PCM) de mano de Russell Blackwell, quien estando en México entró en contacto con la Communist League of America (CLA), primera sección en este continente de la Oposición de Izquierda Internacional (OII). Los primeros conversos de Blackwell fueron Manuel Rodríguez y los hermanos Ibarra, Félix y Ángel (Robert Alexander, 1973, pp. 179-180; Olivia Gall, 2012, p. 39); junto a ellos estaba Abraham Golod, representante de la IC en la JC, quien igualmente fue ganado al trotskismo por la CLA (Olivia Gall, 2012, p. 47). Al ser expulsados del PCM por hacer públicas sus críticas, se creó oficialmente la Oposición Comunista de Izquierda (OCI). Al mismo tiempo, Rivera se adhirió a la OII (*The Militant*, febrero 22 de 1930, p. 4) y Golod y Blackwell fueron expulsados del país.

Mientras tanto, en la Escuela Normal de Maestros dos estudiantes entraron en contacto con el trotskismo mediante la revista de la CLA en español y la revista

Comunismo, del grupo trotskista español (*La Nueva Internacional*, junio de 1934, pp. 25-26), y tras una lucha estudiantil en el seno de la escuela formaron el segundo núcleo trotskista de México, el cual publicó una revista que difundieron por las zonas fabriles del Distrito Federal; esto atrajo la atención del PCM, al cual se les ofreció ingresar, lo que aceptaron tras hablar con Golod. Pero este trabajo interno duró poco, ya que entraron en conflicto con la dirigencia (Olivia Gall, 2012, pp. 54-55). Tras presentar sus posturas críticas fueron expulsados del PCM, y los dos grupos fueron puestos en contacto por Golod; ambos se fusionaron y cambiaron su nombre de OCI a Liga Comunista Internacionalista (LCI) (Olivia Gall, 2012, pp. 54-57).

Esta primera organización tuvo grandes deficiencias, las cuales se pueden ver en las críticas de Golod contra un manifiesto que pusieron en circulación:

el Manifiesto es muy pobre y refleja el estado intelectual de los componentes del grupo. Pues este documento carece de lo más esencial que debía contener un documento político de esta naturaleza [...] era absolutamente introducir [...] un resumen general de los puntos más importantes de divergencia de la Oposición con la dirección staliniana, y al mismo tiempo precisaba hacer un resumen general de la línea política de nuestro partido [dado el desconocimiento que de esto hay en el PCM]. Y a base de un resumen general tanto de la situación nacional como internacional, sacar las conclusiones necesarias y hacer una serie de proposiciones concretas a ser tratadas en la conferencia nacional del Partido [...] El miembro del Partido mexicano después de leer este manifiesto, no sabrá qué es lo que quiere la Oposición. Al miembro del Partido mexicano se le precisa hablar en un lenguaje claro, darles ejemplos históricos y hacerle proposiciones concretas (IISHA, FLDT/ILOA, inv. nr. 1241, arch. 01483, foja 2).

Junto a lo anterior, la represión, las dificultades internas y los problemas económicos impidieron que los trotskistas tuvieran un órgano de difusión propio estable; en los 10 años que van de 1929 a 1939 tuvieron las siguientes publicaciones: *Claridad* (1930-1932), *La Nueva Internacional* (1934-1935), *Octubre* (1935), *IV Internacional* (1936-1938) y *El Bolchevique* (1939-1940) (Josué Bustamante, 2020, pp. 90-101; 104-112; 113-114). A la debilidad política

y organizativa se sumó el que sus dirigentes llevaban a cabo una actividad personalista, es decir, sus diferencias internas se basaban en problemas personales y no en divergencias políticas.

1938-1940, crisis y reorganización

Esta organización estuvo cruzada por constantes conflictos internos entre sus figuras más sobresalientes —Diego Rivera, Octavio Fernández y Luciano Galicia—, los cuales tuvieron su raíz en cuestiones personales, si bien también tuvieron una coloración política, pero esta fue de una importancia menor. Estos conflictos alcanzaron su máxima expresión poco tiempo después de la llegada de Trotski a México. La LCI tuvo que enfocarse en organizar las guardias de Trotski (Jan Heijenoort, 1979, p. 116), e, igualmente, sus frágiles finanzas se vieron duramente golpeadas por la publicación de *Clave*, revista proyectada por Trotski para ser el órgano teórico de la OII para el mundo hispanoparlante (ACC, foja 28).

Sin embargo, el mayor problema fue que la presencia del organizador del Ejército Rojo aumentó las rencillas internas. La crisis inició cuando, bajo la dirección de Galicia, la LCI, en el contexto de una inflación continua, editó y pegó en las calles de la ciudad un manifiesto donde llamaba a combatirla mediante lo que denominaba acción directa y sabotaje (Olivia Gall, 2012, p. 204). Esta postura generó una áspera crítica tanto de Trotski como de la dirección internacional de la OII, a la cual respondió Galicia diciendo que estaba motivada por el deseo de mantener el asilo de Trotski, e impulsó y logró la aprobación, a finales de 1937, de la disolución de la LCI, solo para reconstruirla algunos meses después, a inicios de 1938. En la dirección de esta sección reorganizada se incluyó a Rivera, aunque lo expulsaron días después bajo el argumento de que se oponía a la línea revolucionaria para evitar poner en peligro el asilo de Trotski; en este contexto una delegación de norteamericanos llegó al país para mediar en el conflicto, pero la LCI se disolvió al ser contactada, solo para reconstruirse al salir del país la delegación (Olivia Gall, 2012, pp. 205-210).

En respuesta a todo esto, Trotski propuso que se desconociera a la LCI como sección de la OII y se ordenara su reorganización sobre bases más sólidas, lo que fue aceptado, y se envió a Charles Curtiss para realizar esta tarea (León Trotski,

2013, p. 86). Al llegar a México, Curtiss encontró a los trotskistas divididos en tres grupos, uno liderado por Rivera, otro por Galicia y el último por Fernández. Las divergencias eran principalmente por cuestiones personales, sin embargo, también había divergencias políticas: en torno al trabajo sindical habían formado un sindicato, y el debate se había centrado en torno a si debía seguir este independiente o si debía ingresar a un sindicato más grande para luchar en su interior por posiciones antiburocráticas y a favor de una perspectiva clasista; igualmente, había quienes aceptaban las críticas de la OII y Trotski contra su postura ante la inflación (ACC, fojas 212-213); y, finalmente, el grupo de Fernández criticaba al de Galicia sus posturas sobre el Frente Popular, la guerra sino-japonesa, la expropiación petrolera y la administración obrera, las cuales consideraban como ultraizquierdistas (ACC, foja 210).

Para el 2 de septiembre Curtiss ya podía reportar algunos avances: el sindicato había ingresado en otro más grande y había logrado que los tres grupos trabajaran en conjunto para publicar y pegar dos pósters, con la perspectiva de publicar otros dos; pero más importante que esto fue disminuir la animosidad entre los grupos (ACC, foja 361). Estos adelantos fueron puestos en peligro por la resolución que sobre el caso mexicano aprobó el congreso fundacional de la IV Internacional, donde se declaraba a la sección mexicana disuelta y se negaba toda responsabilidad internacional por sus políticas pasadas, se comisionaba a Curtiss para continuar su reconstrucción, se declaraban culpables de los errores a Galicia y Fernández, a quienes se les negaba el derecho a pertenecer a la dirigencia de la sección por un año, y tener que ser militantes de base, y, finalmente, se decidió que Rivera no militara en la sección mexicana, sino bajo las órdenes de la dirigencia internacional (Socialist Appeal, octubre 22 de 1938, p. 12).

Como resultado de la resolución, Rivera abandonó las filas de la IV Internacional y formó una nueva organización, el Partido Revolucionario Obrero y Campesino, mediante el cual apoyó la candidatura presidencial de Juan Andreu Almazán (ACC, foja 78). El resto de los militantes se dividieron en dos grupos, uno a favor de aceptarla y otro opuesto a ella. Quienes se oponían lo hacían por considerar que en ella se les veía como títeres controlados por Fernández y Galicia, y acusaban a la Internacional de racismo al considerarlos indios incapaces y ver a los europeos como superiores, de estar controlada por burócratas, en

lo que no se diferenciaba de la IC, y acusaban a Curtiss de haber favorecido a Rivera en su intento por evitar su salida de la IV. Las críticas fueron expuestas y combatidas en una reunión, donde se logró que los militantes aceptaran la resolución, y se delegó en Curtiss la representación de la LCI (ACC, fojas 379-382).

Pero esto no significó el fin de los problemas. Poco tiempo después de esta reunión, Galicia y un grupo de sus seguidores empezaron a hacer circular documentos que repetían sus acusaciones contra la IV; el principal problema fue que los hicieron circular entre organizaciones que se habían desligado del trotskismo en etapas previas, y esto les dio herramientas para poder atacarla. Esto fue duramente criticado por Cannon, quien recomendó la expulsión de Galicia (ACC, foja 396); sin embargo, el Buró Americano Oriental decidió solo suspenderlo por seis meses; carecería de voz y voto pero estaría obligado a realizar cualquier actividad que se le asignase, con el fin de que demostrase su derecho a ser readmitido (ACC, foja 445).

Finalmente, a principios de 1939 Curtiss inició los trabajos para por fin reorganizar a la LCI, e hizo reuniones con los grupos de Fernández y Galicia. Sin embargo, entre los miembros de este último una fracción se formó, la cual se negó a aceptar los errores pasados y se separó para formar una LCI alterna, que pidió ser reconocida como la sección mexicana de la IV, petición que se le negó (ACC, foja 27). El resto de militantes aceptaron las condiciones para reconstruir la LCI (ACC, fojas 25-27), y pidieron ser reconocidos como la sección mexicana de la IV, solicitud que se les concedió el 1 de marzo de 1939 (ACC, foja 63). A la cabeza de esta LCI quedó Curtiss, esto hasta la llegada a México de Grandizo Munis, dirigente de la sección española, quien durante la década de 1930 también fue dirigente de la sección mexicana por un corto tiempo y contaba con las dos nacionalidades. El grupo disidente terminó por disolverse y muchos de sus militantes regresaron a las filas de la sección oficial (ACC, foja 27).

1940-1955, los años dorados y el declive

Tras la reorganización dirigida por Curtiss, el trotskismo vivió los que considero sus mejores años, hecho que se ve ejemplificado con la celebración de su primera conferencia nacional, lo que implicaba que habían logrado crear secciones en algunos estados de la república. Otro dato que nos indica este fortalecimiento

es la longevidad de su periódico de la época, *Lucha Obrera*, el cual salió continuamente desde 1940 hasta 1950. La llegada de Munis fortaleció a la LCI, que cambió su nombre a Partido Obrero Internacionalista (POI), aunque no se sabe por qué ni en qué fecha.

Sin embargo, las debilidades y dificultades continuaron en esta etapa. En los días posteriores al restablecimiento de la sección mexicana, Curtiss comentaba preocupado en un reporte sobre el alto porcentaje de intelectuales en el grupo, lo cual, en su opinión, causaba que algunos de los líderes continuaran generando problemas en la organización debido a sus diferencias personales (ACC, foja 138). Este temor de Curtiss probó ser correcto, ya que en 1945 el POI sufrió una escisión que dio lugar al nacimiento de una organización rival: el Grupo Socialista Obrero (GSO). Quienes dieron lugar a este nuevo grupo tuvieron razones de dos tipos para separarse del POI: organizativas y políticas. Las razones organizativas, léase personales, fueron las principales para el rompimiento, y estas giraban en torno a la irresponsabilidad de sus contrarios: de acuerdo con los futuros GSO, quienes se quedaron en el POI descuidaban el trabajo en los sindicatos; no solo no ayudaban, sino que estorbaban el trabajo diario de la organización e impedían la formación de un centro director para el partido; finalmente, Munis, en estos momentos ya fuera de la dirección de la sección mexicana y centrado en el trabajo de la sección española en México, buscó mediar en el conflicto, pero los GSO acusaban a Munis de haber querido liquidar al POI durante su dirección, mientras que sus contrarios lo defendieron: esto fue lo que llevó a la ruptura (*Tribuna Socialista*, enero 19 de 1946, p. 3).

Las razones políticas tuvieron que ver con el trabajo sindical: los GSO consideraban que este debía centrarse en apoyar todo aquello que afectara a la CTM, incluso si venía de otras centrales como la CROM; quienes se quedaron en el POI, en cambio, consideraban que el mal no era la CTM como tal, sino las condiciones económicas y políticas que permitían que existieran sindicatos donde lo que se defendía no eran los intereses de los obreros, sino los de los burocratas, patronos y políticos, esto mediante la continua traición de los intereses del proletariado y de su represión y contención. Posteriormente se desarrolló otra diferencia importante: mientras que el POI mantuvo su postura de defensa incondicional de la URSS, el GSO la abandonó, y cambió su caracterización

de Estado obrero deformado a la de Estado capitalista; por ello la burocracia estalinista no era una casta sino una nueva clase social. El GSO terminó por disolverse luego de que la dirigencia internacional le pusiera como condición para ser considerados como miembros de la IV reunirse con el POI, lo cual rechazaron (ACC, foja 210).

Así, se puede ver que si bien existían diferencias políticas, estas en sí mismas no justificaban una ruptura, dado que en última instancia los dos buscaban destruir las prácticas corruptas de la CTM. Sin embargo, las diferencias personales, disfrazadas aquí como organizativas, fueron el verdadero impulso de la separación. Digo que las diferencias estaban disfrazadas como organizativas ya que las acusaciones que hacen contra quienes se quedaron el membrete del POI no parecen verídicas; de serlo, el periódico *Lucha Obrera* no hubiera mantenido su aparición como lo hizo, y si todo el trabajo recaía en los hombros de los GSO, entonces al salirse estos el POI se hubiera venido abajo, cosa que tampoco ocurrió; así, parecen ser excusas para una separación sustentada en problemas personales.

El POI continuó su existencia hasta 1950, aunque cambió su nombre a Liga Obrera Revolucionaria (LOR) entre octubre de 1948 y julio de 1949 (Josué Bustamante, 2020, p. 256). ¿Por qué se dio el cambio en el nombre? Desgraciadamente no se cuenta con información para responder esta pregunta. ¿En qué momento dejó de existir la LOR? Igualmente, tampoco se tiene información. Lo que se sabe es que el último número de la cuarta época de *Lucha Obrera* del que se tiene noticia es el del 1 de mayo de 1950; desde entonces hasta el 10 de diciembre de 1954, fecha de publicación del segundo número de la nueva época, no se tiene noticias de la existencia de una sección mexicana. Esta nueva época surgió como órgano de la Liga Obrera Marxista, que no se definía como sección mexicana de la IV Internacional. En 1953 apareció la revista *¿Qué Hacer?*, la cual no se autonombró como órgano de una sección mexicana; sin embargo, sí tuvo ligas innegables con la IV porque publicó continuamente textos de los líderes de las secciones boliviana y estadounidense, lo cual dice que los trotskistas mexicanos tomaron el bando del lado antipablista de escisión de la IV Internacional. La revista publicó en total 11 números, el último en marzo de 1955. Así, la publicación del número dos de la nueva época de *Lucha Obrera*

coincidió con la revista *¿Qué Hacer?* ¿Tuvieron conexión ambas publicaciones? No hay información para contestar esta pregunta.

Es posible plantear algunas hipótesis: la LOR dejó de existir aproximadamente en 1950, y quedaron desarticulados los elementos trotskistas; posiblemente esto se debió a la falta de éxitos en la inserción en el movimiento obrero después de tantos esfuerzos, lo que causó una desmoralización que llevó a una lenta desintegración de la organización trotskista. A favor de esta idea, en un artículo del número dos de la nueva época de *Lucha Obrera* sobre Artes Gráficas dicen: “La oposición que tanto tiempo estuvo ausente de la Unión, y que si existió fue en forma totalmente desorganizada, no ha podido más que atraerse a aquellos elementos más conscientes entre los trabajadores [...] sus cuadros apenas empiezan a formarse” (*Lucha Obrera*, diciembre de 1954, p. 1). Esto deja claro que los trotskistas se desorganizaron, por lo que la salida de una nueva etapa (que no una quinta, continuación de la anterior) de *Lucha Obrera* muestra que apenas estaban reorganizándose.

¿Qué Hacer?, por su parte, surgió como un intento de iniciar esta reorganización. Planteaban en la editorial de su primer número:

Esta publicación aspira [...] a divulgar los principios revolucionarios internacionales, en la medida en que nos permiten comprender claramente los problemas que afronta nuestra Revolución, [...] Las masas productoras habrán de enfrentarse [...] con todas las fuerzas conservadoras y reaccionarias que sustentan el régimen capitalista en México y en el resto del mundo [...] [no] sería admisible [en ese contexto] una actitud de pasiva espera por nuestra parte [...] [una actitud así] llevaría [...] a nuestro país hacia graves problemas de improvisación a la hora [...] de extinción del actual orden de cosas [...] Es indispensable [...] ir preparando entre nosotros el terreno mental para los próximos cambios, no menos que a la vanguardia encargada de adoctrinar y dirigir a las clases oprimidas (*¿Qué Hacer?*, noviembre de 1953, p. 4).

En lo que antecede se puede ver claramente que lo que inspiraba al grupo de *¿Qué Hacer?* era reconstruir la organización trotskista en México y preparar ideológicamente a sus cuadros; era por tanto una revista teórica de formación,

mas no de agitación. Fue a partir del trabajo de *¿Qué Hacer?* que los trotskistas se reorganizaron y reiniciaron la publicación de Lucha Obrera, la publicación más longeva y exitosa del trotskismo mexicano.

¿Qué impidió a este grupo lograr cohesionar una nueva organización trotskista? A esta pregunta tristemente no se puede dar respuesta por falta de información, sin embargo, hay algunos elementos que nos pueden guiar para intentar alguna hipótesis. En el número uno de su revista afirmaban que “esta nueva publicación política [...] nace en condiciones económicas muy precarias” (*¿Qué Hacer?*, noviembre de 1953, p. 1). En su tercer número afirmaron que se vieron obligados a considerar al “presente número [...] como el correspondiente a los meses de enero y febrero. Haremos todo lo posible por superar las muchas deficiencias que se interponen como obstáculos en el camino de nuestra aparición regular” (*¿Qué Hacer?*, febrero de 1954, p. 42). Mientras que en el número nueve comentaron que “durante tres meses estuvimos impedidos de publicar nuestra revista. Nuestra incapacidad económica y otras deficiencias de lamentarse nos impidieron mantener la continuidad” (*¿Qué Hacer?*, octubre de 1954, p. 130). Mantener la continuidad de la publicación fue una dificultad constante, lo cual nos dice que posiblemente el grupo tenía pocos miembros y carecía de un público que hiciera posible su continua circulación.

A pesar de que contaba con gente como Rafael Galván, un líder bien conocido y con una base consolidada entre los electricistas, parece que estos líderes no habían construido una base fuertemente ideologizada, razón por la cual reconstruir una sección mexicana de la IV resultaba una tarea difícil. Así, en 1955 parece que toda expresión organizada del trotskismo mexicano había desaparecido.

En lo que antecede se puede ver claramente que las organizaciones mexicanas trotskistas tuvieron una liga continua con la IV Internacional, órgano internacional del movimiento trotskista, ya fuera mediante el Secretariado Internacional o mediante sus conexiones con otras secciones (boliviana y estadounidense); algunas de estas organizaciones fueron reconocidas por los órganos internacionales como secciones suyas, mientras que a otras se les negó dicho reconocimiento. En todo caso, lo que queda claro es que estas ligas internacionales tuvieron gran importancia para las organizaciones nacionales ya que les daba legitimidad

dentro del movimiento trotskista internacional; este reconocimiento era el que daba o quitaba validez a las posturas que las organizaciones que se disputaban el título de trotskistas tomaban en torno a problemas nacionales e internacionales. El ser trotskista estaba mediado por las ligas que se tenían con los órganos internacionales de este movimiento.

Igualmente, quien se consideraba trotskista debía militar al interior de las organizaciones nacionales que contaban con el reconocimiento internacional, o que reconocían como propios los debates que en el seno de esta corriente se daban, estuvieran o no de acuerdo con la mayoría internacional. Esto significaba que los individuos que se consideraban trotskistas debían moldear su actividad política de acuerdo con las reglas internas de dichas organizaciones, como se puede ver claramente en el caso de la reorganización de la LCI. En resumen, el componente organizativo de la identidad trotskista queda claro.

Las ideas

En este apartado se verán las ideas que los trotskistas mexicanos defendieron; en específico se centrará en las ideas de dos organizaciones: la Liga Comunista Internacionalista-Partido Obrero Internacionalista (LCI-POI), y el Grupo Socialista Obrero (GSO), un grupo que se separó del POI. La exposición se dividirá en dos grandes temáticas: política nacional y política internacional; las ideas de la LCI-POI se compararán con las del GSO ahí donde haya diferencias entre ambas organizaciones.

Política internacional

En las revistas publicadas por los trotskistas mexicanos a las que tuvimos acceso (*Lucha Obrera*, *Nueva Internacional*, *IV Internacional* y *Tribuna Socialista*) los temas internacionales se pueden dividir en tres momentos: guerra civil española, segunda guerra mundial y posguerra. Para la LCI la derrota del bando republicano en la guerra civil española se debió a la falta de perspectiva revolucionaria entre las organizaciones obreras, las cuales sin excepción se condujeron de acuerdo con la perspectiva del Frente Popular. El POUM, el partido más cercano al trotskismo, fue duramente criticado por la parte mayoritaria del trotskismo internacional, sin embargo, en México la LCI fue muy blanda con esta organi-

zación porque dijo que su política no era del todo acertada pero sin hacer una crítica puntual de sus errores, y dio apoyo a los milicianos que vinieron a nuestro país para recabar fondos entre los sindicatos y organizaciones obreras (*IV Internacional*, septiembre 3 de 1936, p. 1; *IV Internacional*, febrero 6 de 1936, p. 4).¹

En torno a la segunda guerra mundial, el POI planteó que se trataba de una guerra imperialista, por lo que lo necesario era oponerse a ambos lados del conflicto y buscar impulsar la revolución socialista en cada país involucrado. Cuando la URSS se incorporó al bando aliado, el único cambio que se dio a esta postura fue que se debía dar apoyo incondicional a esta nación contra la contrarrevolución capitalista, viniera esta de afuera o de adentro. Es decir, se oponían a la invasión alemana pero también a los Aliados. Sin embargo, el apoyo a la URSS no significaba apoyar a Stalin y su régimen; para los trotskistas, lo necesario era luchar contra la burocracia y reinstaurar la democracia proletaria en el país de los sóviets. Durante la guerra, en *Lucha Obrera* aparecieron artículos que hacían énfasis en todo aquello que presagiara una futura revolución proletaria, un despertar de las masas y de sus luchas por mejores condiciones de existencia. Para los trotskistas, la guerra necesariamente traería consigo nuevas revoluciones a nivel internacional (*Lucha Obrera*, septiembre 20 de 1939, pp. 1-3; *Lucha Obrera*, junio 1 de 1940, p. 1; *Lucha Obrera*, octubre 10 de 1939, p. 1; *Lucha Obrera*, julio 10 de 194, p. 1; *Lucha Obrera*, octubre 10 de 1941, p. 1; *Lucha Obrera*, marzo 12 de 1942, p. 1; V. Peralta, junio 15 de 1943, p. 3; *Lucha Obrera*, septiembre de 1943, p. 2).²

En la posguerra, los trotskistas veían por todas partes signos de la revolución por venir, y apoyaron las luchas coloniales por la liberación del imperialismo. En contrapartida, los trotskistas mexicanos consideraban que una nueva guerra mundial era inevitable; en esta el conflicto principal sería entre el mundo capitalista y la órbita soviética, por lo que los trotskistas debían estar por la defensa incondicional de la URSS (Eusebio Rosas, octubre de 1945, p. 2; Joaquín Vallar-

¹ La reconstrucción aquí presentada no se encuentra articulada en un texto específico: es producto de la lectura de los textos citados.

² La reconstrucción aquí presentada no se encuentra articulada en un artículo específico: es producto de la lectura de los textos citados.

ta, octubre de 1945, p. 3; *Lucha Obrera*, enero de 1946, p. 2; Joaquín Vallarta, febrero 15 de 1946, p. 3; *Lucha Obrera*, agosto de 1945, p. 1; *Lucha Obrera*, junio 15 de 1946, p. 3; *Lucha Obrera*, julio 25 de 1947, p. 3).³

Otro punto de gran importancia en la arena internacional fue el de la naturaleza de clase de la URSS y de los países que cayeron en su órbita tras la segunda guerra mundial; en este punto, como ya se dijo, el POI y el GSO entraron en conflicto. El estallido de la segunda guerra mundial constituyó para la LCI un momento definitorio para su comprensión de la naturaleza de clase de la URSS; previo a este evento no había diferencia entre la sección mexicana y el resto de la IV Internacional. Sin embargo, ante el inicio del conflicto internacional el POI cambió su forma de entenderla. A partir de este evento dejó de considerar a la burocracia soviética como una casta cuyas ventajas nacían de la estructura social del Estado obrero deformado, por lo que estaba obligada a defenderla, pero que al beneficiarse de ella no podía hacerlo de forma revolucionaria, por lo que en el acto de defenderla la debilitaba, y por ello era necesario derribarla; ahora la burocracia era una casta que en cualquier momento podía aprovechar su posición dentro de la sociedad soviética para convertirse en una nueva burguesía, pero este cambio en su perspectiva no implicó un cambio en su apoyo incondicional a la URSS, el cual mantuvo (*IV Internacional*, septiembre de 1936, p. 2; *Lucha Obrera*, enero de 1944, p. 3; J. Alonso, agosto 20 de 1948, p. 2; Juan Martín, agosto 20 de 1948, p. 1; *Lucha Obrera*, septiembre de 1949, p. 2; *Lucha Obrera*, septiembre de 1949, p. 4; *Lucha Obrera*, noviembre de 1944, p. 1; *Lucha Obrera*, abril de 1948, p. 2).⁴

Por su parte, el GSO tuvo una perspectiva algo diferente. Su entendimiento de la burocracia era similar a la del POI; la diferencia recaía en el grado de degeneración de la burocracia: mientras que para el POI el que esta casta se convirtiera en una nueva burguesía era algo que podría hacerse realidad en el futuro, para el GSO era ya un hecho completado. Esta diferencia tuvo también su

³ La reconstrucción aquí presentada no se encuentra articulada en un artículo específico: es producto de la lectura de los textos citados.

⁴ La reconstrucción aquí presentada no se encuentra articulada en un artículo específico: es producto de la lectura de los textos citados.

impacto sobre su definición de la política de la posguerra: para el GSO una nueva guerra también era inevitable, e igualmente esta iba a ser fundamentalmente entre el mundo capitalista y la URSS y los países en su órbita; la diferencia radicaba en que el GSO consideraba que en esta guerra era necesario oponerse a ambos bandos, y debía transformarse la guerra en revolución en ambos bandos (*Tribuna Socialista*, abril 30 de 1946, p. 2; *Tribuna Socialista*, noviembre 17 de 1946, p. 1).⁵

Política nacional

El régimen político-social que surgió a lo largo de la posrevolución, 1920-1940, y en el priato, 1940-1955, fue objeto de análisis y críticas por parte de los trotskistas mexicanos. De acuerdo con los artículos aparecidos en sus publicaciones, la Revolución mexicana buscaba destruir los últimos rastros de feudalismo que la Reforma había dejado; sin embargo, la burguesía nacional era muy débil y dependía directamente del imperialismo, en primer lugar del norteamericano, del cual consideraban era sirviente. De las filas de los revolucionarios había surgido una nueva capa de la burguesía, pero su riqueza no venía de herencia, sino de la corrupción del sistema político o directamente del robo. Así, dos grandes taras impedían el desarrollo sano del sistema capitalista nacional: la debilidad económica y su dependencia y servitud respecto del imperialismo, y su dependencia económica y política de la corrupción gubernamental. Los gobiernos que llevaron las riendas del país desde 1920 hasta 1940 fueron calificados como pequeñoburgueses; para poder llevar a cabo los cambios que buscaban generar, se apoyaban en los movimientos obrero y campesino, sobre los cuales se paraban para golpear, cuando fuera posible, los restos de feudalismo, la burguesía más retrograda y al imperialismo.

Siguiendo la teoría de la revolución permanente, los trotskistas consideraban que estos gobiernos no podrían generar ningún cambio sustancial, dadas las taras arriba mencionadas; por lo tanto, la tarea del proletariado y sus aliados campesinos era apoyar las medidas revolucionarias de los gobiernos pero de forma crítica, y oponiéndose al resto de sus determinaciones, bajo el entendimiento de que una

⁵ La reconstrucción aquí presentada no se encuentra articulada en un artículo específico: es producto de la lectura de los textos citados.

resolución verdadera de las problemáticas de las clases explotadas bajo el capitalismo era imposible; para ello era necesario una revolución que impusiera un nuevo orden socialista. Un punto importante que aclarar es que esta idea se impuso en el grupo después de la reconstrucción liderada por Curtiss, y antes de esto se consideró que cualquier apoyo a los gobiernos posrevolucionarios era una traición a la lucha revolucionaria.

El virus de la corrupción instalado en la sociedad mexicana por los revolucionarios no solo afectó al gobierno, sino también al conjunto de la sociedad, y, más importante aún, a los movimientos obrero y campesino. De acuerdo con los trotskistas mexicanos, primero la CROM y después, con más fuerza, la CTM eran en realidad instituciones creadas para derrotar al movimiento obrero; no eran como tales sindicatos, sino instituciones gubernamentales cuyo fin era atar a los obreros a los gobiernos posrevolucionarios. Los líderes de estos pseudosindicatos eran agentes de la burguesía corruptos, los cuales buscaban usar sus puestos como trampolines con el fin de hacerse de riquezas para poder ascender a las filas de la burguesía a la cual servían. Su papel al interior de la CROM y la CTM era el de aplastar todo movimiento independiente de los obreros, traicionar las luchas de los obreros, e imponer la paz industrial, salvo cuando el gobierno en turno les ordenara lo contrario. Algo similar consideraban ocurría con el movimiento obrero y las ligas campesinas y posteriormente con la Confederación Nacional Campesina (CNC).

Por lo anterior, la meta de la lucha de los trotskistas en los sindicatos y las organizaciones campesinas era restaurar la democracia interna de estas agrupaciones; las condiciones de vida de sus miembros harían por sí mismas que estas se convirtieran en órganos revolucionarios, y su triunfo lo aseguraría la existencia de una dirigencia revolucionaria guiada por la teoría del marxismo.

Un punto fundamental en todo esto era el papel de los miembros del Partido Comunista de México (PCM), quienes, durante el cardenismo y después de él, se habían convertido en los principales apoyos de los gobiernos burgueses posrevolucionarios para aplastar el movimiento obrero revolucionario de los sindicatos. Lombardo Toledano, por su parte, fue visto, después de su adscripción al marxismo, como un estalinista más; él y el PCM actuaban bajo las mismas lógicas y para los mismos amos; había, sin embargo, una pequeña diferencia: Lombardo no solo respondía a los intereses del Kremlin como el PCM, sino que

también lo hacía a los intereses de la burguesía nacional y del imperialismo, lo que le daba un mayor margen de actuación que a su contraparte (J. Alonso, diciembre de 1943, p. 4; *Lucha Obrera*, mayo 1 de 1950, p. 2; *La Nueva Internacional*, junio de 1934, p. 2; *La Nueva Internacional*, abril de 1934, p. 2; *IV Internacional*, septiembre de 1936, p. 1; *IV Internacional*, septiembre de 1936, p. 1; *IV Internacional*, septiembre de 1936, pp. 1-4; *IV Internacional*, septiembre de 1936, p. 4).⁶

El conjunto de las ideas aquí expuestas fueron aquellas en torno a las cuales las organizaciones trotskistas se nuclearon. Como se puede apreciar, las diferencias políticas no eran meras discrepancias de orden académico: se trataba de diferencias importantes en torno a cómo y dónde actuar; las diferencias en torno a los sindicatos llevaban a que unos consideraran necesario actuar al interior de la CTM, mientras que otros pensaban que esto constituiría una traición. Igualmente, estas ideas se inscribieron en el marco teórico labrado al interior del movimiento trotskista internacional; la forma en que entendieron la guerra civil española o la caracterización de la segunda guerra mundial no fueron creadas en un debate interno de la LCI-POI o del GSO, sino que surgieron del seno de la IV Internacional.

Con lo anterior queda claro que ser trotskista está cruzado por el conjunto de ideas que se defienden políticamente. Es mediante la adhesión a estas ideas que se puede clamar pertenencia al movimiento trotskista internacional, e igualmente es mediante ellas que se puede entrar en debate con los órganos internacionales de dicho movimiento. Compartir un marco teórico-conceptual permite tener una visión similar de la realidad, que a su vez permite hacer inteligible para el otro el punto de vista propio, lo que posibilita el intercambio y debate de ideas; esto forja una identidad común, y con ello la pertenencia a una misma corriente política.

⁶ La reconstrucción aquí presentada no se encuentra articulada en un artículo específico: es producto de la lectura de los textos citados.

Prácticas políticas

¿Qué actividades llevaban a cabo los trotskistas mexicanos? Esta es una pregunta difícil de responder por la falta de un archivo interno del grupo, sin embargo, algunos elementos nos permiten dar ciertos datos respecto de esto: sabemos, por ejemplo, que pintaban vivas a la OCI en los barrios obreros, donde también pegaban manifiestos y volantes producidos por ellos (Charles Curtiss, febrero 10 de 1934, p. 3); también publicaban panfletos sobre diversos temas, entre ellos uno sobre la expulsión de Trotski de Francia (*The Militant*, junio 2 de 1934, p. 2). En el movimiento obrero buscaban formar sindicatos y tener presencia en la lucha de clases, y formaban líneas de piquetes durante las huelgas (*The Militant*, septiembre 1 de 1934, p. 1).

Los militantes trotskistas actuaron en un ambiente político difícil: tuvieron que enfrentarse no solo la violencia del Estado posrevolucionario sino también a la del PCM. En torno al primero sabemos del arresto de tres militantes por vender propaganda sobre la expulsión de Trotski de Francia (*The Militant*, mayo 5 de 1934, p. 3). Igualmente, nos enteramos de que militantes del PCM habían intentado dispersar por la fuerza una reunión donde participaban trotskistas, acto que impidieron los obreros asistentes, quienes iban armados; antes de esto, poco después de la expulsión de Fernández y Galicia del PCM, la LCI reportó que ambos militantes habían sido expulsados de Socorro Rojo, una organización bajo el dominio del PCM para ayudar a militantes revolucionarios encarcelados por su actividad política. Durante la reunión de su expulsión los comunistas hablaron por más de cuatro horas, en las que “se cansaron de lanzar insultos y calumnias de las más viles, presentando un trotskismo a su manera y deformándolo hasta hacerlo inconocible”, tras lo cual pretendieron “golpear[los] [...] interrumpiéndolos cuando hablaban y formando porras [...] nuestros compañeros que se mantuvieron serenos en medio de esa asquerosa asamblea [...] [siendo expulsados junto a] otros tres compañeros que se solidarizaron con ellos” (*La Nueva Internacional*, abril de 1934, p. 5). Asimismo, realizaban mítines relámpago en los que se introducían a las plazas de la ciudad cuando estaban abarrotadas. Un militante cumplía la función de dar la alarma cuando los policías se acercaban, para entonces terminar el mitin e integrarse al resto de la gente, que los protegía del arresto, previsión que no siempre funcionaba porque a veces alguno de los

oradores era atrapado (Charles Curtiss, septiembre 1 de 1934, p. 1). Por estas actividades llegaron a terminar en las Islas Marías (*The Militant*, septiembre 1 de 1934, p. 1).

Lo anterior es información que conocemos por la presencia de Charles Curtiss en México durante 1936; otro poco de información podemos conocerla por los documentos que Curtiss redactó durante su estancia en nuestro país para reestructurar a la LCI. Por estos documentos sabemos que entre 1929 y 1940 los trotskistas mexicanos tenían una idea muy difusa sobre lo que era el centralismo democrático, pues para ellos era más importante la segunda parte del binomio que la primera. Como se puede apreciar en el debate que se dio sobre la resolución de la IV Internacional sobre la sección mexicana, que se analizó previamente en este capítulo, la libertad de discusión al interior del grupo era absoluta, la expresión de las ideas propias no tenía ninguna cortapisa (ACC, fojas 379-380). Similar imagen queda con el recuento que sobre su breve paso por la LCI dejó Jan Bazant, quien comenta que en ocasión de las elecciones presidenciales de 1940 él se opuso a la postura de la LCI de llamar a no votar. Para defender su postura redactó un texto que hizo circular entre sus camaradas; como resultado de esto, al interior de la sección mexicana

Estallaron luego violentas discusiones [...] al principio me hallé solo [...] pues yo desafiaba la “autoridad”, esto es a Octavio Fernández, considerado hombre de confianza de Trotsky y al Buró Panamericano [...] Pero al mismo tiempo iba yo conquistando a los compañeros. Los hermanos Fernández se iban quedando en la minoría (Jan Bazant, 2019, p. 56).

En lo que antecede se pueden ver varias cosas: primero, que los militantes estaban en entera libertad de divergir con respecto de la política sancionada por la mayoría, sin que eso pusiera en duda su pertenencia al grupo; segundo, que los debates eran continuos, ya que se prolongaban hasta que una de las dos posiciones en conflicto venciera sobre la otra; tercero, que los debates realmente ayudaban a clarificar las posturas de cada bando, y en ocasiones lograban transformar la minoría en mayoría y viceversa.

Se sabe que en sus publicaciones periódicas los trotskistas mexicanos usaban pseudónimos, una práctica bastante extendida entre la izquierda a nivel internacional; esta práctica estaba destinada a evitar la represión por ás de estos pseudónimos no es tarea fácil, sin embargo, considero que en algunos casos es posible plantear algunas hipótesis verosímiles. Cuatro fueron los pseudónimos que más se repitieron en los artículos firmados aparecidos en *Lucha Obrera*: Jorge Santiago (20), Juan Martín (16), L. Red (11), Eusebio Rosas (8). L. Red desaparece de las páginas de ese periódico para reaparecer en las de *Tribuna Socialista*, donde firmó otros siete artículos; en esta publicación fue la pluma con más artículos bajo su nombre. En otras palabras, L. Red fue una de las figuras más importantes de los dos grupos trotskistas mexicanos aquí analizados. En vista de lo anterior, considero factible que detrás de ese nombre se escondiera Octavio Fernández Vilchis, quien fuera uno de los principales líderes de la LCI-POI y también del GSO.

Jorge Santiago tuvo en total 20 artículos firmados, mientras que Juan Martín, 16. Después de Red son los nombres que más se repiten; esto nos dice que quienes estaban detrás de esos pseudónimos eran de los cuadros mejor preparados de la LCI-POI; por lo anterior considero factible proponer que detrás de estos nombres estaban Félix Ibarra y Luciano Galicia, los principales dirigentes del trotskismo mexicano. Finalmente, Rafael Galván, considero, puede ser el militante detrás del pseudónimo de Clemente Arriaga, ya que solo escribió tres artículos, todos en torno a la lucha de los electricistas, ramo en el cual Galván fue líder; igualmente, cuando dirigía la revista *¿Qué Hacer?* usó el pseudónimo de Martín Arriaga; la similitud de los pseudónimos era innegable.

La redacción de los artículos en los periódicos partidistas normalmente es encargada por el comité de redacción a un militante; este entrega una primera redacción sobre la cual se realizan los cambios que el comité cree adecuados, por lo que su creación se considera colectiva. Pero hay otro tipo de artículos: estos son redactados en su totalidad por un militante, el cual normalmente es considerado como uno de los cuadros de la organización, es decir, como uno de los militantes de mayor educación política, cuyo grado de conciencia lo convierte en alguien de confianza del conjunto de la organización; estos artículos se publican bajo firma. Otra posibilidad para publicar con firma es cuando el texto

es para el debate; el artículo no representa la opinión de la organización en su conjunto, como en los casos anteriores, sino la de quien lo firma. Estos textos normalmente se publican con una nota aclaratoria donde se especifica que el texto no refleja la opinión partidaria.⁷

Visto lo anterior, ¿existían cuadros especializados en ciertos temas dentro del trotskismo mexicano? En su conjunto los artículos firmados son en su mayoría sobre luchas obreras o sindicales: en el caso de Jorge Santiago se centran en la lucha de los petroleros, y en el de Clemente Arriaga, en la de los electricistas; fuera de estos dos casos no se encuentran especializaciones en torno a un sector de la lucha. Juan Martín es de los pocos cuadros que sí parece haberse especializado en ciertos temas; así, de los 16 artículos con su firma, ocho son sobre temas internacionales y cuatro sobre temas económico-políticos (los únicos sobre esas temáticas publicados en *Lucha Obrera*). Caso similar es el de V. Peralta, quien dedicó cinco de los seis artículos con su firma a temas internacionales. Un caso interesante es el de Rebeca Lascuráin, la única mujer en firmar artículos en *Lucha Obrera*. Su identidad es difícil de establecer, sin embargo, considero posible que se trate de Raquel Gómez, administradora de *Unidad Obrera*, el periódico publicado por el sindicato para cuya secretaría general fue electo Rafael Galván. Bajo su firma aparecieron cuatro artículos, tres de los cuales fueron sobre la situación en Palestina y uno sobre la cuestión de la mujer.

Uno de los fundamentos del trotskismo es el internacionalismo, la plena conciencia de que solo a nivel internacional se puede hablar del triunfo del socialismo, y por lo tanto también del posible tránsito al comunismo. Así, es de importancia rastrear las formas en que los trotskistas mexicanos construyeron sus conexiones tanto con las organizaciones que a nivel internacional se reclamaban trotskistas, como con el secretariado de la IV Internacional. En el archivo del Instituto Internacional de Historia Social se resguardan los documentos del secretariado de la IV Internacional; entre ellos existe un sector dedicado a la sección mexicana en el cual se resguardan apenas tres documentos: el primero es una comunicación de Golod (IISH-ARCH01483-Inv. nr. 1241.); en el segundo

⁷ Información recopilada en pláticas con personal de los comités de redacción de las revistas *Espartaco* y *Revolución Permanente*.

la OCI informa sobre la redacción de una carta al PCM por la celebración de una conferencia, la cual remiten para que le hagan las críticas que se consideren necesarias y piden al mismo tiempo que se les informe si son aceptados como la sección mexicana de la OII (IISH-ARCH01483-Inv. nr. 1215); estos dos primeros documentos son de 1932; el tercero es un proyecto de tesis sobre México enviado por el POI en 1938 al secretariado de la IV (IISH-ARCH01483-Inv. nr. 1216). La sección mexicana se contactó con el secretariado internacional en dos momentos: su formación y reorganización por Curtiss; después de estos dos momentos toda comunicación cesó.

Esto no quiere decir que la sección mexicana viviera aislada. En la biblioteca Rafael Galván, resguardada en la Casa Museo León Trotsky, encontramos cuatro números de *Lucha Obrera*, órgano del POR sección boliviana, uno de 1945 y el resto de 1958; seis de *Quatrieme Internationale*, órgano de una de las organizaciones francesas: uno para 1946, dos para 1947, uno de 1953 y dos de 1954; seis de *Frente Obrero*, órgano de la Liga Obrera Revolucionaria, sección uruguaya, tres de 1949 y tres para 1950, y uno de *Contra la Corriente* de 1943, órgano de la misma organización; uno de *Revolución Proletaria*, de la sección cubana; y un ejemplar del periódico de la fracción Johnson-Forrester del SWP de 1947. El conjunto de estos periódicos muestran que la sección mexicana estaba en continua comunicación con otras secciones tanto de América Latina como de Europa. Como ya demostró Josué Bustamante, la sección mexicana continuamente publicó las resoluciones de la IV Internacional, y también continuamente hizo publicidad a las publicaciones de las diferentes secciones de la IV.

El trotskismo mexicano no solo tuvo conexiones con las diferentes secciones nacionales de la IV, también las tuvo con las organizaciones que habían sido expulsadas de la OII y de la IV que se habían constituido en organizaciones alternas o rivales de las secciones nacionales de la IV. Esto queda demostrado por lo dicho por Galicia: “Un camarada [...] continúa enviando [...] propaganda a grupos que no están adscritos a nuestra organización aunque se consideran [...] parte del movimientos para la Cuarta Internacional” (ACC, foja 22). Aquí se puede ver que los militantes de la LCI estaban al tanto de las diversas luchas

internas en la IV y sabían cómo mantener contacto con las organizaciones rivales de esta.

Si bien la información con la que se cuenta no permite afirmar que existía una comunicación fuerte entre la sección mexicana y la internacional, sí permite dar cuenta de que las conexiones entre la sección mexicana y otras sí lo eran. Como ya vimos antes, la sección mexicana de la IV surgió gracias a un militante de la norteamericana, e, igualmente, en sus primeros años fue un militante de la española, Munis, quien ayudó a fortificarla (IISH-ARCH01483-Inv. nr. 1215). En su momento de mayor crisis fue un militante de la sección norteamericana quien ayudó a reestructurarla. Finalmente, en la revista *¿Qué Hacer?* se publicaron varios textos de los líderes de las secciones norteamericana, Cannon, y la boliviana, Guillermo Lora. Otras secciones también publicaban información sobre nuestro país y la LCI (*La Verité*, junio de 1938, pp. 58-62; Diego Rivera, abril de 1939, pp. 286-287).

El principal centro de actuación de los trotskistas fue sin duda el sindical. De acuerdo con la información con que se cuenta, los trotskistas actuaban, para 1939, en varios sindicatos en los cuales eligieron un encargado del trabajo político: maestros, tranviarios y construcción (ACC, foja 2). Como instrumento de intervención, en ellos la LCI producía boletines: 100 de una página para el de construcción, 10 de una página para el de panaderos, 500 de nueve páginas para maestros (ACC, foja 138). Para 1946 las labores del POI en este ramo habían cambiado diametralmente: los sindicatos en los cuales trabajaban eran otros, y algunos de ellos estaban en ramas fundamentales de la producción, como en el caso de los electricistas y los petroleros; igualmente, para esta etapa la CTM se había convertido en la central obrera más fuerte del país, y si bien se estaba debilitando por las deserciones en sus filas, seguía siendo muy fuerte debido a su alianza con el Estado posrevolucionario, mantenida en gran medida gracias a la supresión de todo viso de democracia al interior de los sindicatos, federaciones y confederaciones sindicales. Por lo anterior la lucha al interior de los sindicatos debía ser.

La lucha por la democracia [sindical] [...] que los obreros se movilicen para recuperar la dirección de sus sindicatos, para que [...] sea su voluntad la que decida

[...] lo que se quiere es imponer la autoridad y la disciplina de los obreros sobre la autoridad y la disciplina de la burocracia (*Lucha Obrera*, mayo de 1946, p. 3).

Así, en la arena sindical la acción de los trotskistas mexicanos se enfilaba a derrotar a la burocracia sindical mediante la movilización de las bases en torno a la defensa de la democracia interna de sus órganos de lucha de clases.

Como queda claro en lo visto en este capítulo sobre la actuación de los trotskistas en los sindicatos en la década de 1940, su accionar se guiaba por una crítica continua de las actividades consideradas erradas de las dirigencias sindicales, una demanda continua a favor de la democracia y un intento constante por movilizar a las bases en torno a las demandas de mejora que encontraban entre las bases. De lo anterior queda claro que los trotskistas mexicanos buscaban ante todo movilizar a las bases sindicales; su propaganda se centraba en generar en sus lectores un conocimiento que los impulsara a la acción por las consignas publicadas en sus órganos de comunicación. Cuando lograban hacerse con el control de algún sindicato, como ocurrió en el caso electricista, buscaban transformarlo en un órgano de lucha, como se puede ver con el periódico *Unidad Obrera*, publicado por un sindicato electricista comandado por Rafael Galván.

La sección mexicana de la IV Internacional tuvo posiciones diferentes en torno a cada votación ocurrida durante su existencia; esta organización tuvo que posicionarse respecto de las votaciones de 1929, 1934, 1940, 1946 y 1952. Sobre la primera elección, la de 1929, no tenemos un testimonio directo de su posición, sin embargo, en un artículo de 1934 critican su postura previa de abstención sobre las elecciones diciendo que su decisión

de no participar en las elecciones, se derivaba de que las tesis asignadas a los países semi coloniales, por la Internacional Comunista, son falsas, [...] pero no participar en la lucha electoral nos coloca en la posición de los anarquistas, de los comunistas ultraizquierdistas [...] tenemos que apoyar a algunos de los partidos [...] o lanzar un candidato propio (*La Nueva Internacional*, abril de 1934, p. 13).

En consonancia con lo anterior, para la de 1934 la LCI llamó a votar por los candidatos del Bloque Obrero y Campesino (BOC) del PCM, “no porque éste

represente los intereses revolucionarios y sea capaz de dirigir un serio movimiento de masas, sino porque es el núcleo que está más cerca de la política de clase” (*La Nueva Internacional*, abril de 1934, p. 2). A Cárdenas lo consideró el representante de la burguesía encabezada por Calles, la cual era lacaya del imperialismo; a Tejeda lo veía como un representante de la pequeña burguesía radicalizada, la cual buscaba ser la opción del imperialismo cuando las masas lo obligaran a elegir a otro representante fuera del círculo de Calles; a Valenzuela lo veía como el representante de la burguesía y clase semifeudal derrotada por la Revolución, la cual buscaba regresar el poder a la vieja burguesía y a la Iglesia; mientras que Villarreal representaba al ala derecha del callismo y buscaba atar mejor al país a los intereses del imperialismo (*La Nueva Internacional*, abril de 1934, p. 2). Así, la LCI pasó por posiciones similares a las del PCM en torno a las elecciones en sus primeros años: pasó del abstencionismo al apoyo de uno de los contrincantes, aunque se diferenció en que el PCM apoyó a los candidatos oficiales o a los que lanzó bajo las siglas del BOC, mientras que la LCI apoyó al BOC y criticó a los candidatos oficiales.

Dentro de este contexto, la LCI reportó sobre las actividades electorales del BOC, sin embargo, no pudo participar de los mítines organizados bajo su bandera; se limitó a armar sus propios mítines y llamó a votar por el Bloque en su prensa. En uno de los reportes sobre la campaña del BOC mencionaban:

El discurso de Laborde se caracterizó por su falta de argumentación sólida y por su inconsistencia política [...] Todo el discurso transcurría serenamente, pero el fantasma ‘trotskista’ llegó a la memoria del burócrata, perdió los estribos, manoteó y pidió socorro desesperadamente ‘¡Aplastar a esos perrillos trotskistas!’ ¡Cuánto miedo! (*La Nueva Internacional*, abril de 1934, p. 14).

Sin embargo, su actuación no se limitaba a una serie de posiciones negativas: llamaban a una serie de acciones específicas:

Lamentamos que la campaña del [...] [BOC] no haya tenido [...] el eco y la influencia necesaria [...] lo consideramos como una consecuencia de los errores del Partido Comunista y de su falta de política [...] la tarea de los bolcheviques

leninistas debe consistir: en orientar la acción política de los grupos que se encauzan a la izquierda por medio del Frente Único sindical y político, contra el desarrollo de los grupos fascistas, contra el resurgimiento de la reacción clerical y contra la maniobras y la demagogia del gobierno de Calles y Rodríguez tendientes a destruir la fuerza organizada del proletariado (*La Nueva Internacional*, junio de 1934, p. 5).

Para las elecciones de 1940, en las que salió electo Ávila Camacho, no tenemos registro de la posición tomada por el POI. El último número de la primera época de *Lucha Obrera* es de enero de 1940, mientras que el primero de la segunda época es de septiembre de 1940, por lo que no se han resguardado números de las publicaciones trotskistas de la época en que las campañas electorales se desarrollaron.

En 1945 el POI se alió al Partido Agrario Obrero Morelense (PAOM) para apoyar la candidatura de Rubén Jaramillo a la gubernatura de Morelos, lanzada originalmente por el PAOM. En un artículo previo al anuncio de su candidatura, el POI comentaba sobre el arresto de Jaramillo por la policía morelense. Recordando el pasado político de Jaramillo comentaban que en 1943 se había lanzado al monte por la persecución de que era víctima; en esas circunstancias lanzó el Plan de Cerro Prieto, el cual era “anticipo del futuro programa campesino de la segunda revolución” (Jorge Santiago, agosto de 1945, p. 3). Para el POI Jaramillo representa al campesinado revolucionario; en torno a sus ideas comentaban que

ha entendido que la revolución agraria [...] se ha quedado estancada entre las aguas negras del joven régimen de la burguesía, envejecida ya entre las garras del imperialismo [...] ha dirigido [...] grupos campesinos [...] los ha educado [...] [en la idea] de que la revolución agraria traicionada [...] debe ser rescatada y puesta en marcha por un nuevo movimiento agrario que rechace la propiedad privada de la tierra, que partiendo del ejido vaya hacia la industrialización de la agricultura y que [...] [sea] aliado natural de la clase obrera (Jorge Santiago, agosto 1945, p. 3).

En razón de lo anterior fue que decidieron unirse al PAOM para apoyar la candidatura de Jaramillo a la gubernatura de Morelos. Pero el apoyo que dieron no fue incondicional, por lo menos eso fue lo que dijeron, sino que debía estar sustentado en un programa revolucionario, sobre todo porque en México era muy común que se dieran candidaturas a exobreros o excampesinos, los cuales habían traicionado los intereses de sus clases para poder llegar a los puestos por los que competían (*Lucha Obrera*, octubre de 1945, p. 3). Por lo anterior buscaron tomar el pulso a la política de clase del candidato. Sobre el tema dijeron:

nos hemos convencido de que en Morelos está vivo el espíritu revolucionario, que para combatir la política burguesa y pro imperialista del gobierno, los campesinos rechazan toda alianza con las corrientes más reaccionarias; ellos miran instintivamente hacia adelante. Nos hemos convencido de que la popularidad de Jaramillo [...] es el resultado de su resolución de luchar contra la miseria, contra la corrupción administrativa, por [...] [avanzar] la revolución agraria, por el deseo de combinar las luchas de los campesinos con las luchas de los obreros organizados [...] Jaramillo inicia [...] una nueva etapa de las luchas por la tierra y la libertad, un concepto nuevo de 'agrarismo' que se funde en el proceso permanente de la revolución, que marcha hacia la expropiación de la burguesía (*Lucha Obrera*, octubre de 1945, p. 3).

En lo que antecede se puede ver que para el POI Jaramillo era la encarnación de la perspectiva trotskista de la lucha campesina, la idea de que era necesaria la alianza de obreros y campesinos; que el futuro del campo residía en la industrialización de la producción agraria para hacer imposible la pequeña propiedad privada, y una necesidad, la gran propiedad, socializada en el campo. En otras palabras, el POI, aunque decía tener una perspectiva crítica de Jaramillo, se lanzó a su apoyo acríticamente.

Desde el inicio el POI destacó aquello que hacía única a la candidatura de Jaramillo:

Rubén M. Jaramillo [...] respaldado [...] por los campesinos revolucionarios del estado y por los sectores más conscientes de la clase obrera, inició su gira

electoral [...] que no tiene ningún parecido con la [...] [de] los candidatos burgueses [...] se dirige a los campesinos levantando las luchas por la tierra y la libertad, como un continuador [...] de Emiliano Zapata [...] llama a los campesinos a la conquista de los derechos democráticos pisoteados por el gobierno del PRM [hoy PRI] y por sus agentes en la filas de los trabajadores [...] esa campaña de impulso y defensa de la Revolución Mexicana se inicia [...] cuando el gobierno de [...] Ávila Camacho abre las puertas de los municipios a los políticos sinarquistas que representan a la contrarrevolución clerical. Cuando la burguesía trata de demostrar que la Revolución mexicana está muerta y que la única salvación de México está en una regresión clerical-fascista y cuando los que se llaman revolucionarios e incluso comunistas, hacen el juego a la burguesía apoyando la política reaccionaria del gobierno, solo las voces de los socialistas revolucionarios se levantan para orientar a los trabajadores y para evitar que caigan en la trampa de la reacción burguesa sinarquista [...] llamamos a los obreros y campesinos de Morelos a escucharlo, a sostener su candidatura, a difundir su programa y a sostener con hechos lo que se ofrezca en palabras (*Lucha Obrera*, enero de 1946, p. 3).

A diferencia de lo ocurrido en la campaña del BOC, en el caso de la de Jaramillo el POI estuvo involucrado en los actos de proselitismo al tomar la voz en los mítines y dirigirse a las masas convocadas, entre las cuales repartían propaganda (*Lucha Obrera*, marzo 1 de 1946, p. 2). El apoyo que las masas daban a los mítines de Jaramillo hacía pensar al POI que su triunfo era seguro, aunque muy posiblemente negado mediante fraude; por lo anterior temían que fuera asesinado ante el temor que su triunfo generaba a la burguesía, así que llamaban a los obreros y campesinos a defender la vida de su candidato (*Lucha Obrera*, abril de 1946, p. 3). Finalmente ocurrió lo esperado y se impuso el fraude: el régimen le robó el triunfo a Jaramillo (*Lucha Obrera*, enero de 1946, p. 3; *Lucha Obrera*, enero de 1946, p. 2). Ante esto el POI llamaba a los campesinos y obreros morelenses a fortalecer al PAOM

como un instrumento de lucha permanente para la defensa de sus pocas conquistas revolucionarias y para el combate diario contra la miseria y la explotación

del capitalismo [...] un programa concreto que sintetiza las luchas por la tierra y por el pan, por la democracia ejidal y sindical y por la organización de la lucha contra la carestía y el hambreamiento [...] Este es el principio [...] para dar a los trabajadores un instrumento [...] para movilizar sus fuerzas por el camino de la revolución (*Lucha Obrera*, enero 1946, p. 2).

Posteriormente denunciaron la represión de los militantes del PAOM, y alabaron su reorganización para fortalecer su independencia respecto del gobierno y del PRI (*Lucha Obrera*, junio 15 de 1946, p. 2; *Lucha Obrera*, septiembre de 1946, p. 1).

Al revisar las posiciones de la LCI-POI en torno a las diferentes elecciones en que participaron, quedan claras algunas cosas: al inicio de su historia se negaron a participar de las elecciones y llamaron a los obreros y campesinos a no votar; posteriormente, criticando su posición previa, llamaron a votar por los candidatos del BOC organizados en torno al PCM, y usaron, al modo preconizado por el leninismo, una tribuna para dar a conocer las posturas de los comunistas a las masas y como un instrumento de agitación; al desaparecer el BOC, los trotskistas volvieron posiblemente a su postura abstencionista, esto hasta 1945, cuando el PAOM lanzó como su candidato a Rubén Jaramillo, un campesino al cual dieron todo su apoyo. El POI al inicio de la campaña jaramillista comentó que su apoyo sería crítico, es decir, que lo daría siempre y cuando el PAOM cumpliera con ciertos requisitos políticos; sin embargo, esto no fue así: el POI dio un apoyo totalmente acrítico. En los artículos que sobre la campaña encontramos en *Lucha Obrera* no hay ni una sola crítica a las acciones, ideas o promesas de Jaramillo. La identificación que el POI hizo entre el partido revolucionario y el PAOM fue tal que incluso llamó a los obreros y campesinos de Morelos a fortalecer las filas de este partido y no a las suyas; sin embargo, en ningún momento se encuentra una propuesta de unificar a ambas organizaciones o de diluir al trotskismo mexicano en las filas del PAOM.

Algo queda claro de lo anterior. Si bien el POI encontraba cosas criticables en las posturas del PAOM, de ahí que desde el inicio llamara a su apoyo crítico, no da voz a dichas críticas. ¿A qué se debe esto? Considero que una posible respuesta yace en que el POI se vio inmovilizado por el gran apoyo que Jaramillo

recibió entre las masas morelenses; en otras palabras, el POI fue víctima del impresionismo, se dejó llevar por lo que veía, y esto lo condujo a ignorar lo que pensaba. Si bien seguramente la campaña jaramillista fue el momento en que el POI logró dar a conocer su programa a una mayor cantidad de gente, es decir, que posiblemente representó un punto alto en su historia, igualmente fue uno de sus puntos más bajos, ya que a cambio de mayor influencia decidió diluir su propio programa. Posiblemente este momento generó gran debate en el interior del POI dada la contradicción que evidenció entre sus dichos y sus hechos, sin embargo, en las fuentes no encontramos datos al respecto.

En lo que antecede se analizaron algunas actividades realizadas por los trotskistas mexicanos para dar a conocer sus posturas políticas entre las masas. Estas actividades constituyeron los instrumentos por los cuales las propias organizaciones se construían. Mediante ellos los militantes generaban una lealtad y sentido de pertenencia, dado que su realización constituía un peligro de ser reprimidos e incluso de terminar presos. Su realización constituyó el medio por el cual pertenecer a las organizaciones trotskistas, como bien lo planteó Lenin cuando los bolcheviques se separaron de los mencheviques en el segundo congreso de la socialdemocracia rusa. Es por ello que considero que estas actividades forman parte del ser trotskista.

Conclusión

En el texto se presentó la historia de las organizaciones trotskistas mexicanas, sus ideas en torno a cuestiones nacionales e internacionales, y finalmente sus prácticas políticas. Al presentar estos tres aspectos busqué reconstruir un poco lo que significaba ser trotskista en el México de la posrevolución. Como conclusión considero que se pueden hacer algunas afirmaciones: las organizaciones trotskistas fueron débiles debido a que sus líderes estaban enfrascados en pleitos personales, lo cual generó que su crecimiento se viera impedido debido a la constante inestabilidad que esto generaba; si bien logró tener el POI influencia en algunos sindicatos, y logró incluso dirigir un sindicato de electricistas, aquella no fue lo suficientemente grande como para generarle una fuerte militancia de obreros en sus filas, hecho que sumó a la desmoralización de sus cuadros y llevó a su desaparición; la sección norteamericana del trotskismo tuvo una gran

influencia en el trotskismo mexicano. En cuanto a sus ideas se puede afirmar que en las cuestiones internacionales mantuvieron una perspectiva similar a la del resto de las organizaciones trotskistas en el mundo; en las cuestiones nacionales fue donde tuvieron mayor originalidad al sumarle a la teoría de la revolución permanente las especificidades del desarrollo mexicano, y en específico las de la situación de los sindicatos en este país. En cuanto a sus prácticas, estas estaban centradas en dar a conocer sus perspectivas: mítines tanto espontáneos como preparados, pega y pinta de propaganda en paredes, agitación en los sindicatos para que sus perspectivas fueran puestas en práctica por los trabajadores.

Este conjunto de cosas fueron las que signaron el ser trotskista en el México posrevolucionario, dado que la construcción, mantenimiento y fortalecimiento de sus organizaciones pasaron por estos tres elementos: las ideas sirvieron para generar un núcleo en torno al cual generar una identidad propia, lo mismo que un lenguaje común para poder debatir; las prácticas fueron el recurso para generar y fortalecer organización, el medio para hacer cumplir las metas asignadas a esta; finalmente, los lazos internacionales de las organizaciones trotskistas fueron los que le dieron legitimidad a su denominación como tales, e igualmente la militancia de los individuos en estas organizaciones fue la que les permitió asignarse tal identidad.

Bibliografía

- Alexander, Robert J. (1973). *Trotskyism in Latin America*. California: Universidad de Standford.
- (1991). *International Trotskyism, 1929-1985. A documented analysis of the movement*. Durham: Duke University.
- Bazant, Jan (2019). *Jan Bazant en tres tiempos. Historia, viajes y orquídeas*. México: COLMEX.
- Boorman, Nicolas Dylan (2017). *American trotskyism and the Minnesota farmer-labor party from its origins to 1936*. Tesis de maestría en Artes en Historia de Estados Unidos, San Francisco State University.

- Bosch Alessio, Constanza (2015). “Los primeros folletos de ediciones ‘Acción Obrera’. Una experiencia editorial en los orígenes del trotskismo argentino (1938-1941)”. *Revista Izquierdas*, pp. 1-22.
- Bustamante González, Josué (2020). *Las prácticas trotskistas en México: prensa militante, internacionalismo proletario y sociabilidad transnacional, 1929-1976*. Tesis de doctorado en Historia, El Colegio de Michoacán.
- Campos, Esteban (2015). “Clases sociales, ideología y cuestión nacional en el debate entre las FAR y el PRT-ERP en Argentina”. *Tempo & Argumento*, vol. 7, núm. 16, sep., pp. 183-203.
- Chilcote, Ronald H. (2009). “Trotsky and Development Theory in Latin America”. *Critical Sociology*, 35 (6), pp. 719-741.
- Coggiola, Osvaldo (2006). *Historia del trotskismo en Argentina y América Latina*. Buenos Aires: RyR.
- Day, Richard (2017). “Trotsky y Preobrazhensky: la problemática unidad de la Oposición de Izquierda”. *En Defensa del Marxismo*, núm. 49, pp. 198-217.
- Gall, Olivia (2012). *Trotsky en México y la vida política en tiempos de Lázaro Cárdenas (1937-1940)*. México: UNAM-Itaca-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Getty, J. Arch (1986). “Trotsky in exile: the founding of the fourth international”. *Soviet Studies*, vol. 38, núm. 1, pp. 24-35.
- Guilamón, Agustín (2019). “Debate entre bordiguistas y trotskistas sobre la guerra de España (1938)”. *Balance*, núm. 36, pp. 1-21.
- Halfin, Igal (2001). “Looking into the Oppositionists’ soul: Inquisition communist Style”. *The Russian Review*, vol. 60, núm. 3, pp. 316-339.
- Howe, Irving (1982). “Life in a sect”. *Grand Street*, vol. 2, núm. 1, p. 73.
- Kelly, John (2018). *Contemporary Trotskyisms. Parties, Sects and Social Movements in Britain*. New York: Taylor & Francis.
- Luparello, Velia Sabrina (2016). “Resumen de tesis: ‘Proyectos y resultados: El trotskismo norteamericano y las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial (1943-1947)’”. *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, año 7, núm. 9, pp. 143-147.
- Miller, Joseph T. (2016). “From unity to division. Chinese Trotskyism and World War II”. *Marxism 21*, pp. 181-215.

- Nove, Alec (1977). "A note on Trotsky and the 'Left Opposition'; 1929-1931". *Soviet Studies*, vol. XXIX, núm. 4, pp. 576-589.
- Palmer, Bryan D. (2014). *Revolutionary Teamsters. The Minneapolis truckers' strikes of 1934*. Chicago: Haymarket Books.
- Paloukis, Kostas (2018). "And they struck terror into the exploiters and their lackeys. Violence in the Athens Coppersmiths Strike of 1933". *Violence and Politics. Ideologies, Identities, Representations*, Antonios Ampoutis, Marios Dimitriadis, Sakis Dimitriadis, Theodora Konstantellou, Maria Mamali y Vangelis Sarafis (editores). Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 345-364.
- Palti, Elías J. (2007). "La nueva historia intelectual y sus repercusiones en América Latina". *História Unisinos*, vol. 11, núm. 3, pp. 297-305.
- (2005). *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (un estudio sobre las formas del discurso político)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pozzi, Pablo A. (2009). "Una persona entregada en cuerpo y alma a la revolución. ¿Quiénes eran los guerrilleros del PRT-ERP de Argentina?". *Tempo & Argumento*, vol. 1, núm. 2, pp. 100-121.
- Reznik, Alexander (2019). "Revising the 'Trotskyist' Opposition of the Bolshevik Party in 1923-1924". *Canadian-American Slavic Studies*, vol. 53, pp. 107-120.
- Sandor John, Steven (2016). *El trotskismo boliviano. Revolución permanente en el altiplano*. La Paz: Plural.
- Sebesta, John, Douglas Fullarton, Stephen Morrell y Lyn Smith (2014). "The 'french turn' in the Antipodes: Early trotskyists and the Australian Labor Party, 1937-55". *Labour History*, núm. 107, pp. 129-148.
- Straight, Charles Wesley (2015). "The indian trotskyists and the Constituent Assembly Demand". Artículo inédito, visto en: http://www.bolshevik.org/statements/ervin_20150822_india_constituent_assembly.pdf
- Stutje, Jan-Willem (2004). "Ernest Mandel in resistance: Revolutionary Socialists in Belgium, 1940-1945". *Left History*, vol. 10, núm. 1, pp. 125-150.
- Tennant, Gary Andrew (1999). *Dissident Cuban communism. The case of trotskyism, 1932-1965*. Tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Bradford. <https://www.marxists.org/history/etol/document/fi/cuba/tennent/PhD/contents.html>
Consultado el 06/07/ 2015

- Trebisacce, Catalina, Martín Mangiantini (2015). “Feminismo, diversidad sexual y relaciones sexo-afectivas disidentes. Apuestas y tensiones en el PST, 1971-1975”. *Archivos*, año IV, núm. 7, pp. 101-120.
- Trotsky, León (1983). “Tres concepciones de la revolución Rusa”. *Trotsky: teoría y práctica de la revolución permanente*. Ernest Mandel (comp.). Mexico: Siglo XXI Editores, pp. 41-60.
- (2013). “Por la reorganización de la sección mexicana”. *Escritos latinoamericanos en México [1937-1940]*. Bárbara Funes, Gabriela Litz (compiladoras). Buenos Aires: IPS-Instituto del Derecho al Asilo Museo Casa de León Trotsky, A. C.
- Upham, Martin Richard (1980). *The history of british trotskyism to 1949*. Tesis de doctorado en Filosofía, University of Hull.
- Van Heijenoort, Jean (1979). *Con Trotsky de Prinkipo a Coyoacán. Testimonio de siete años de exilio*. México: Nueva Imagen.

Archivo Charles Curtiss (ACC)

- Cannon, James P. “Carta a Charles Curtiss, diciembre 9 de 1938”, ACC, foja 396.
- Cannon, James P. “Carta a Charles Curtiss, junio 21 de 1938”, ACC, fojas 350-352.
- Comité Ejecutivo de la Liga Comunista Internacionalista. “Carta al Buró-Panamericano de la IV Internacional, febrero 10 de 1939”, ACC, fojas 25-28.
- Curtis, Charles. “Carta al Departamento Latino Americano, septiembre 2 de 1938”, ACC, fojas 361-363.
- Curtiss, Charles. “Carta a Robert J. Alexander, septiembre 12 de 1970”, ACC, fojas 212-213.
- Curtiss, Charles. “Report on my work in Mexico and the Mexican organization and Clave, April 17, 1939”, ACC, fojas 138-143.
- Fernández, Octavio. “Carta a Félix Ibarra, julio 15 de 1970”, ACC, foja 210.
- Galicia, Luciano. “Al comité organizador de la Sección Mexicana de la Cuarta Internacional”, ACC, foja 22.
- Harer, Ruth y Asher Harer. “Charles Curtiss (1908-1993)”, ACC, foja 1.
- Minutas del Buró Americano Oriental, enero 9 de 1939, ACC, foja 445.

Minutas de reunión para discutir resolución de la internacional sobre la sección mexicana, ACC, fojas 379-382.

Reunión del Buró Latinoamericano, marzo 1 de 1939, ACC, foja 63.

Rivera, Diego. “Carta a Charles Curtiss, marzo 20 de 1939”, ACC, fojas 78-79.

Instituto de Historia Social (IISHA)

Carta de Abraham González al Secretariado Internacional de la OCI, 8 de marzo de 1932. IISHA, FLDT/ILOA, inv. nr. 1241, arch. 01483.

Hemerografía

IV Internacional

“Cárdenas hacia la derecha” (septiembre 3 de 1936). *IV Internacional*, año 1, núm. 1, pp. 1-4.

“Cárdenas inicia la destrucción de los sindicatos” (2ª quincena de septiembre de 1936). *IV Internacional*, año 1, núm. 2, p. 4.

“Cómo frena el stalinismo la revolución española” (febrero de 1937). *IV Internacional*, año 1, núm. 6, p. 4.

“¿Fue un triunfo la huelga de la Laguna?” (2ª quincena de septiembre de 1936). *IV Internacional*, año 1, núm. 2, p. 1.

“¿Ha dejado de ser el PNR un partido burgués al servicio de la política del imperialismo yanqui?” (2ª quincena de septiembre de 1936). *IV Internacional*, año 1, núm. 2, p. 1.

“La IV Internacional y la Unión Soviética” (2ª quincena de septiembre de 1936). *IV Internacional*, año 1, núm. 2, p. 2; “¡Abajo la guerra!”, p. 3.

“La revolución proletaria mundial ha comenzado. ¡Viva España soviética!” (septiembre 3 de 1936). *IV Internacional*, año 1, núm. 1, p. 1.

La Nueva Internacional

“De la conferencia regional anti trotskista del Socorro rojo internacional” (abril de 1934). *La Nueva Internacional*, núm. 2, p. 5.

“Del momento político” (junio de 1934). *La Nueva Internacional*, núm. 4, pp. 2-5.

“Los internacionalistas y las elecciones” (abril de 1934). *La Nueva Internacional*, núm. 2, p. 13.

“Los partidos políticos y el proletariado” (abril 1934). *La Nueva Internacional*, núm. 2, p. 2.

“Mitin del Bloque Obrero y Campesino” (abril de 1934). *La Nueva Internacional*, núm. 2, p. 14.

Galicia, Luciano (junio de 1934). “El compañero Galicia responde a los stalinistas”. *La Nueva Internacional*, núm. 4, pp. 25-26.

La Verité

“Mexique: projet de these sur le Mexique” (junio de 1938). *La Verité*, núm. 2, pp. 58-62.

Lucha Obrera

“¡Abajo la guerra!” (septiembre 20 de 1939). *Lucha Obrera*, núm. 1, pp. 1-3.

“Alto al terror contra el PAOM” (1ª quincena de septiembre de 1946). *Lucha Obrera*, época 4, núm. 42, p. 1.

“América para el imperialismo” (junio 1 de 1940). *Lucha Obrera*, época 1, núm. 5, p. 1.

“Ante la nueva maniobra del imperialismo yanqui” (octubre 10 de 1939). *Lucha Obrera*, núm. 2, p. 1.

“Casi dos millones de huelguistas en Norteamérica” (1ª quincena de enero de 1946). *Lucha Obrera*, época 4, núm. 33, p. 2.

“Defender a la Unión Soviética” (julio 10 de 1941). *Lucha Obrera*, época 2, núm. 6, p. 1.

“Después de la campaña electoral de Rubén M. Jaramillo: ¡hacia el fortalecimiento del Partido Agrario Obrero Morelense!” (2ª quincena de enero de 1946). *Lucha Obrera*, época 4, núm.33, p. 2.

“El candidato revolucionario en Cuautla” (marzo 1 de 1946). *Lucha Obrera*, época 4, núm. 35, p. 2.

“El clero se une a la santa alianza” (mayo 1 de 1950). *Lucha Obrera*, época 4, núm. 76, p. 2.

- “El programa de la Oposición Sindical Revolucionaria” (1ª quincena de mayo de 1946). *Lucha Obrera*, época 4, núm.38, p. 3.
- “El pueblo de Morelos apoya la candidatura de Jaramillo” (1ª quincena de abril de 1946). *Lucha Obrera*, época 4, núm. 37, p. 3.
- “En Artes Gráficas se dan gusto los maromeros” (diciembre de 1954). *Lucha Obrera*, nueva época, núm. 2, p. 1.
- “En medio de una Europa enloquecida y virando hacia la izquierda, cae Churchill y el Partido Laborista británico va al poder” (1ª quincena de agosto de 1945). *Lucha Obrera*, época 4, núm. 26, p. 1.
- “Guerra Fría estalinista contra Tito” (1ª quincena de septiembre de 1949). *Lucha Obrera*, época 4, núm. 65, p. 2.
- “La crisis del partido socialista francés” (julio 25 de 1947). *Lucha Obrera*, época 4, núm. 53, p. 3.
- “La stalinización de Checoslovaquia acorta la tierra de nadie y acerca la guerra” (abril de 1948). *Lucha Obrera*, época 4, núm. 62, p. 2.
- “La URSS y la guerra” (octubre 10 de 1941). *Lucha Obrera*, época 2, núm. 8, p. 1.
- “Las elecciones en Francia” (junio 15 de 1946). *Lucha Obrera*, época 4, núm. 39, p. 3.
- “Los anticomunistas en el gobierno de Tito” (enero de 1944). *Lucha Obrera*, época 4, núm. 7, p. 3.
- “Los métodos democráticos de Castillo López en Morelos, al desnudo” (2ª quincena de enero de 1946). *Lucha Obrera*, época 4, núm.33, p. 3.
- “Los trabajadores de Morelos reorganizan el Partido Agrario Obrero Morelense” (junio 15 de 1946). *Lucha Obrera*, época 4, núm. 40, p. 2.
- “Puño de acero, sin cesar la lucha frente a los explotadores democráticos” (marzo 10 de 1942). *Lucha Obrera*, época 2, núm. 12, p. 1.
- “Quebec-Moscú, Roosevelt y Churchill reparten el mundo, Stalin forzado a una nueva piroeta” (2ª quincena de septiembre de 1943). *Lucha Obrera*, época 4, núm. 5, p. 2.
- “Rubén Jaramillo inició su campaña electoral” (2ª quincena de enero de 1946). *Lucha Obrera*, época 4, núm. 33, p. 3.

- “Rubén M. Jaramillo, candidato revolucionario a gobernador del Estado de Morelos” (2ª quincena de octubre de 1945). *Lucha Obrera*, época 4, núm. 30, p. 3.
- “Varsovia sacrificada por la burocracia stalinista y por la burguesía inglesa” (2ª quincena de noviembre de 1944). *Lucha Obrera*, época 4, núm. 17, p. 1.
- “Yugoeslavia prosigue su industrialización” (1ª quincena de septiembre de 1949). *Lucha Obrera*, época 4, núm. 75, p. 4.
- Alonso, J. (agosto 20 de 1948). “La rusificación de Bulgaria o el paraíso de Dimitrov”. *Lucha Obrera*, época 4, núm. 65, p. 2.
- Martín, Juan (agosto 20 de 1948). “Las contradicciones Stalin-Tito”. *Lucha Obrera*, época 4, núm. 65, p. 1.
- Peralta, V. (junio 15 de 1943). “La clase obrera italiana asesta el primer golpe al fascismo. Mussolini reemplazado por el monarquista Badoglio, la clase obrera barrerá con este y el rey”. *Lucha Obrera*, época 3, p. 3.
- Rosas, Eusebio (1ª quincena de octubre de 1945). “Desempleo y huelgas en los Estados Unidos de posguerra”. *Lucha Obrera*, época 4, núm. 29, p. 2.
- Santiago, Jorge (1ª quincena de agosto de 1945). “El encarcelamiento de Rubén Jaramillo”. *Lucha Obrera*, época 4, núm. 26, p. 3.
- Vallarta, Joaquín (2ª quincena de octubre de 1945). “El oleaje huelguístico en los Estados Unidos, sus enseñanzas políticas”. *Lucha Obrera*, época 4, núm. 30, p. 3.
- Vallarta, Joaquín (febrero 15 de 1946). “Huelga automovilística en los EU. Una lección sindical”. *Lucha Obrera*, época 4, núm. 34, p. 3.

Quatrieme Internationale

- Rivera, Diego (abril de 1939). “Dans L’International: lettre de D. Rivera a Haya de la Torre”. *Quatrieme Internationale*, núm. 16, pp. 286-287.

¿Qué Hacer?

- “Aquí estamos, otra vez...” (octubre de 1954). *¿Qué Hacer?*, núm. 9, p. 130.
- “Editorial” (noviembre de 1953). *¿Qué Hacer?*, núm. 1, p. 4.
- El Comité Editorial (febrero 15 de 1954). “Enero-Febrero”. *¿Qué Hacer?*, núm. 3-4, p. 42.

Socialist Appeal

“On the mexican question” (octubre 22 de 1938). *Socialist Appeal*, núm. 46, p. 12.

The Militant

“An opposition group in Mexico formed” (febrero 2 de 1930). *The Militant*, vol. 3, núm. 8, p. 4.

“Jail international communists in Mexico” (septiembre 1 de 1934). *The Militant*, vol. 7, núm. 35, p. 1.

“Mexican police seize International Communists” (mayo 5 de 1934). *The Militant*, vol. 7, núm. 18, p. 3.

“On the political scene in Mexico” (junio 2 de 1934). *The Militant*, vol. 7, núm. 22, p. 2.

Curtiss, Charles (septiembre 1 de 1934). “Labor news from Mexico”. *The Militant*, vol. 7, núm. 35, p. 1.

Curtiss, Charles (febrero 10 de 1934). “The movement in Mexico”. *The Militant*, vol. 7, núm. 7, p. 3.

Tribuna Socialista

“La paz del imperialismo ‘democrático’ y de la Rusia totalitaria” (noviembre 17 de 1946). *Tribuna Socialista*, época 1, núm. 14, p. 1.

“Por un 1º de mayo clasista y revolucionario” (abril 30 de 1946). *Tribuna Socialista*, época 1, núm. 6-7.

“Referente a la expulsión del compañero L. Red del grupo de ‘Lucha Obrera’” (enero 19 de 1946). *Tribuna Socialista*, época 1, núm. 2-3, p. 3.

Unidad Obrera

Alonso, J. (diciembre de 1943). “La revolución mexicana”. *Unidad Obrera*, año 1, núm. 5, p. 4.

Jóvenes e iglesia:
pautas teórico-metodológicas para
operativizar la categoría “juventud”.
Una reflexión desde el archivo
histórico de la arquidiócesis de
Guadalajara

David Moreno Gaona

En este artículo presento una propuesta teórico-metodológica para el análisis histórico de las interacciones Iglesia-juventud posteriores al Concilio Vaticano II (1962-1965). Específicamente, describo pautas sobre cómo operativizar la categoría “juventud” en el contexto institucional y parroquial del catolicismo. Las reflexiones aquí presentadas se desprenden de mi trabajo de investigación en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG), realizado intermitentemente durante el 2022. Forman parte de un proyecto de tesis más amplio —el cual está en curso—, en el que indago acerca del rol desempeñado por los jóvenes en los procesos de modernización del catolicismo.

Es importante señalar que mi enfoque historiográfico se ubica dentro del marco de la historia de la juventud, el cual permite a los historiadores la reconstrucción de los complejos procesos de construcción sociocultural de lo juvenil. La categoría “juventud”, debido a su carácter polisémico, constituye una herramienta heurística para el análisis histórico, pues su significación se construye históricamente tanto por “actores adultos que hablaron sobre la juventud o interpelaron a los jóvenes”, como por “experiencias de mujeres y jóvenes” (Manzano, 2017, p. 17). La condición *liminal* de la juventud hace posible la observación

histórica desde posiciones estructurales de entremedio, en las cuales se codifican dinámicas de modernización que detonan conflictos y negociaciones entre los sistemas sociales y los sujetos (*cf.* Levi y Schmitt, 1996, p. 8; Souto, 2007, p. 177; Manzano, 2017, p. 17).

De acuerdo con estos planteamientos, operativizar la categoría “juventud” desde el contexto del AHAG implica reinterpretar sus significados a partir de los documentos generados tanto por los jerarcas como por los jóvenes laicos. La operacionalización u operativización de conceptos, variables y categorías es un procedimiento importante en toda investigación. Se trata de “un proceso lógico de desagregación de los elementos abstractos [...] hasta llegar al nivel más concreto”, es decir, a “los hechos producidos en la realidad” (Reguant y Martínez, 2014, p. 3). Definir operacionalmente a la juventud en el campo de la diócesis de Guadalajara consiste en encontrar sus correlatos empíricos con el fin de “evaluar su comportamiento efectivo” (*cf.* Reguant y Martínez, 2014, p. 3), desde los discursos de la jerarquía hasta las experiencias y las prácticas apostólicas de los jóvenes laicos en la realidad del cotidiano-parroquial.

El artículo se divide en tres apartados, siguiendo una lógica que va de lo general a lo particular. En el primero contextualizo la emergencia de los jóvenes como actores de gran peso en la segunda mitad del siglo XX, y las repercusiones que esto tuvo en la irrupción de “la juventud” como una categoría central en las instituciones —y el sinfín de documentos— del mundo adulto. En el segundo apartado analizo el significado que los jerarcas católicos le atribuyeron a la juventud después del Concilio Vaticano II (en adelante CVII), teniendo en cuenta las escalas que van de Roma —los discursos del papa Paulo VI— a la diócesis de Guadalajara. En el tercero tomo el caso de la Juventud Obrera Católica (JOC) y la Juventud Obrera Católica Femenina (JOCF) para ejemplificar el análisis de la construcción identitaria por parte de los propios jóvenes laicos, desde sus interacciones institucionales y cotidiano-parroquiales.

La juventud como categoría central en la segunda mitad del siglo XX

En la amplia literatura de ciencias sociales sobre la cuestión juvenil, la juventud es vista como una *invención* o *construcción* de las sociedades industrializadas

de posguerra. No quiere decir que la juventud y los jóvenes no existieran antes de ese periodo, sino que fue hacia los años cincuenta cuando *lo juvenil* se convirtió en un tema central, relacionado con los procesos de modernización y cambio en todos los ámbitos sociales. Las primeras décadas del siglo XX atestiguaron la irrupción de los jóvenes como actores políticos de gran importancia, quienes impulsaron reformas educativas desde movimientos político-estudiantiles (Reguillo, 2000, p. 21). En esos años la Iglesia católica creó las ramas juveniles de la Acción Católica Mexicana, y se adelantó incluso a la implementación de “políticas educativas para los jóvenes” por parte del gobierno mexicano (Marcial, 2012, p. 12).

Pero la emergencia de los jóvenes como actores protagonistas de dinámicas de modernización y cambio en distintas esferas sociales ocurrió con mayor fuerza a partir de los años cincuenta. Los especialistas en juventud han señalado una serie de factores sociales que propiciaron la capacidad de agencia de los jóvenes: 1) una reorganización económica en términos de industria y ciencia, que implicó ajustes en la estructura productiva de la sociedad; 2) la expansión educativa, que propició el retraso de la inserción de los jóvenes en el ámbito laboral; 3) el discurso jurídico, que reconoció a los niños y los jóvenes como “sujetos de derecho”; 4) el consumo cultural y el ocio, que brindaron la posibilidad de construir nuevas identidades juveniles (*cfr.* Reguillo, 2000, pp. 21-22; Feixa, 1999, p. 53).

Todos esos factores posibilitaron la diferenciación de la juventud con respecto de otros sectores etarios. La emergencia de una cultura juvenil global trajo consigo la producción de un abismo generacional. El historiador Eric Hobsbawm señala que los jóvenes se convirtieron en “la matriz de la revolución cultural”, en protagonistas de una revolución no solo social, sino “en el comportamiento y las costumbres, en el modo de disponer del ocio y en las artes comerciales, [lo cual reconfiguró] cada vez más el ambiente que respiraban los hombres y mujeres urbanos” (Hobsbawm, 1998, p. 331). El conflicto generacional afectó la relación entre los adultos y los jóvenes, fenómeno visible en la crisis de las instituciones permanentes y de continuidad como la Iglesia, la familia, los sistemas educativos y los Estados nación.

También, en los años cincuenta se acentuó “la insistencia en el tema de la inadaptación [juvenil], como resultado de la angustia de la utopía representada por los jóvenes y de la degeneración del mal social que hay en ellos” (Passerini, 1996, pp. 418-419). El nacimiento del *teenager* en ese contexto, propiciado por la expansión educativa (prolongación de la escolarización), la conformación de un mercado juvenil (poder adquisitivo de los jóvenes), la música rock y las *teenpics* como *Rebelde sin causa* (1955), dio origen a un debate sobre los contenidos y las implicaciones de la juventud (*cfr.* Passerini, 1996, p. 420; Feixa, 1999, pp. 36-53; Zolov, 2002).

Fue en la juventud, en tanto que categoría liminal, donde múltiples actores sociales proyectaron las esperanzas y las angustias de su tiempo. Entre esos actores pueden encontrarse psicólogos, educadores, políticos, ligas de padres, publicistas y/o productores musicales, así como los propios jóvenes, cuyas experiencias se vieron atravesadas por las variables de género, raza y clase (Manzano, 2017, p. 17). La segunda mitad del siglo XX es sumamente rica en documentos sobre “la juventud” y “los jóvenes”, lo cual dota de cualidades heurísticas particulares a dichas categorías. Las múltiples fuentes del periodo permiten operativizar a “la juventud” como categoría multinivel, en la cual se codificaron complejas dinámicas de modernización. El análisis del proceso de construcción sociocultural de *lo juvenil* puede realizarse empíricamente por medio de la examinación de los discursos elaborados por diversos actores.

Desde los discursos institucionales es posible observar los “cometidos sociales” y las “elaboraciones simbólicas” que los grupos sociales proyectan sobre la juventud (Levi y Schmitt, 1996, p. 8). Es decir, cómo la juventud aparece “revestida de valores y símbolos”, así como de “esperanzas y ansiedades” (*cfr.* Levi y Schmitt, 1996, p. 8; Manzano, 2017, p. 17). La juventud puede aparecer en los discursos como “la gente con problemas necesitada de ayuda o protección”, pero también como “la fuerza para la renovación y la regeneración” de las sociedades (Souto, 2007, p. 177). Por medio de un análisis hermenéutico, “la juventud” puede analizarse como categoría liminal en la que se condensaron conflictos entre visiones de mundo, identidades y proyectos políticos o religiosos, desde donde los jóvenes —en tanto que depositarios de responsabilidades

y expectativas a futuro— son considerados por diversos actores e instituciones como un grupo social de suma importancia (*cfr.* Manzano, 2017, p. 57).

En términos metodológicos es importante partir de la problematización de los contextos dinámicos en los que emerge la categoría “juventud”. Por categoría entiendo una herramienta mental de percepción que posibilita a los agentes pertenecientes a un campo específico el *conocimiento* de objetos y sujetos. Estos pueden ser percibidos y expresados de diversas maneras, según el *habitus* y la posición social de los agentes que categorizan, lo que conlleva a “luchas simbólicas por el poder de producir y de imponer la visión del mundo legítima” (Bourdieu, 1996, pp. 136-137). Las categorías, en tanto que “sistemas de clasificación social, son también y, fundamentalmente, productos del acuerdo social y productoras del mundo” (Reguillo, 2000, p. 29). La juventud no es una categoría neutra, ni alude a una esencia, pues da cuenta de “la manera en que diversas sociedades perciben y valoran el mundo” (Reguillo, 2000, p. 29).

Precisamente, la Iglesia católica posconciliar constituye uno de esos contextos institucionales dinámicos en los que la categoría “juventud” encontró un correlato. En la historia del catolicismo, la coyuntura de 1965 marcó el inicio de un proceso de modernización (*aggiornamento*). Las reformas emanadas del CVII impulsaron la renovación católica en términos eclesiales, teológicos, sacerdotales y pastorales, e hicieron un llamado especial a trabajar con los jóvenes. Pero ¿qué significó entonces la juventud en ese contexto de ímpetu renovador?, ¿en qué medida los jóvenes laicos contribuyeron en el proceso de renovación eclesial?

La juventud en los discursos de la jerarquía católica

En el Mensaje del Concilio Vaticano II a los Jóvenes, del 7 de diciembre de 1965, el papa Paulo VI comunicó a la juventud de todo el mundo su compromiso de trabajar “para rejuvenecer su rostro [el de la Iglesia]”, con la finalidad de “responder mejor a los designios de su fundador, el gran viviente Cristo, eternamente joven”. A partir de ese momento, la Iglesia posconciliar comenzó a mostrar una imagen juvenilizada de Jesucristo, que presentó ante la juventud del mundo como un “héroe verdadero, humilde y sabio [...] Profeta de la verdad y del amor [...] compañero y amigo de los jóvenes”. La juvenilización de Cris-

to constituyó un signo de rejuvenecimiento eclesial, pero también un símbolo combativo y liberacionista frente a aquellas fuerzas secularizadoras como “las filosofías del egoísmo o del placer [...] de la desesperanza y de la nada [y] del ateísmo” (Paulo VI, 1965).

Ese Mensaje hizo eco en Latinoamérica dentro del marco de la segunda CELAM, celebrada del 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968 en la ciudad de Medellín, Colombia. El Episcopado Latinoamericano allí reunido plasmó las conclusiones de la conferencia en el Documento Medellín, el cual se convirtió en la guía para la renovación eclesial en todo el continente. Los obispos y arzobispos latinoamericanos promovieron una Iglesia interesada en “el hombre”, y en la acción más que en la palabra. La juventud emergió como un tema de “máximo interés y de grandísima actualidad”, debido a que constituía “el grupo más numeroso de la sociedad latinoamericana [y] una gran fuerza nueva de presión”. Lo preocupante para la Iglesia fue que la juventud vivía “en una época de crisis y de cambios que son causa de conflictos entre las diversas generaciones”. Según sus observaciones, había dos grandes sectores en la juventud latinoamericana: 1) uno que aceptaba “pasivamente las formas burguesas de la sociedad, dejándose llevar a veces por el indiferentismo religioso”; 2) otro que rechazaba “con marcado radicalismo el mundo que han plasmado sus mayores, por considerar su estilo de vida falto de autenticidad; rechaza igualmente una sociedad de consumo que masifica y deshumaniza al hombre” (Medellín, 1968, pp. 1-20).

El Episcopado observó en la juventud una gran insatisfacción y un excesivo idealismo que, en algunos casos, conllevaba acciones violentas y extremistas. Los jóvenes deseaban “cambios profundos y rápidos que garanticen una sociedad más justa”, y buscaban “construir un mundo más comunitario [...] más abierto a una sociedad pluralista y a una dimensión más universal de la fraternidad”. En cuanto a su actitud religiosa, preocupó su “rechazo de una imagen desfigurada de Dios que a veces les ha sido presentada [y] la búsqueda de auténticos valores evangélicos”. El Episcopado tenía en claro que los jóvenes identificaban a la Iglesia únicamente “con los obispos y los sacerdotes”, y no se sentían parte de la institución pues no se les había llamado “a una plena participación en la comunidad eclesial”. Además, la palabra y los escritos pastorales no tenían “mayor

repercusión en sus vidas”, aunque esperaban una “coherencia de las actitudes [del sacerdocio] con la dimensión social del Evangelio” (Medellín, 1968, p. 20).

Por medio del Documento Medellín, el Episcopado Latinoamericano reconoció en la juventud “un signo de [la Iglesia] misma”, debido a su necesidad de renovarse. Los jóvenes, desde los movimientos juveniles eclesiales, debían reintroducir “la fe en el mundo para vencer las formas espirituales de muerte” —“filosofías del egoísmo, del placer, de la desesperanza y de la nada”— En las recomendaciones pastorales, los obispos y arzobispos latinoamericanos asumieron una actitud más abierta al mundo moderno, pues promovieron la integración de aquellos “valores que renuevan las diversas épocas de la historia”, pero dentro de las propias estructuras de la Iglesia. Esa postura flexible habilitó un proceso de secularización al interior de la institución, con el fin de establecer “una actitud de diálogo con la juventud” (Medellín, 1968, p. 21).

A partir del Documento Medellín, las diócesis latinoamericanas desarrollaron organismos de pastoral juvenil como parte de la pastoral de conjunto, y con el fin de educar la fe de los jóvenes. Los aspectos para la pastoral juvenil fueron los siguientes: 1) pedagogía-formación humana y cristiana, con miras a forjar “una auténtica personalidad [...] frente al proceso de despersonalización y masificación”; 2) mayor “conocimiento de la realidad socio-religiosa de la juventud, constantemente actualizado”; 3) una Iglesia “auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo hombre y de todos los nombres”; 4) simpleza y actualidad en “el lenguaje de la Iglesia” —la predicación, los escritos pastorales—; 5) autoridad “con carácter de servicio, exento de autoritarismo”; 6) mayor confianza y margen de participación a los laicos, impulso a “la formación de asesores de juventud” y a la “acción evangelizadora en la transformación de las personas y de las estructuras” (Medellín, 1968, pp. 21-22). Aunado a todo ello, la “renovación catequística” debía tener en cuenta el pluralismo y la importancia de los “medios de comunicación social” —una “cultura de la imagen”— para “expresar de nuevas maneras” el Evangelio “en relación con las formas de existencia del hombre [...] los ambientes humanos, éticos y culturales” (Medellín, 1968, p. 58).

Sin embargo, el Documento Medellín no constituye un informe sobre la juventud latinoamericana en el sentido estricto, pues no muestra un conocimiento

concreto de la realidad juvenil. Más bien, lo que planteaba era una agenda de trabajo, partiendo de una serie de problemáticas generales que preocupaban a la Iglesia —idealismo, radicalismo, indiferentismo, ateísmo— Lo que sí es claro es un cambio de actitud hacia los jóvenes por parte de los jerarcas, siguiendo el tono del papa Paulo VI en su Mensaje. Para los obispos y arzobispos latinoamericanos era urgente y necesario un mayor *conocimiento de la realidad socio-religiosa de la juventud*, con miras a establecer *una actitud de diálogo con los jóvenes*, y poner en práctica una *renovación sacerdotal y catequística*.

Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia hizo mayor hincapié en el papel decisivo de los jóvenes para el rejuvenecimiento del catolicismo, y esto implicó cierto distanciamiento con la integral intransigencia que había predominado antes de 1965. No quiere decir que la militancia católica haya dejado de ser intransigente, pero para algunos jerarcas y laicos eso dejó de ser el centro, lo cual generó enconados conflictos entre el clero progresista y los movimientos tradicionalistas de neointransigencia (*cfr.* Martínez, 2019, pp. 355-384). La paulatina implementación de la Pastoral Juvenil en la línea posconciliar de renovación y modernización puso de manifiesto el cambio de actitud frente a los jóvenes, pues el acercamiento con ellos se pretendió desde una evangelización *amistosa*, un tanto alejada de la intransigencia y la moralización. Incluso, el auge de los movimientos de pastoral juvenil coincide con el declive de la ACM después de 1965, con todo y sus ramas juveniles masculina y femenina (*cfr.* Ruano, 2013, p. 16).

En la diócesis de Guadalajara, el arzobispo José Salazar López diseñó e impulsó una pastoral juvenil a partir de 1970, de acuerdo con el Concilio Vaticano II y el Documento de Medellín. Las “ideas pastorales directrices” para la Pastoral de la Diócesis de Guadalajara fueron comunicadas por medio de varios documentos como proyectos e informes, elaborados a lo largo de la década del setenta. En un discurso a los jóvenes pronunciado al interior de la catedral de Guadalajara, en el marco de la clausura de los ejercicios de Cuaresma del año de 1970, Salazar López mostró preocupación por el hecho de que la juventud se rebelaba “contra formas vacías, falsas [mientras que buscaban] la verdad en todo, la sinceridad en el vestido, la música, etcétera”. Ese tipo de rebeldía era señalada como un grave error, pues la concebía como “destructiva” por estar sometida a “las opiniones y modos de ser que dictan los medios de comunica-

ción, las modas [...] sin rectitud de criterios [y] a oscuras de la fe”. La Iglesia debía cumplir un rol de salvación con los jóvenes, frente al sometimiento de aquellos ídolos promovidos por la cultura de masas, por medio del “Dios de la Biblia [...] que se compromete en la liberación de un pueblo” (Salazar, 1970).

Los planes, proyectos e informes de pastoral juvenil dan cuenta pormenorizada de ello, y permiten observar que la pastoral de jóvenes no constituyó una organización unificada —como tampoco lo fue la pastoral diocesana en términos generales— En un documento titulado “Información Pastoral”, con fecha de octubre de 1971, se resumieron las “ideas clave” para el trabajo eclesial con la juventud: 1) renovación del sacerdocio y del laicado, con la finalidad de lanzarlos a la acción pastoral, fuera de las sacristías; “salir a la búsqueda y encuentro de los que más necesitan de Dios, especialmente el campo de los jóvenes y adolescentes”; 2) la unidad sacerdotal, por medio de una “estrecha unión psicológica, espiritual y social de todo el clero [obispos, sacerdotes y laicos]”, dentro de las Vicarías Pastorales (Información Pastoral, octubre de 1971).

La pastoral juvenil y la renovación sacerdotal fueron pensadas como medios eficaces para solucionar las problemáticas juveniles por medio del “evangelio plenamente vivido” y, en general, para hacer frente al “vaciamiento de sentido del concepto de Dios, de la religión y de los sacramentos”. Hasta octubre de 1971 se habían realizado siete Jornadas de Pastoral Juvenil, que habían tocado temas como dinámica de grupos, Comunidades Eclesiales de Base (CEB), la liturgia, la evangelización y la catequesis. En los años subsiguientes, el Departamento de Pastoral Juvenil de la Curia Diocesana comenzó a elaborar y otorgar “guiones para ejercicios de jóvenes” a los predicadores de cuaresma. Los guiones eran esquemáticos, debían adaptarse a las circunstancias, pero el enfoque general ponía énfasis en la “conversión, reconciliación y renovación” de los jóvenes, con el fin de prepararlos para “realizar su gran misión”, luego de “haber madurado [y] haber resuelto su problemática personal”. El objetivo era transformar una serie de conceptos negativos de la juventud con respecto del catolicismo: 1) “cambiar su concepto de Dios (a menudo un Dios severo y castigador)”; 2) una religión “que él [el joven] siente más impuesta que motivada”; 3) “un culto con frecuencia de tipo supersticioso”; 4) de “unos sacramentos más de una vez vacíos de contenido”; 5) atender la necesidad del joven de “encontrarse

con un Dios por el que se sienta amado [...] con un Cristo hermano”; 6) y con “una religión de testimonio elocuente” (cfr. Información Pastoral, octubre de 1971; Información Pastoral, febrero de 1974).

Los asesores de pastoral juvenil recomendaban e instaban a realizar reflexiones “vivas y asequibles” con los jóvenes, en “su lenguaje [y] a través de vivencias de impacto arrancadas de la realidad”. Los textos bíblicos y las consideraciones teológicas debían “vaciar en un lenguaje sencillo, hecho vida a tono con ellos”, evitando “el lenguaje [...] de escritorio tan oscuro para ellos como el lenguaje escolástico”. De modo que sacerdotes y laicos debían ser guías espirituales de los jóvenes en su conquista de la madurez, que, de acuerdo con el ideal cristiano, no era otra cosa que “la conquista del amor”. La jerarquía, el sacerdocio y el laicado buscaron reconvertir a los jóvenes con base en una relación más flexible y amistosa, con miras a liberarlos de la despersonalización y del egoísmo imperantes. El “culto del yo” debía dar paso hacia “la entrega a los demás”.

En un documento de “Información Pastoral”, el padre Luis M. Guzmán definía la amistad como “la gran terapia de la incertidumbre, de la angustia y de todos los complejos que nos impiden realizarnos [...] la condición para realizar nuestra vocación humana, cualquiera que ella sea; cualquiera que sea tu camino, tiene que ser un camino de amor, no un camino de egoísmo y soledad” (Información Pastoral, febrero de 1974).

En este tipo de documentos producidos por la jerarquía no es posible “escuchar” las voces de los jóvenes laicos. Lo que predomina es la categorización de la juventud en la voz de los jerarcas, quienes se muestran más preocupados por diseñar estrategias de renovación sacerdotal y de reconversión de los jóvenes que por el *conocimiento concreto* de las problemáticas juveniles experimentadas en el cotidiano-parroquial. La juventud aparece como una alteridad: “los jóvenes” son los *otros* problemáticos, pero al mismo tiempo susceptibles, que *necesitan* de la intervención y la asesoría de sacerdotes. Y, sin embargo, es importante observar cómo la cuestión juvenil del periodo los lleva a pensar e idear sacerdocios renovados, de actitud comprensiva, amistosa, horizontal —algo que en el lenguaje católico se denominó *progresismo católico*, y que precisamente designaba a la persona del *cura, sacerdote u obispo progresista*.

Los jóvenes laicos desde el cotidiano parroquial: el caso de JOC y JOCF

Más allá de la definición de un “deber ser” en torno a la juventud, elaborada por jerarcas católicos por medio de diversos documentos como discursos papales, informes sobre la condición juvenil, proyectos de pastoral, etc., emergieron diversas maneras de ser católico entre los jóvenes. La cuestión de las identidades juveniles dentro de la Iglesia católica ha sido estudiada implícita o explícitamente desde la historia, la sociología y la antropología de la religión, y se ha puesto énfasis en las formas en que jóvenes de ambos sexos asumieron un papel muy activo como laicos católicos al formar parte de movimientos juveniles enmarcados en asociaciones específicas. La época posconciliar significó para la Iglesia católica un gran proceso de diversificación de movimientos juveniles de pastoral, lo que fragmentó la hegemonía que la Acción Católica Mexicana había ejercido sobre la cuestión juvenil hasta el año de 1965 (Ruano, 2013, p. 16).

El análisis de las múltiples identidades juveniles al interior de la Iglesia permite complejizar el entendimiento de dicha institución, pues las voces y las acciones de los propios jóvenes católicos —desde su adscripción a diversas asociaciones— pluralizan la categorización de “deber ser” de la juventud elaborada por jerarcas. Reinterpretar la pluralidad de apostolados juveniles desde la historia implica poner en práctica trabajos de investigación cualitativa desde los documentos generados por los propios jóvenes, tales como revistas, boletines, circulares, informes, etcétera (Blanco, 2011, p. 141). Aunado a los materiales de archivo, otras investigaciones han recurrido a la historia oral como un medio eficaz para recuperar las experiencias de jóvenes militantes, lo que ha enriquecido las interpretaciones de los sentidos y las significaciones del ser católicos (Ruano, 2013, pp. 20-23; De la Torre, 2006).

Para comprender la construcción y la práctica del *nosotros* desde las voces de los propios jóvenes laicos, es importante tener en cuenta las dimensiones organizacional e individual. Las organizaciones católicas dotan de experiencias históricas y místicas que, al definir pautas y objetivos, delimitan también los márgenes de acción. Los jóvenes, en tanto que individuos, construyen su identidad y articulan sus experiencias individuales en el entremedio de los marcos institucionales y las realidades del cotidiano (Ruano, 2013, pp. 33-35). Es

precisamente allí, en los intersticios que separan-unen las realidades institucionales y las parroquiales, donde los jóvenes laicos desempeñan un papel de gran relevancia en el proceso de renovación de la Iglesia. Situados entre la jerarquía y los ambientes seculares, identificaron las problemáticas juveniles reales y concretas, discutieron al respecto y desplegaron estrategias de recristianización.

El apostolado de Juventud Obrera Católica (JOC) y Juventud Obrera Católica Femenina (JOCF) constituye un buen ejemplo del trabajo realizado *por y para* jóvenes desde el nivel parroquial. La JOC y JOCF fueron de las primeras agrupaciones juveniles radicalizadas que, dentro de la línea del Secretariado Social Mexicano (SSM) y el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS), llevaron a cabo un apostolado de “reflexión sobre los problemas sociales” (De la Torre, 2006, pp. 63-65). La pastoral jocista trabajó directamente en la transformación del individuo y la comunidad, por medio de misiones evangelizadoras en ambientes obreros. En un informe de agosto de 1968, sus miembros definieron la JOC y JOCF como “un movimiento de jóvenes trabajadores” que buscaban “la superación integral de la juventud obrera” —material y espiritual, natural y sobrenatural— Era “la Iglesia presente y activa en el seno de la juventud trabajadora; quiere ser también la juventud trabajadora presente y activa dentro de la Iglesia” (Breve Informe de la JOC, agosto de 1968).

Durante la semana del 11 al 17 de agosto de 1968, Guadalajara fue la sede del VII Encuentro Nacional de la JOC y JOCF, el cual se llevó a cabo en el templo Expiatorio (Garibi, julio de 1968). En el encuentro participaron delegados pertenecientes a todas las secciones jocistas del país, con la finalidad de revisar el “Plan de Trabajo Nacional sobre los Tiempos Libres de los Jóvenes Trabajadores”. El objetivo consistió en estudiar “los medios para que la juventud trabajadora descubra lo que Dios le pide en sus tiempos libres para su desarrollo personal y colectivo” (JOC, julio de 1968). Para los jóvenes jocistas, el tiempo libre constituyó una problemática central, pues los obreros se alejaban de la Iglesia por pasar la mayor parte del día en sus trabajos, o bien optaban por emplear sus momentos de ocio en “los vicios”. Las experiencias compartidas en el encuentro —y en otros informes— dan cuenta de toda una serie de problemáticas, así como de acciones llevadas a cabo para la transformación individual y comunitaria. La mayoría de los casos mostraron la preocupación por la explotación

de trabajadoras domésticas, el alcoholismo, la drogadicción, el despilfarro y la promiscuidad sexual (Breve Informe de la JOC, agosto de 1968).

Los informes de la JOC y JOCF aportan datos de gran valía para comprender las dinámicas eclesiales en torno a lo juvenil, desde la experiencia de los propios militantes insertos en el cotidiano-parroquial. Los documentos de ese tipo brindan información acerca de las secciones existentes, su ubicación y delimitación parroquial-espacial, las relaciones y el trabajo con curas y sacerdotes asesores, el nivel de conocimiento de las problemáticas cotidianas, las pautas para la formación de militantes, los vínculos con otras secciones jocistas a nivel local-nacional-global, las estrategias puestas en práctica para realizar “transformaciones” de jóvenes seculares, etcétera. Enseguida tomaré como ejemplo un Informe de actividades de la JOC, redactado hacia fines de 1967, para ilustrar cómo puede analizarse la identidad y la práctica apostólica jocista.

El Informe abre con datos sobre las secciones existentes hasta ese entonces en la diócesis de Guadalajara. Había tres para jóvenes varones, ubicadas en la parroquia de San Miguel del Espíritu Santo, asesorada por el cura Francisco Ortiz Zúñiga, en el santuario de Guadalupe, con asesoría del padre Jorge Mora, y en la parroquia de Mexicaltzingo, asesorada por el padre Honorato Hernández. Para las jóvenes jocistas había cinco secciones en la parroquia de San Miguel del Espíritu Santo, de las cuales tres eran de “empleadas domésticas” y dos de “obreras” —todas bajo la asesoría del cura Francisco Ortiz Zúñiga— En el templo de Lourdes funcionaban otras tres secciones, con el asesoramiento del presbítero Vicente García. Además, estaban en formación otras secciones en la parroquia de Analco, el templo de San Isidro y Mexicaltzingo (Informe de la JOC, 1967).

El hecho de que existieran más secciones femeniles confirma la constante del binomio mujeres-religión analizado por la historiadora Leticia Ruano (2013, p. 47), es decir, la presencia mayoritaria de mujeres en los movimientos seculares —más adelante me detengo en las implicaciones de esto con respecto a la práctica jocista— En el Informe se contabilizaban los miembros de JOC y JOCF de acuerdo a la variable de género: eran aproximadamente 25 jóvenes y 40 señoritas, quienes establecían contacto con “otras personas” que probablemente serían “futuros militantes”. En las reuniones semanales de cada sección se

realizaban medios de formación —vida obrera y Evangelio—, y se discutían las necesidades espirituales de los militantes, asuntos de tesorería, contacto con los asesores eclesiásticos, etcétera (Informe de la JOC, 1967).

En las secciones se formaba a los jóvenes en el sentido de responsabilidad “de la evangelización en sus ambientes de barrio, trabajo [y] amigos”, por medio de jornadas de estudio, retiros y convivencias, en los que se trataban temas de actualidad e interés para “conocer el Plan de Dios”, como “El Noviazgo”, “El Trabajo”, “La Dignidad de la Persona”, “El Desarrollo de la JOC”. Las temáticas eran seleccionadas previamente por los responsables de cada sección, de acuerdo con las necesidades de formación de los militantes jocistas. Las jornadas de estudio se realizaban en el mismo tenor, con temas como “El Concilio y el Apostolado de los Laicos”, “Fundamentos de la JOC”, “Los Tiempos Libres de los Jóvenes Trabajadores”. Por otra parte, en las “convivencias” también se trataban temas de interés, aunque había juegos y cantos, y además de la participación de militantes y sacerdotes, se invitaba a “muchachos y muchachas que no conocen el movimiento” (Informe de la JOC, 1967).

En el nivel nacional-global, “una señorita y un joven” eran miembros del Equipo Nacional, y asistían cada tres meses a reuniones de estudio en diferentes partes de la república. En las reuniones del Equipo Nacional se realizaban actividades como Jornada Nacional de los Jóvenes —con estudios sobre los tiempos libres de la juventud—, VI Congreso Nacional de la JOC, etcétera. En ocasiones, las secciones contaron con la visita de su fundador, el cardenal de origen belga José Cardijn, como ocurrió en los días 25 y 26 de noviembre de 1966. En esa breve visita, Cardijn “celebró misa en el Templo de San Felipe de Jesús y tuvo un pequeño intercambio con los jocistas de la ciudad”, y dictó “una conferencia para sacerdotes en el Seminario Diocesano” (Informe de la JOC, 1967).

Pero además de los datos sobre la organización, las descripciones acerca de las “transformaciones” aportan información de gran valía. Los testimonios en primera persona por parte de los militantes de JOC y JOCF permiten entender la construcción de la identidad jocista en la lógica del antes y el después de la transformación. Siguiendo el modelo de análisis de identidades católicas propuesto por Ruano (2013), el cual tiene en cuenta los niveles organizacional e

individual, así como el carácter autorreferencial y relacional con respecto a la alteridad (pp. 33-39), identifico los siguientes elementos de la pastoral jocista:

1. El *yo* secular que representa la alteridad de sí mismos, inserto en los ambientes profanos, presa de prácticas inmorales. Por ejemplo, el testimonio de Salvador, quien narró cómo antes de ingresar a la JOC se “comportaba de una manera que ni yo mismo me explico”: asistía al cine para ver “películas inmorales, con el único fin de darle gusto a mis sentidos”; “casi nunca iba a misa ni a ningún acto religioso”; en lugar de ir a misa “me juntaba con amigos a tomar la copa en alguna cantina”.
2. El *yo* laico que representa la identificación con la pastoral jocista, con Dios, con la Iglesia y con sus compañeros. El testimonio de Ramón ilustra perfectamente esta cuestión: daba “gracias a Dios y al movimiento” por haberse “rectificado”, pues a partir de ello comenzó a “buscar una solución [a sus problemas] según el Plan de Dios”, con el fin de “poder servir mejor a mis compañeros y también a mis hermanos”.
3. Los *otros* seculares que son representados como aquellos jóvenes parroquianos alejados de la Iglesia. Además de servir a sus compañeros, los jocistas buscaban la evangelización de otras personas, por lo regular amigos cercanos. Salvador señalaba en su testimonio que rechazaba las invitaciones de sus amigos para ir al cabaret o la cantina, y trataba de “convencerlos a ellos de que se abstengan de hacerlo y en algunas ocasiones lo he logrado”. Por su parte, en un tono similar, Enrique compartía que la JOC lo había enseñado a superarse a sí mismo y a “llevar el mensaje de Cristo a mis ambientes”; en la JOC aprendió a “respetar a la mujer y evadir las conversaciones mal encaminadas hacia ellas”, y cuando andaba con sus amigos les hacía ver “lo que nos perjudica el vino cuando se toma hasta degradarse”.
4. La variable de *género* fue determinante en la construcción de identidades desde los marcos de la JOC y JOCF. En primer lugar, habría que señalar que el binomio mujeres-religión adquirió matices específicos en la pastoral jocista; la cuestión de la clase hizo que la agencia de las jóvenes se diferenciara de movimientos apostólicos como el de la Juventud Católica Femenina Mexicana. Mientras que las jóvenes “acemeras” limitaron

su acción dentro del ámbito doméstico —con actividades ligadas a la maternidad, la educación, el matrimonio (Ruano, 2013, pp. 41-47)—, las jóvenes jocistas ejercieron un apostolado volcado a erradicar problemas como la explotación laboral, el abuso sexual, el maltrato femenino, la irresponsabilidad paterna, entre otros. Las señoritas no ingresaban a JOCF por cuestiones de alcoholismo o degradación moral —en el Informe solo hay un caso de una joven que “tenía el vicio de tomar”—, algo que sí fue común para la mayoría de los varones. Los testimonios de las jóvenes militantes son más detallados en “hechos de evangelización” que en “transformaciones”. Cristina y Graciela narraban cómo habían logrado mejorar las condiciones laborales en sus respectivos trabajos al aminorar el exceso de trabajo y asegurarse una comida digna. Por su parte, Maricela y Lucía ayudaron a dos jóvenes a salir de relaciones abusivas y violentas con hombres casados (Informe de la JOC, 1967).

La JOC y JOCF constituyen ejemplos de organizaciones católicas donde lo juvenil se vivió de forma particular. Fungieron como espacios interseccionales entre la institución y el cotidiano-parroquial, dimensiones que contribuyeron a la construcción del *yo* y el *nosotros* jocistas-católicos —y también del *otros*, de aquellos jóvenes seculares con los que interactuaban en distintos ambientes de la parroquia— A diferencia de los jerarcas, los jóvenes militantes poseían un *conocimiento* directo y concreto de las problemáticas juveniles —algunos de ellas experimentadas en carne propia— Esa condición los llevó a poner en práctica un apostolado estratégico, con miras a incidir en aquellos ambientes secularizados para la recristianización de los individuos y de la comunidad. La agenda jocista se limitó a la militancia frente a las injusticias laborales, los abusos en relaciones sexoafectivas, la inmoralidad y los vicios.

Conclusiones

Mi objetivo en el presente artículo ha sido mostrar una serie de pautas metodológicas, con la finalidad de hacer operativa la categoría “juventud” en el contexto dinámico del catolicismo posconciliar. Partí de la premisa de que la juventud constituye una herramienta para el análisis histórico, debido a su gran potencial

heurístico. De acuerdo con esto, discutí las implicaciones teóricas de lo juvenil —como su carácter liminal—, y delimité como campo empírico de observación el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara, en específico el ramo de Pastoral Juvenil entre los años 1965-1970.

Las pautas metodológicas desarrolladas, siguiendo la lógica que va de lo general a lo particular, fueron las siguientes: a) contextualización de la emergencia de lo juvenil como tema central, en diversas esferas sociales y como correlato de complejos procesos de modernización durante la segunda mitad del siglo XX, en el que “la juventud” ocupa una serie de significaciones en los discursos y los jóvenes protagonizan cambios; b) el análisis de la categorización de la juventud por parte de jerarcas católicos, por medio de discursos papales, informes y proyectos de pastoral juvenil, con el fin de elucidar las actitudes de la Iglesia con respecto a la cuestión juvenil; c) la reconstitución de aquellas experiencias de los jóvenes laicos, la construcción de identidades católicas y la puesta en práctica de apostolados juveniles, en las intersecciones entre la institución católica y los ambientes cotidiano-parroquiales —tomando como ejemplo la pastoral jocista en sus ramas masculina y femenina.

De acuerdo con lo planteado a lo largo del artículo, es preciso enfatizar que “la juventud” constituye una categoría de gran potencial para el análisis histórico de las interacciones entre Iglesia católica y jóvenes. Su carácter de entremedio posibilita a los historiadores —y científicos sociales en general— el desplazamiento hacia los ámbitos institucionales y los ambientes cotidianos parroquiales. Los desplazamientos, a su vez, permiten entretejer los complejos vínculos entre las condiciones estructurales y las experiencias de los sujetos, lo cual provee de una perspectiva más amplia de fenómenos y dinámicas sociohistóricas. En este caso, la operativización de “la juventud” permitió entender su rica significación en diversos niveles del campo católico, desde la jerarquía hasta las identidades juveniles laicales.

Es preciso destacar que este enfoque teórico-metodológico se inserta dentro del paradigma de la historia cultural, en su versión de giro lingüístico, pues pone especial atención a las complejas interacciones entre estructuras y agencias. Siguiendo esto, mi propuesta pretende conciliar dos tipos de trabajo historiográfico que, a mi parecer, han permanecido desunidos. Por un lado, los estudios que se

centran únicamente en análisis de discursos de jerarcas, y la forma en que estos categorizan a la juventud. Por otro lado, los trabajos que se enfocan en analizar la conformación de identidades católicas, desde las propias experiencias de los jóvenes laicos. El enfoque de historia cultural permite entender las dinámicas dentro del campo católico posconciliar, por medio del análisis de las complejas interacciones entre los discursos de la jerarquía y las agencias de los jóvenes laicos. Lo complejo, pienso, consiste en trabajar con múltiples fuentes, desde los discursos papales hasta los informes elaborados por laicos y, por supuesto, los testimonios orales. La categoría “juventud” constituye una gran herramienta en esta labor debido a su carácter liminal, ya que permite al historiador situarse en el entremedio de la institución católica, un lugar estructural privilegiado para observar las tensiones, los conflictos y las negociaciones entre la jerarquía y el laicado.

Bibliografía

- Blanco, J. (2011). Las distintas juventudes de la Iglesia en Argentina a mediados del siglo XX. Los casos de Juventud de Acción Católica y la Juventud Obrera Católica. En: *Letras Históricas*, 4, pp. 139-160.
- Bourdieu, P. (1996). Espacio social y poder simbólico. En P. Bourdieu, *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- De la Torre, R. (2006). *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*. México: FCE-CIESAS.
- Feixa, C. (1999). *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*. Barcelona: Ariel.
- Hobsbawm, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- Levi, G. y Schmitt, J. (1996). *Historia de los jóvenes. De la Antigüedad a la Edad Moderna*. España: Taurus.
- Manzano, V. (2017). *La era de la juventud en Argentina. Cultura, política y sexualidad desde Perón hasta Videla*. Buenos Aires: FCE.
- Marcial, R. (2012). Políticas públicas de juventud en México: discursos, acciones e instituciones. En: *Ixaya. Revista Universitaria de Desarrollo Social*, 3, pp. 9-49.

- Martínez, A. (2019). Identidad y acción de jóvenes católicos tradicionalistas en los años setenta en Guadalajara: el caso del Seminario Laico Juvenil y la revista *Adalid*. En I. Meza y S. Moreno (coords.), *La condición juvenil en Latinoamérica: identidades, culturas y movimientos estudiantiles* (pp. 355-384). Ciudad de México: UNAM- Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación.
- Medellín (1968). *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. CELAM: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf
- Passerini, L. (1996). La juventud, metáfora del cambio social (dos debates sobre los jóvenes en la Italia fascista y en los Estados Unidos durante los años cincuenta). En G. Levi y J. Schmitt (dir.), *Historia de los jóvenes. De la Antigüedad a la Edad Moderna* (pp. 381-453). España: Taurus.
- Paulo VI. (1965). *Mensaje del Concilio Vaticano II a los Jóvenes*. Vatican: https://www.vatican.va/gmg/documents/gmg-2002_ii-vat-council_message-youth_19651207_sp.html
- Reguant, M. y Martínez, F. (2014). Operacionalización de conceptos/variables. En: *Dipòsit Digital de la Universitat de Barcelona*, pp. 1-10.
- Reguillo, R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Ruano, L. (2013). *La identidad del laico apostólico. Acción Católica Mexicana*. Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara.
- Souto, S. (2007). Juventud, teoría e historia: la formación de un sujeto social y de un objeto de análisis. En: *HAOL*, 13, pp. 171-192.
- Zolov, E. (2002). *Rebeldes con causa. La contracultura mexicana y la crisis del Estado patriarcal*. México: Norma.

Archivo

- Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG). Ramo Pastoral Juvenil, años 1965-1970.
- Breve informe de la JOC (agosto de 1968). En: AHAG, Gobierno, Pastoral Juvenil, Caja No. 1, Exp. JOC y JOCF, 1965-1969.

- Garibi, J. (julio de 1968). En: AHAG, Gobierno, Pastoral Juvenil, Caja No. 1, Exp. JOC y JOCF, 1965-1969.
- Información Pastoral (febrero de 1974). En: AHAG, Gobierno, Pastoral Juvenil, Caja No. 1, Exp. Pastoral Juvenil, 1974-1975.
- Información Pastoral (octubre de 1971). En: AHAG, Gobierno, Pastoral Juvenil, Caja No. 1, Exp. 1971.
- Informe de la JOC (1967). En: AHAG, Gobierno, Pastoral Juvenil, Caja No. 1, Exp. JOC y JOCF, 1965-1969.
- JOC (julio de 1968). En AHAG, Gobierno, Pastoral Juvenil, Caja No. 1, Exp. JOC y JOCF, 1965-1969.
- Salazar, J. (1970). Clausura de Ejercicios de Cuaresma. Jóvenes. En: AHAG, Gobierno, Pastoral Juvenil, Caja No. 1, Exp. Pastoral Juvenil, 1974-1975.

Imágenes en movimiento. La representación de los sujetos políticos a través de los murales

Mariana Zárate Quevedo

Desde los años noventa del siglo XX América Latina vivió la reactivación y surgimiento de movimientos sociales de diversa índole, cuyo fin era la deslegitimación del sistema neoliberalista. Con ello emergió un sujeto político que se representó no solo de forma política, sino también de forma discursiva a través de la producción de imágenes. Esto como un medio de reacción contra el sistema ya que el sujeto político apareció como un actor colectivo que había perdido su estelaridad durante el neoliberalismo. Por ello, una de las formas para recuperar su papel fue por medio de la capacidad de agencia o de la acción social.¹

Con estos actores colectivos nacieron nuevas y diversas problemáticas a partir de la década de los noventa del siglo XX. La primera tiene que ver con su historicidad y su incidencia en los nuevos movimientos sociales.² Un segundo problema sería concebir el poder, la representación y los medios que estos ejercen. Esto último se relaciona con las necesidades del reconocimiento de los actores colectivos como pueblos originarios, así como de un territorio determi-

¹ Con agencia nos referimos a la forma en la que los sujetos se encuentran en permanente proceso de construcción.

² Se considera aquí para los intereses de este texto en los nuevos movimientos sociales como un acontecimiento coyuntural el año de 1994 con la aparición pública y el levantamiento del ejército zapatista.

nado dentro de los estados nacionales y en este caso del reconocimiento de sus propias formas de gobierno, o de su autogobierno.

Estas problemáticas están antecedidas por discursos que se construyeron a lo largo de décadas que cuestionaron las formas de ejercer el poder hegemónico, a la par que surgieron problemas que alteraban la realidad histórica. Para este capítulo se analizan un conjunto de murales elaborados en diversas comunidades de Michoacán, ya que en términos generales se afirma que las imágenes son una poderosa herramienta discursiva de representación del sujeto político. Además se trata de comprobar si la producción de imágenes, en este caso los murales, es uno de los recursos discursivos con el cual se han representado las subjetividades y los posicionamientos políticos, teniendo en cuenta que todas las comunidades donde se encuentran estos murales han proclamado su autonomía política.

Las propuestas visuales se exponen desde la siguiente perspectiva: un grupo de pinturas ubicadas en varias comunidades de Michoacán, elaboradas en los muros de las casas, edificios de gobierno y plazas públicas. Considerando el universo de murales que conocemos hasta ahora en la zona rural de Michoacán, estas representaciones no están situadas al interior de un edificio del Estado mexicano, sino en paredes comunes. Valdría la pena analizar estas expresiones artísticas desde el lugar donde se encuentran, es decir, ¿se trata de un muralismo comunitario o de simples grafitis o pintas?

En algunas comunidades de Michoacán se han representado en edificios de gobierno comunal, como casas de tenencia o de bienes comunales, lo cual les da un significado ya que es la misma comunidad la que los conserva por medio de talleres que ellos mismos organizan. Sin embargo, en otros lugares sabemos que solo se pide permiso y se hace la pintura mural, que posteriormente puede desaparecer.

Cada una de estas expresiones plásticas tienen características particulares y aspectos generales, y por sus particularidades podríamos hablar de un muralismo comunitario. Se afirma entonces que a través de las imágenes se busca el reconocimiento de sus participantes, así como la reconstrucción de una memoria histórica reciente, ya que algunos de ellos recurren a la narrativa visual de historias que son símbolos y configuran la memoria de su comunidad.

Encontramos en estos murales la representación visual de este sujeto político, además de una propuesta estética que no se apega a los cánones colonialistas y que propone una forma de ver e interpretar la construcción de otro mundo posible. Por ello, en este capítulo me dedicaré a analizar y contextualizar los medios de representación. Algunas de las preguntas para analizar a los actores colectivos y su representación serían ¿cómo se representan a sí mismos?, ¿cuáles son los medios discursivos para representarse? y ¿por qué realizar murales se convirtió en un proyecto de resistencia o de narrativas de resistencia?

Además de ubicar en los murales elementos que se enmarcan en una propuesta *estética*, en la que se proclaman valores y se buscan otros significados que no se relacionan con los modelos estéticos de la cultura hegemónica. Asimismo, se busca reflexionar si la producción mural de Michoacán muestra narrativas discursivas alternas que proclaman o que asumen las bases conceptuales de los llamados nuevos movimientos sociales. Parte de esta narrativa tiene que ver con concebir el poder desde una perspectiva del biopoder, desde “una dialéctica materialista de la historia, que se construyó en la acción y en la utopía, y que no concluye, porque aún no se construyó. Es una reconstrucción de la deconstrucción de epistemologías latinoamericanas” (Casillas Herrera, 2021, p. 53).

Reflexiones de la dependencia económica en América Latina

Desde mitad del siglo XX en América Latina se impulsó un modelo desarrollista, en el que la economía sería promovida por el Estado y los empresarios con el fin de debilitar a las oligarquías, lo que fortalecería a las clases medias y crearía un “Estado intervencionista, respetuoso con la iniciativa privada” (Dos Santos, 1970, p. 147). Sin embargo, esto no solo creó las condiciones de desigualdad social, sino que bajo la lógica de modelo desarrollista se esperaba que con el fortalecimiento al Estado surgiera un pensamiento crítico y con él emergiera una cultura latinoamericana propia y que no fuera “una simple repetición de la cultura dominante en los centros coloniales” (Dos Santos, 1970, p. 153).

Es en esta inflexión dentro del modelo desarrollista en el que los grupos dominantes que controlaban la circulación y manejaban el capital en atribución a sus intereses, apegados a los centros poblacionales, contribuyeron a la propagación de una cultura hegemónica. Situación por la que aumentó la alienación

cultural extendida por las élites. En este sentido se tornó necesario considerar conceptos como “compromiso”, “subjetividades”, “discursos” o “narrativas”, para pensar en alternativas dentro de las lógicas culturales y los productos que estas generaban.

El modelo desarrollista se relacionó con el fenómeno de la dependencia económica que se generó en varios países de América Latina. Esta fue una forma de sustituir la dinámica interna por una dinámica externa en relación con la economía y algunos aspectos políticos, lo que sería un aliciente para el colonialismo y el imperialismo en las décadas sucesivas a la implementación de este modelo. La dependencia se configuró, tal como lo señala Aníbal Quijano, como una condición que explica la historia de América Latina (Quijano, 1967). En tanto que Ruy Mauro Marini señala que la dependencia es una relación de subordinación entre naciones en torno a las relaciones de producción (Marini, 1973). Es decir, que el capital se concentró en manos de pequeños grupos que monopolizaron los recursos y que establecieron los límites del desarrollo de los países. En un nivel más particular esto generó relaciones de explotación del trabajo que se redujeron a relaciones serviles, al despojo de los recursos naturales sin tenerles condiciones para su regeneración en todos los sentidos.³

En menos de dos décadas se pasó del modelo desarrollista y una economía conservadora a una economía con un modelo progresista o neoliberal. En México estos cambios afectaron en las formas de gobernar y en la distribución de la riqueza, pero sobre todo en las organizaciones sociales. Esto tuvo sus profundos efectos en el campo mexicano. Fue esta crisis sistémica que se vivió en la década del ochenta del siglo XX la que propició que varias comunidades indígenas en

³ Al respecto, Ruy Mauro Marini señala lo siguiente: “Lo dramático para la población trabajadora de América Latina es que este supuesto se cumplió ampliamente: la existencia de reservas de mano de obra indígena (como en Brasil y en México) o los flujos migratorios derivados del desplazamiento de mano de obra europea, provocado por el progreso tecnológico (como en Sudamérica), permitieron aumentar constantemente la masa trabajadora, hasta principios de este siglo. Su resultado ha sido el de abrir libre curso a la comprensión del consumo individual del obrero y, por tanto, a la superexplotación del trabajo” (Marini, 1973, p. 63).

diversos estados como Michoacán, Oaxaca y Guerrero buscaran sus formas de subsistencia y con ello iniciaran un camino hacia la autonomía política.

Una de las formas en las que se resistió y se buscó el apoyo del Estado mexicano fue a través de las organizaciones de campesinos, como el MULT⁴ o la UCEZ.⁵ Ambas asociaciones civiles se organizaron en conjunto sin injerencia de los partidos políticos bajo el nombre de la Coordinadora Plan de Ayala, y buscaban autogestionar sus propios proyectos para las comunidades, quizá algo viable para nuestra época, pero casi inviable para el momento histórico que se vivía en México en los primeros años de la década de los ochenta. Fue en estos espacios en donde se hacían talleres comunitarios y se levantaban los primeros juicios a favor de las tierras de las comunidades.

En el archivo personal Efrén Capiz Villegas, llamado como el del fundador y dirigente de la UCEZ, se puede observar que gran parte de su ideología radicaba en la organización de la resistencia y las luchas desde abajo. En algunos momentos la UCEZ se relacionó con la teología de la liberación, y apoyó con el traslado y refugio de monjas salvadoreñas durante la guerrilla y el conflicto armado en El Salvador en la década de los ochenta. En otros momentos esta organización se vinculó con proyectos de educación popular que tenían como trasfondo algunas ideas de la pedagogía del oprimido de Paulo Freire. Esto se vio reflejado en la producción y difusión de folletos, revistas o boletines y en la organización de talleres para campesinos y mujeres. La UCEZ apoyó constantemente a la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), fundada en 1979 para propagar el proyecto estatal de modernización educativa en Michoacán, Oaxaca y Guerrero.⁶

Asimismo, esta organización se involucró en numerosos proyectos culturales y artísticos con grupos de vanguardia teatral como CLETA, que proclamaban la lucha popular por medio del arte y la cultura y organizaban festivales de teatro y música en Morelia y en las poblaciones que se encuentran aledañas al lago de

⁴ Movimiento de Unificación y Lucha Triqui.

⁵ Unión de Comuneros Emiliano Zapata.

⁶ Fondo documental resguardado actualmente por el Colegio de Michoacán, consultado en enero de 2022.

Pátzcuaro. Fue desde el arte y el teatro experimental que surgió la apropiación del espacio público en el barrio con proyectos como Tepito Arte Aquí, que pintaron en los barrios de la Ciudad de México, pero que también se involucraron con los artistas del Taller de Investigación Plástica (TIP) en Michoacán para pintar murales en “todas aquellas comunidades donde hubiera conflictos por las tierras”.⁷

En los últimos años de la década de los ochenta, México y Brasil adoptaron el modelo neoliberal, y este giro geopolítico fue de tal envergadura que impactó a toda la región: “México abandonó el nacionalismo revolucionario independentista para asumir el neoliberalismo y después adoptar la asociación estratégica con Estados Unidos para firmar el TLCAN” (Estay Reyno, 2000, p. 38). Si bien el modelo neoliberal proponía como una de sus paradojas la recuperación de él mismo mediante sus crisis, esto produjo en pocos años el agotamiento mismo del sistema (Borón, 2004). En México una de las promesas de este sistema fue el Tratado de Libre Comercio en 1994, cuyos resultados económicos fueron desastrosos. Además, como lo señala Eduardo Zárata, el Estado en México apeló al sistema neoliberal bajo la noción de “unidad nacional”, a la “voluntad del pueblo” o a “la salud de la nación” para legitimar la implementación de políticas más diversas (Zárata, 2013, p.72). El caso es sintomático y contextualiza el fracaso de la democracia en América Latina.

La democracia en América Latina se adoptó como un modelo que se reducía a regímenes electorales controlados por las oligarquías, por ello no es extraño que surgiera el “renacimiento de fuerzas sociales de izquierda” (Borón, 2004, p. 50). Con base en esto, en México se señala como una contradicción, porque a pesar del impulso a las políticas públicas y al supuesto proceso de democracia, se da el surgimiento de grupos que reclamaron y reclaman las autonomías locales y regionales “como un intento de reconstruir el orden social local o, al menos, mantener cierta coherencia interna” (Zárata, 2013, p.73).

Sin embargo, esto correspondió a una lógica en que los movimientos sociales se encuentran presentes con menor o mayor fuerza. En un nivel regional y en

⁷ Comunicación personal con el maestro Crescencio Morales, miembro del TIP, enero de 2022.

un contexto rural se relaciona con el arraigo territorial o con la toma de la tierra de forma organizada. Es decir, que en este proceso las tierras privadas pasaron a ser parte de la propiedad comunal y este fue el núcleo de la lucha de las autonomías en algunas regiones de México como Michoacán y que permanecen hasta nuestros días.

Se podría considerar que estas son explicaciones de carácter histórico que tratan la crisis del sistema neoliberal. Sin embargo, Pablo Casillas da cuenta de una explicación de fondo sobre la crisis del sistema neoliberal en América Latina y la descolonización del pensamiento. Al respecto el autor señala:

Un paradigma más profundo y radical en contra del capitalismo neoliberal, es precisamente el de *Sumak Kawsay*, el *oykosnomos* o de *ayllu*, si se quiere realmente modificar la anormalidad de la que provenimos, de la que nos impusieron, la del progreso, la de la democracia, la de la libertad, la igualdad, la de la fraternidad, la de la economía como crecimiento, la de conceptos del pensamiento liberal y neoliberal, que significan abstracciones insustanciales, a realidades distintas a las culturas, cosmovisiones, idiosincrasias, identidades e historias y filosofías diferentes a América Latina. Que significaron economías de muerte, necrofilias, de visiones eurocéntricas (Casillas Herrera, 2021, p. 60).

Emergencia de un nuevo sujeto político

El fracaso económico que trajo el neoliberalismo bajo el ideal de la democracia “acentuó las contradicciones desencadenadas por la reestructuración económica y social precipitada por la crisis y agudizada después por las políticas de ajuste y estabilización implementadas como respuesta a la misma” (Borón, 2004, p. 45). Uno de los resultados fue la aparición de nuevos actores sociales en la última década del siglo XX y la primera del siglo XXI, ya que, como se ha señalado numerosas veces en diversas publicaciones, “el papel estelar lo cumplió el zapatismo, al emerger de la Selva Lacandona el 1° de enero de 1994 y declarar la guerra al neoliberalismo” (Borón, 2004, p. 47).

De acuerdo con Atilio Borón, el movimiento zapatista se percibe como un síntoma del modelo social de la deuda neoliberal que dejó México (Borón, 2003). Sin embargo, consideramos a este movimiento como un hecho coyuntural

que define a estos actores colectivos que aparecen en escena y que forman parte de los “nuevos movimientos sociales” (Zibechi, 2017).⁸ La construcción de los sujetos políticos está guiada por la memoria, por la identidad, por la pertenencia y por las cosmovisiones; además del reconocimiento de la historia, de la historia oral que se construyó en la acción y en la utopía y que se sigue construyendo en la deconstrucción de las epistemologías del pensamiento latinoamericano (Casillas Herrera, 2021).

Podríamos pensar entonces al movimiento zapatista como un enclave más de una serie de crisis sucesivas del modelo neoliberal que se trató de aplicar en América Latina. Por lo que a finales del siglo XX, con el surgimiento de diversos movimientos en América Latina, se transformó el concepto de revolución desde una nueva concepción del poder como una forma de autodeterminación y de descolonización, es decir, como una forma de representación propia.

Entonces, la revolución para los nuevos movimientos sociales y luchas antisistémicas se definió desde la acción colectiva y comunitaria con conceptos como el de territorialidad, reapropiación, políticas sociales, recuperación de los medios de producción, autonomía y reafirmación de la cultura e identidad (Zibechi, 2017). Además se incorporaron otros conceptos a estas luchas antisistémicas con gran peso epistemológico, tales como educación en movimiento, saberes tradicionales y un amplio sentido de pertenencia.

Los cambios en el escenario continental pusieron a la defensiva a los gobiernos neoliberales, que durante décadas se dedicaron a boicotear (ya sea con la desaparición, cooptación o absorción al sistema) las luchas sociales y anti-sistémicas. Es importante señalar que estas luchas surgieron de un sistema que apostaba a la sobreexplotación y desaparición de los pueblos originarios, las etnias, razas y géneros. El avance de un sistema globalizado por medio de gobiernos neoliberales cuyo fin último fue el enriquecimiento propio. Fue así como a través de la colonización del imaginario por la cultura hegemónica se apostaba casi a la desaparición de aquellos “pueblos” que luchaban “por su soberanía y

⁸ Al respecto, a los nuevos movimientos sociales se les denomina así por sus formas de organización, sus demandas en las formas de acción colectiva, así como por su capacidad para actuar políticamente.

autodeterminación” (Zibechi, 2017). Esta sería una posible explicación al surgimiento de un nuevo sujeto colectivo, que irrumpió en los escenarios políticos y sociales de América Latina desde los años noventa del siglo XX hasta la fecha.

Es en este campo de acción donde la resistencia y la visibilidad a través de los medios discursivos se vuelven los elementos para la pervivencia de las luchas antisistémicas. Otro elemento para las luchas y movimientos antirracistas, antipatriarcales, anticapitalistas, antisistémicos, altermundistas y alterglobalización es el de la militancia política. La praxis de estos movimientos anti y alter se configura mediante las bases de apoyo en el que surge una conciencia crítica sobre la construcción de la identidad propia (Leyva, 2018, p. 18).

Con respecto a las bases de apoyo, se consideran aquí como elementos narrativos para configurar el discurso revolucionario los libros, los murales, los programas educativos, programas de radio y el activismo a través de internet. Ya que desde estos medios se enuncian quiénes son, se toma conciencia y se refleja su experiencia de vida. También contribuyendo a estos ejercicios de resistencia hay quienes afirman que el silencio de los propios sujetos dentro de los foros académicos es el mayor ejercicio de resistencia.⁹ Esta es una propuesta, sin embargo, sabemos que en México existe una tradición de intelectuales indígenas que refieren a las bases de apoyo como un medio de transformación, y es precisamente donde situamos este análisis de los murales ideados y pintados por los integrantes de las comunidades.

Cabe destacar que algunos de los proyectos emergentes son consolidados por jóvenes egresados de las escuelas de artes plásticas estatales que regresan a sus comunidades y pintan los murales o establecen talleres en la misma comunidad como parte de su quehacer artístico y profesional. Algunos de ellos integran estas propuestas estéticas a propósito; otros solo lo hacen porque ya forma parte de la tradición o porque la pintura grafiti fue de las primeras prácticas que cono-

⁹ Al respecto, Raúl Zibechi cita a la profesora maorí Linda Tuhiwai, quien asegura que muchos intelectuales indígenas “se resisten activamente a participar en cualquier discusión enmarcada en los discursos sobre la postcolonialidad, pues el postcolonialismo es percibido como una invención muy conveniente de los intelectuales occidentales, la cual no hace sino reinscribir su poder para poder definir el mundo” (Zibechi, 2017, p. 25).

cieron, y posteriormente aprendieron a pintar en la escuela de Bellas Artes. Si bien, es aquí donde está este *mix* de prácticas, técnicas y mezcla de símbolos en que están inmersos artistas, creadores y gestores en la selección de qué mostrar y qué ocultar para reproducir lo que se dice qué es ser, o para construir una memoria a través de un discurso visual como lo pueden ser las imágenes.

Asimismo es como los nuevos sujetos políticos que hablan en colectivo están en continua transformación, y estos cambios también son visibles en los murales comunitarios. Como lo menciona James Scott en su obra *Los dominados y el arte de la resistencia*, cada subordinado reproduce a partir de su sufrimiento un discurso oculto que representa una crítica al poder a espaldas del dominador. Desde esta perspectiva los murales se pueden leer como las expresiones de intensidad política, donde el discurso oculto se expresa pública y explícitamente en la cara del poder. El mismo autor refiere también que el discurso oculto es específico de un espacio social determinado y de un conjunto particular de actores, los cuales no contienen un solo lenguaje, sino también una extensa gama de prácticas; por ello las fronteras de lucha son difíciles de definir. Así es la política de los grupos subordinados.

Descolonización de la estética

Al iniciar el siglo XXI con esta serie de propuestas narrativas alternas se puede decir que existen intenciones para descolonizar el pensamiento y los medios para establecer una nueva relación entre el sujeto-objeto. Dentro de esta relación se manifiestan aspectos como la emergencia, visibilidad y autonomía de los nuevos sujetos emergidos de los movimientos antisistémicos. El ejercicio más patente para descolonizar comenzó en 1983 en el Taller de Historia Oral Andina (THOA) con Silvia Rivera Cusicanqui, quien al impartir la materia de Superestructura Ideológica en la Universidad Mayor de San Andrés pedía a sus estudiantes hablar aimara o quechua, así como hacer una genealogía de su familia para recuperar su identidad (Rivera, 2015, pp.13-35).

El pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui se extiende más allá con la propuesta de “sociología de la imagen”, en la que la autora planteó una “micropolítica situada e iconoclasta”, a la vez que debate sobre “el buen gobierno” (Rivera, 2015, pp. 13-35). Es decir, la destitución de los símbolos o del lenguaje simbólico

político para deconstruir el significado tradicional de las imágenes colonialistas.¹⁰ Así, la sociología de la imagen sería “una suerte de mirada exterior a lxs ‘otrxs’ y en aquella el/la observador/a se mira a sí mismx en el entorno social donde habitualmente se desenvuelve” (Rivera, 2015, pp. 13-35).

Siguiendo a Rivera se han considerado a las prácticas de representación como uno de los focos de atención para dirigirnos a la totalidad del mundo visual, desde la publicidad, la fotografía de prensa, el archivo de imágenes, el arte pictórico, el dibujo y la pintura mural. Al respecto de esta resignificación en las imágenes se introducen los procesos de alteridad como un móvil que cambia constantemente, ya que hay inclusión, exclusión y diferencia. Las imágenes son narrativas que movilizan la alteridad y funcionan como recipientes de la alteridad simbólica; estos procesos están vinculados a las prácticas sociales, ya que hay un enorme espectro de formas discursivas que incluyen varias esferas, siempre relacionadas con la intención con que fue creada la imagen.

Con ello resulta una construcción de símbolos y significados en la periferia de los centros de arte, y concuerdo con lo señalado por Francisco de Parres en su texto al analizar el arte zapatista “como una práctica de resistencia que hace peso a la concepción hegemónica de arte” (De Parres, 2022). Entonces habría que cuestionarnos cuál sería la práctica hegemónica de arte con respecto a las imágenes purépechas. ¿La del mercado (galerías, ferias de arte) o la marcada por el Estado? Y en todo el discurso mismo de la *resistencia* el arte que se produce bajo estas condiciones. Cabría pensar entonces que los murales serían el punto de encuentro de los símbolos y las prácticas locales, además de los lenguajes plásticos, las técnicas y los actores.

Existen voces y pinceles circulando en las dimensiones de espacio y territorio que se representan en los murales, al mismo tiempo que se cuentan ideas propias de lucha que se gestaron desde los años ochenta, por lo que la estética también va a la par como expresión política. Dónde se pinta también nos indica los usos y los propósitos del mural como un discurso político que nos dice que

¹⁰ La sociología de la imagen que propone Silvia Rivera Cusicanqui se plantea en constituir nuevos significados en las imágenes coloniales a partir de los medios de reivindicación oral que hicieron los ayllus.

otro mundo es posible. Los lugares en los que estos murales comunitarios se exhiben la mayoría de las veces son las casas de tenencia o de bienes comunales; al ser aquellos producto de un discurso político, el lugar donde se pintan se resignifica de nuevo al pintarlos.

Figura 1.
Mural de la comunidad de Santa Fe de la Laguna.



Elaborado por Malu (Ana Mariela Alonso Gaeta). Técnica: pintura acrílica. Año: 2021.

Esto lo podemos observar en el mural de la comunidad de Santa Fe de la Laguna, ubicado en la Casa de Bienes Comunales (figura 1). Esta obra fue pintada con pintura acrílica en el año 2021. En el lado superior izquierdo observamos sobre un fondo morado rosáceo un conjunto de achoques, un anfibio que habita en el lago de Pátzcuaro, justo donde se encuentra ubicado el pueblo de Santa Fe de la Laguna. En la parte inferior izquierda, una mazorca, en tonos ocre, naranjas y amarillos, está ubicada como alusión al campo y a uno de los principales alimentos que se consumen en el estado. Al centro del mural, con un pie sobre

su rodilla, aparentemente sentado, aparece un danzante tocando una especie de flauta; al fondo se ha pintado un paisaje boscoso que nos recuerda uno de los motivos principales de lucha de esta comunidad: la protección y salvaguarda de su patrimonio natural. Finalmente, en el extremo superior derecho podemos observar algunos pescados, que hacen alusión al pescado blanco que habita en el lago de Pátzcuaro. El mural se encuentra firmado en la esquina inferior derecha por “MALU”, o Ana Mariela Alonso Gaeta, pintora originaria de San Jerónimo de Michoacán.

En esta misma localidad, Santa Fe de la Laguna, encontramos otra obra representativa, titulada *Esta comunidad ha dicho basta*, planeada y elaborada en el año 2000 por el artista plástico José Luis Soto en conjunto con los miembros del TIP y miembros de la comunidad.

Figura 2.
Mural de la comunidad de Santa Fe de la Laguna.



Elaborado por José Luis Soto y el TIP. Título: *Esta comunidad ha dicho basta*. Técnica: mosaico mexicano. Año, 2000.

Una de las directrices de análisis, además del lugar, son las figuras que continuamente se retoman, como Emiliano Zapata, el campesinado, los indígenas, la bandera purépecha, el puño como símbolo de la lucha de las izquierdas, así como símbolos que se consideran propios de la cultura purépecha, tales como el pescado, los achoques, las artesanías, los danzantes o las reminiscencias a

dioses prehispánicos como Curicaueri, expresiones como “tierra y libertad” y los Acuerdos de San Andrés.

Figura 3.

Detalle del mural *Esta comunidad ha dicho basta.*



Hay en los murales una parte que cuenta la historia de los pueblos, la historia “reciente” o la historia del siglo XX, y otra que recurre a los símbolos prehispánicos e imágenes coloniales. Tal como lo vemos en el mural ubicado en la Jefatura de Tenencia de la comunidad autónoma de Santa Fe de la Laguna, “*con el mural ¡Esta comunidad ha dicho basta!. que marca un momento histórico de la comunidad y deja como memoria colectiva un movimiento de lucha por lo tanto es necesario este mural*” (testimonio de L. Huacuz, habitante de Santa fe

de la Laguna),¹¹ con lo que podríamos considerar a los murales de Michoacán como la construcción de una autorrepresentación basada en su propia historia.

La forma en que se autorrepresentan para narrar la resistencia de un pueblo que no cesa en su lucha por la tierra fue el motivo que llevó a varias de las comunidades purépechas a nombrarse bajo su autodeterminación y su autonomía política, y a tener su propia forma de gobierno, la cual es puesta en práctica en la vida cotidiana de los pueblos. Asimismo, las ideas visuales y políticas que se han puesto en plasticidad y se han ido construyendo en el movimiento han sido parte de un proceso individual y colectivo que se ha llevado a cabo por décadas, en el que se han ido madurando ideas y símbolos que se han puesto en el mural y que se manifiestan a través de las imágenes, la selección de colores, técnicas y materiales (figuras 1 y 2).

Es importante referir que estos movimientos han buscado la reivindicación de los derechos colectivos de los pueblos y comunidades indígenas, entre ellos los pueblos purépechas. Ahora, en la representación visual el ejemplo más claro se encuentra en el mural de Santa Fe de la Laguna. Una somera lectura de este mural no solo se puede hacer desde la estética, sino desde la representación de la memoria colectiva de la lucha por la tierra y por el territorio en su necesidad inmediata.

En las narrativas se introduce la variante del tiempo, ya que al producir conocimiento sobre la temporalidad social aparecen las preocupaciones por el pasado, presente y futuro porque hay una tensión permanente entre el correlato y el conarrador, pues esto genera un mapa de tiempo que es abstracto y tiene que ver con la experiencia del tiempo; con la manera en que se vive y se experimenta el tiempo se constituye la forma de percibir la vida en los pueblos de Michoacán.

Un claro ejemplo de estos metarrelatos sería este juego entre pasado y futuro que surgió sobre todo en la década de los años noventa tras el apareamiento del zapatismo en Chiapas. Un metadiscurso hacia el neoliberalismo sin duda se fue gestando desde el interior de las comunidades. ¿Cómo visibilizar la resistencia? ¿Cómo escuchan los subalternos? Durante la caravana zapatista en la década de

¹¹ Agradezco a la doctora Claudia Pureco, quien me proporcionó esta información.

1990, la comunidad purépecha de Nurio se integró al movimiento neozapatista y desde entonces ha caminado por la senda de su propio proyecto autonómico. Al respecto, para conmemorar este primer encuentro se elaboró un mural en la casa de tenencia de la comunidad de Nurio en el año 2001, obra del pintor Gustavo Pavón en colaboración con la comunidad, mural que fue restaurado por los miembros de dicha comunidad en 2011.

Ese mismo año resurgiría otro movimiento bajo nuevas demandas en la comunidad de Cherán, uno de los proyectos de murales más importantes de la meseta purépecha, desde el cual se puede visibilizar lo que se refiere como la *descolonización de las estéticas* y un nuevo proyecto de deconstruir al sujeto-objeto referido por Spivak. Si alguna vez transitan por las calles de Cherán, podrán descubrir diversidad de temáticas que responden a preocupaciones colectivas en contextos históricos diversos. Sin duda el tema de memoria se plasma en cada esquina de esta comunidad, y así este metadiscurso se convirtió en un medio de comunicación para las otras comunidades purépechas que hoy definen su propio proyecto autonómico.

El simbolismo en los murales purépechas

La propuesta de los murales como otros mundos posibles y como emblemas de lucha se hace visible como la memoria de la resistencia, es decir, los murales como símbolos de los sujetos políticos, y en el caso de las comunidades indígenas de Michoacán, como el símbolo del movimiento de la autonomía. Además, por un lado, está el asunto de la recreación de una serie de discursos a través de los elementos visuales y, por otro lado, la visibilización de las demandas de estos sujetos políticos por medio del arte.

Al llegar a las comunidades que se encuentran en pie de lucha política, como Santa Fe de la Laguna, Cherán, Nurio, San Felipe de los Herreros, Erongarícuaro, Ocumicho y Pichátaro, es importante pensar en la incidencia de las imágenes en el espacio donde se sitúan, así como en las huellas históricas que se hacen visibles en los lugares donde son exhibidos los murales.

Este es el caso del mural que se pintó para la comunidad de Ocumicho en el año de 2021, que se ubica a espaldas de la casa de tenencia. Es un mural colaborativo en el que participaron varios artistas plásticos y se mandó hacer

con motivo de la celebración del “año nuevo purépecha”, que fue en ese 2021, cuando la comunidad de Ocumicho logró consolidar su consejo autónomo. En el mural, como motivos, encontramos unos danzantes, máscaras y artesanías que hacen en el pueblo, y al centro la bandera purépecha.

Figura 4.
Mural de la comunidad de Ocumicho.



Elaborado por varios artistas. Técnica: pintura acrílica. Año: 2021.

Es importante mencionar que el lugar donde se pintaron fue en espacios públicos, los que pueden tener diversas intenciones, que dependen de quién los pinta, quién los encarga y quién los costea. Se ha identificado a un circuito o varios grupos de pintores que pintan en los muros de las comunidades. En algunos de ellos existe la participación de las demás personas de la comunidad, lo que los convierte en obras colectivas y comunitarias. De estas experiencias

se puede decir que existen distintos modos de gestionar los murales; tal vez el primero tiene que ver con el asunto de manifestar la autonomía política de la comunidad, y el mandar pintar un mural por las autoridades de los consejos con la aprobación y el conocimiento de los miembros de la comunidad es una forma de visibilizar esto.

Figura 5.

Proceso de elaboración del mural de la comunidad de Ocumicho.



Además, hay que señalar como algo notable que todas estas comunidades tienen un gobierno autónomo, conformado por un consejo o junta con un representante por cada uno de los barrios, una guardia comunitaria que resguarda su territorio y una tesorería que resguarda los bienes de la comunidad. Los muros son símbolos de las luchas populares mantenidas por décadas; son símbolos de rebeldía, y por ello resignifican el espacio donde se encuentran pintados. Parte sustantiva de estos murales es crear un arte colectivo y una manifestación que evoque al movimiento el sustento de sus propias formas de gobierno y vida.¹²

En esta misma línea discursiva, para el artista Gustavo Chávez Pavón, quien pintó el mural de Nurio cuando llegó la caravana zapatista, esta acción es “ser pueblo y hacer pueblo”. Estas palabras toman significado si consideramos que al pintar murales como parte de una acción política se “teje desde abajo la solidaridad que crea resistencias”. El pintor también señaló que los murales “son una experiencia que surge a partir de la incorporación natural de las personas a realizar estas necesarias obras de arte”(Chávez Pavón, 2020, p. 15), y por ello mismo “hay que ponerle color al territorio, con las ideas y el corazón de todos” (Chávez Pavón, 2020, p. 15).

Hay una intención manifiesta en cada uno de estos murales. Consideramos los murales pintados en diversas comunidades indígenas como “una expresión artística por la que atraviesan demandas políticas y sociales” (Del Palacio, 2021, p. 8), o piezas artísticas por las que atraviesan discursos sobre la emergencia y representación de los nuevos sujetos políticos. Además, está el asunto de la recreación de una serie de discursos por medio de los elementos visuales y la visibilización de las demandas de estos sujetos políticos a través del arte.

Hemos de mencionar también que se incorporan otros signos como las mujeres, el sol, la luna y espirales, tal como lo vemos en el mural de la comunidad autónoma de Santa Fe de la Laguna, elaborado por la artista MALU en trabajo conjunto con la comunidad, así como en el mural del pueblo ubicado en la ribera del lago de Pátzcuaro, San Jerónimo Purenchécuaro, en donde se representa a una mujer purépecha con un fondo al “estilo Jackson Pollock”, tal como lo

¹² Comunicación directa con el artista plástico Ángel Pahuamba, originario de la comunidad indígena de Cherán K’eri, en donde ha pintado varios murales.

señaló la autora del mural. Podemos observar como un elemento más que en esta escena aparecen achoques representados de múltiples colores rodeando a la mujer, quien cubre su rostro con una mano. Esta mujer está ataviada con un rebozo sobre su cabello, como lo suelen llevar las mujeres purépechas, y con una blusa que simula un bordado que se extiende sobre la mano y el rostro de la mujer.

Figura 6.
Mural de la comunidad de San Jerónimo Purenchécuaro.



Elaborado por MALU (Ana Mariela Alonso Gaeta). Título: *Mujer purépecha*. Técnicas: mixtas y pintura acrílica. Año: 2022.

Otros de estos ejemplos que incorporan nuevos símbolos son los murales pintados en la comunidad indígena de Pichátaro, Michoacán, por el pintor Ángel

Pahuamba en conjunto con niños y jóvenes de la comunidad. Las técnicas manejadas son diversas: algunos son hechos con aerógrafo, otros con pintura acrílica o en mosaico mexicano. Además, en las entrevistas realizadas a miembros de las comunidades se visibilizó el interés por la permanencia de los murales, ya que varios de ellos han sido restaurados cuando sufren los estragos del clima.

Figura 7.
Mural de la comunidad de Pichátaro.



Elaborado por Ángel Pahuamba. Técnicas: mixtas y pintura acrílica. Año: 2021.

Conclusiones

Los sujetos políticos o actores colectivos nacen desde una crítica al sistema neoliberal, aludiendo a lo que varios autores llaman como unas constantes crisis del capitalismo.

Es a partir de lo que se define como los nuevos movimientos sociales que se considera el año de 1994, con la aparición pública del ejército zapatista, como un hecho coyuntural que define a estos actores colectivos. Dada la existencia de estos grupos o actores colectivos con prácticas contrahegemónicas o decoloniales, y algunas veces contracapitalistas, podemos decir que el concepto de revolución se transformó en los últimos años del siglo XX y los primeros del siglo XXI, y es un concepto que se encuentra en permanente transformación en Latinoamérica, ya que va unido con las luchas de los movimientos sociales y de las ideologías de izquierda.

La revolución hasta este momento se definió desde la acción colectiva y comunitaria desde la reapropiación, la recuperación de los medios de producción, de autonomía y la reafirmación de la cultura e identidad. En especial, en los asuntos territoriales como en la “ocupación de la tierra” o de forma organizada, como lo vemos ahora en las comunidades de Michoacán, que es lo que en gran parte las ha llevado a emprender procesos de autonomía.

Según algunos autores como Zibechi (2017), la “autonomía debe abarcar todos los aspectos desde las ideas hasta la producción y reproducción de la vida”. Sin embargo, cuando nos acercamos de forma práctica, nos encontramos con que nuestros actores colectivos buscan la autonomía por problemas de territorio que han padecido las comunidades indígenas durante décadas y siglos. En este entramado de la construcción de la autonomía aparecen elementos discursivos como los murales, desde donde se manifiestan estas posturas y los sujetos políticos.

Al respecto, pareciera que la producción de discursos, símbolos e imágenes, si se hace desde la postura crítica que asume las crisis del capitalismo, tal como lo señala la teoría marxista, suele ser un modelo o idea alternativa a la producción capitalista.¹³

¹³ Hay que considerar que los procesos de alteridad son un móvil que cambia constantemente, ya que hay inclusión, exclusión y diferencia. Las narrativas son importantes porque movilizan la alteridad y las narrativas son recipientes de la alteridad simbólica.

¿Qué hay en estos discursos que se pueden considerar como alternos a la producción simbólica que se asumiría como una producción capitalista? Si bien no se puede irrumpir en un cambio en las estructuras, poder generar discursos alternos es una forma de proponer un cambio en estas estructuras internas del poder.

Con ello se podría pensar en el discurso como una vía para establecer un modelo de representación, considerando que los discursos son polifónicos, es decir, enuncian voces de otros que no están ahí; esto es relevante ya que nos permite identificar la circulación de otras voces en los discursos propios.¹⁴ Asimismo, en los discursos encontramos las voces de la alteridad (¿quiénes son los otros?), así como hay una voz narrativa o la de quien tiene la autoridad. Los discursos significan o muestran las relaciones de poder que existen, así como las instancias en pugna.

A través del discurso se elabora la hegemonía, pero esta hegemonía es comprendida como una heterogeneidad de demandas sociales en una nueva formación político-discursiva que da lugar a nuevas *subjetividades políticas* (nuevos puntos de vista desde los cuales objetivar la realidad) al “generar un discurso capaz de interpretar y articular y representar simbólicamente a estas demandas, que forman parte de este nuevo sujeto político” (Estay Reyno, 2000, p. 35).

Hay que considerar entonces que el discurso representa a un sujeto político que emerge en Latinoamérica a partir de la inconformidad de los gobiernos neoliberales. En este sentido, este nuevo sujeto político es un sujeto *historizado*, antecedido por una historia colonial de dominación y sumisión (Estay Reyno, 2000, p. 40). Habría que acotar que las relaciones coloniales y de dominación del otro están atravesadas por el discurso que establece los mecanismos, dispositivos o la capacidad para nombrar el mundo. Así como determina las relaciones de dominación y de poder bajo esta capacidad del enunciante, estas se asumen de forma cultural, cotidiana, lo que refuerza las relaciones de dominación, ya que es la capacidad de decirle al otro lo que es. Por medio del discurso los otros se nombran, aparecen o desaparecen, los otros cobran significado en el espacio-tiempo, *son historizados*. Pero también se les carga de atributos: pueden ser representados como personas pasivas o con capacidad de agencia.

¹⁴ Todos los discursos tienen componentes pragmáticos variables en los contextos.

Por último, es importante destacar la forma en la que se articulan la política y la estética, y pensar en la construcción, la configuración visual y los mensajes contenidos en los murales. Esto generalmente se refiere a nuevas formas de resignificar la realidad y nuevas vivencias. Estas manifestaciones visuales en términos amplios se consolidan a partir de dos formaciones sucesivas traslapadas del Estado mexicano, la posrevolucionaria y la neoliberal, ya que fue en las décadas de los ochenta y noventa del siglo XX cuando se consolidó el discurso político y étnico que usualmente se presenta como símbolo de distinción de los murales indígenas elaborados a partir del siglo XXI en México. Considero que es aquí donde está la particularidad de este tipo de murales, ya que la conjugación de sus elementos o figuras tiene relación con sus mensajes políticos, muchas veces con sus posturas o con las necesidades de las mismas comunidades. Cada una de estas expresiones plásticas tienen características particulares y aspectos generales que podemos presentar como una subcorriente dentro del muralismo, y por sus características podríamos hablar de un muralismo comunitario. Se afirma entonces que mediante las imágenes se busca el reconocimiento de sus participantes, así como la reconstrucción de una memoria histórica reciente, ya que algunos de ellos recurren a la narrativa visual de historias, que son símbolos de memoria de su comunidad.

Bibliografía

- Bitar, Sergio (1988). “Neoliberalismo versus neoestructuralismo en América Latina”. En *Revista de la CEPAL*, núm. 34, abril, pp. 45-63. En <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/38044>
- Bolnivik, Julio (2017). Crisis del capitalismo mundial. El inicio del fin de la guerra fósil. En *La quiebra del capitalismo global: 2000-2030. Crisis multidimensional, caos sistémico, ruina ecológica y guerras por los recursos*. La Maloca-Pelegrina-Madrid, octubre, pp. 51-71. https://tratarde.files.wordpress.com/2011/10/quiebra_capitalismo_global_2000-2030-ramc3b3nfdez-durc3a1n.pdf
- Borón, Atilio (2003). Después del saqueo: el capitalismo latinoamericano a comienzos del nuevo siglo. En Borón (Ed.), *Estado, capitalismo y democracia*

- en *América Latina*. CLACSO, pp. 41-56. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/estado/estado.html>
- (2004). *La izquierda latinoamericana a comienzos del siglo XXI: nuevas realidades y urgentes desafíos*. OSAL/CLACSO. En <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20110307010337/4ACBoron.pdf>
- Casillas Herrera, Pablo (2021). Los gobiernos progresistas en América Latina. Senderos Luminosos. En *La quiebra del capitalismo neoliberal, la contraofensiva de la ultraderecha y los movimientos sociales en América Latina*. Colecc. *Insumisos Latinoamericanos* elaleph.com, Buenos Aires, Argentina, pp. 53-76.
- Del Palacio Montiel, Celia y David Torres García (2021). “Sus miradas en nuestra memoria”. El graffiti como estrategia discursiva frente a las desapariciones forzadas en la zona de Córdoba-Orizaba. En *Encartes*, vol. 4, núm 8. <https://encartes.mx/del-palacio-torres-memoria-graffiti-desapariciones-orizaba/>
- Dos Santos, Theotonio (1970). “La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina”. En Helio Jaguaribe, Aldo Ferrer, Miguel Wionzek y Theotonio Dos Santos. *La dependencia político-económica de América Latina*. Siglo XXI Editores, pp. 147-187. En http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20171110035406/Dependencia_politico_economica.pdf
- Estay Reyno, Jaime et al. (2000). “La integración latinoamericana y su ubicación en el contexto mundial”. En *La nueva integración económica de América Latina y el Caribe. Balance y perspectivas en el cambio de siglo*. Ed. Morevallo, México, pp. 25-50.
- Flores Olea, Víctor y Abelardo Mariña (2000). *Globalización política y crisis del estado liberal*. En *Crítica a la globalidad. Dominación y liberación en nuestro tiempo*. Ed. FCE, 2000, pp. 107-190.
- Leyva, Xóchitl, Aura Cumes, Monra Macleod y Esteban Krotz (2018). “Prisma de miradas situadas”. En *Prácticas otras de conocimiento(s), entre crisis, entre guerras*. T. II, Ed. CLACSO, p. 18. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20180515110853/Practicas_Otras_2.pdf
- Marini, Ruy Mauro (1973). *Dialéctica de la dependencia*. Serie Popular. Era, pp. 13-101. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/critico/marini/capitulos/04dialectica2.pdf>

- Quijano, Aníbal (1967). *Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica*. ILPES.
- Ríos Gordillo, Carlos Alberto (2020). “Los colores de la rebeldía. Gustavo Chávez Pavón, “an-artista”. En *Alteridades*, vol. 30, núm .59, Ciudad de México, ene./jun. Consultado en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172020000100125
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch’ixi desde la historia andina*. Ed. Tinta Limón, pp. 13-35. En <http://www.catedralibremartinbaro.org/pdfs/libro-sociologia-de-la-imagen-silvia-rivera.pdf>
- Zárate, José Eduardo (2013). “El fin de la comunidad política y los límites de la acción social”. En *Espiral*, vol. XX, núm. 58, septiembre-diciembre, Universidad de Guadalajara, pp. 69-100. En <https://www.redalyc.org/pdf/138/13831462003.pdf>
- Zibechi, Raúl (2017). “Movimientos sociales en América Latina. El ‘mundo otro’ en movimiento”, pp. 1-50. En <http://cga.libertar.org/wp-content/uploads/2017/07/Raul-Zibechi- Movimientos-sociales-en-América-Latina-El-“mundo-otro”-en- movimiento-1.pdf>

Archivos consultados

Fondo de la UCEZ en el Colegio de Michoacán.

Algunas notas para problematizar a los movimientos sociales de derecha en el siglo XXI. Dilemas metodológicos, teóricos y epistemológicos

Óscar Ramón López Carrillo

La bibliografía existente sobre la temática de los movimientos sociales, sus repertorios de acción colectiva y sus formas de participación política es bastante amplia, sin embargo, dentro de este espectro intelectual, el área de *expertise* que se dedica al estudio de los sujetos sociales con una tendencia política de derecha o conservadora es mínima. Como investigadores hemos acreditado casi como una verdad absoluta que los movimientos sociales son por antonomasia de izquierda, rebeldes y disruptivos. Mencionarlos se convertía casi en un anatema, sin embargo, no podemos negar su existencia a lo largo de la historia y la potencialidad que están teniendo en el siglo XXI.

En los últimos años hemos sido testigos de un resurgimiento de este tipo de movimientos en diversas latitudes. Ejemplos claros se han podido ver en Brasil y en Estados Unidos. Una base de análisis de la que se puede partir es que en ambos países se instauraron gobiernos conservadores, lo que potencializó el surgimiento de pequeños grupúsculos que se movilizaron a favor de los expresidentes Jair Bolsonaro y Donald Trump. Tampoco debemos olvidar otras pequeñas experiencias que han surgido tanto en América Latina y Europa, pequeños colectivos que pueden ir desde las mareas azules (colectivos católicos que se articulan políticamente contra el aborto) hasta grupos golpistas en contra de gobiernos de izquierda consolidados, como el caso de FRENAAA (Frente

Nacional Ciudadano) en México, lo sucedido en Bolivia en el año 2019 y en Perú en el año 2022.

El resurgimiento de este tipo de sujetos, sus experiencias y sus prácticas ponen en tensión y conflicto al concepto de movimiento social, el cual históricamente se ha utilizado para la denominación de sujetos que se han acreditado dentro del péndulo político e ideológico como de “izquierda”. Estos sujetos sociales de derecha en algún momento han sido acreditados como contramovimientos, movimientos conservadores o movimientos retardatarios. Podemos preguntarnos, ¿estas experiencias surgidas en el siglo XXI pueden ser denominadas de la misma manera? ¿Cuentan con las mismas características?

En el siglo XXI todo esto parece tener una nueva repercusión cuando incluso se habla de “nueva derecha”, de un “neofascismo” o de un “postfascismo” que aglutina o recoge conceptos que tradicionalmente solían asociarse con la *izquierda*, como solidaridad, libertad o justicia. Como diría Enzo Traverso (2018, p. 51), estos “nuevos” movimientos sociales de derecha incorporan elementos de lenguaje y prácticas sociales por completo distintas, los cuales no son pertenecientes a su código genético.

También, vale la pena exponer que los sujetos integrantes de estos movimientos sociales hasta el momento inclasificables hacen uso de los repertorios convencionales de acción colectiva: llaman a masivas manifestaciones, utilizan la ocupación de espacios públicos y hacen uso de las tecnologías de la información y comunicación (TIC) y de las plataformas sociodigitales para la propagación de sus ideas.

Muchos de estos movimientos sociales de derecha establecen una cruenta batalla cultural y cuentan con *influencers* enmarcados en papeles de ideólogos. En nuestro continente son muy sonados los casos del argentino Agustín Laje, de la guatemalteca Gloria Álvarez o del estadounidense Infowarrior, quienes hacen un uso excepcional de las plataformas sociodigitales y han podido llegar a millones de personas; de esta forma su lucha pasa de lo tangible a lo virtual.

Así, el presente trabajo pretende problematizar más allá del simple rastreo histórico. De esta manera, he decidido dividir el trabajo en tres segmentos; cada uno de ellos evoca una problemática en cuanto a la reflexión sobre los movimientos sociales de derecha en el siglo XXI. El primero es el dilema me-

todológico: ¿cómo los estudiamos? ¿Qué herramientas podemos utilizar para poderlos comprender? El segundo segmento enfatiza la problemática conceptual: ¿cuál es el componente teórico desde el que podemos analizar la práctica y los discursos de los integrantes de estos movimientos sociales de derecha? Y en la tercera parte pretendo reflexionar sobre una cuestión de carácter epistemológico: ¿cómo investigar a estos sujetos sociales cuando el que investiga se encuentra abismalmente en el lado contrario del espectro ideológico? Más allá de la objetividad, ¿qué tanto afecta mi subjetividad y la ideología que me ha permeado en el proceso de construcción de conocimiento sobre estos sujetos?

La metodología en movimiento: la relación de los sujetos que participan en una investigación

Ya hemos conversado sobre la metodología en movimiento en otros espacios (López, 2019 y 2022). En el presente material, dada la propuesta del libro que nos convoca, en lugar de centrarnos en la discusión sobre las técnicas y las herramientas metodológicas que la componen, versamos sobre la relación entre los sujetos, tanto el que investiga como el investigado, al momento de una investigación.

Antes de avanzar, tratemos de establecer algo que puede sonar lógico: en las investigaciones existe la presencia de varios involucrados, de varios sujetos; consideramos que dos son fundamentales para el establecimiento de dicho proceso: *el sujeto que investiga* y *el sujeto social investigado*. El primero pretende formar parte de un cuerpo académico y cuenta con un sentido academicista de un extracto del mundo social que le interesa; por su parte, el sujeto social investigado es aquel que aporta su cotidianidad y su forma de vida en esta relación.

Es evidente que la relación que se forma en cada investigación es diferente. Esto dependerá de los propios intereses del investigador, del *rapport* o el vínculo que se establezca entre los involucrados e incluso del compromiso del que pretende investigar con el sujeto social investigado. La discusión sobre esto es bastante sugerente, dado que existen corrientes metodológicas que exigen que el sujeto que investiga, el denominado científico social, sea una tabula rasa lejana de toda relación con “el objeto de estudio”, bajo el argumento de la objetividad; y existe una contraparte, que tampoco es tan contemporánea como se cree, de

investigaciones que pueden ser denominadas como militantes o participativas, en las que el sujeto que investiga tiene coincidencias ideológicas o políticas con el sujeto social investigado o incluso en muchas ocasiones forma parte de él.

Lo anterior nos lleva a un punto sobre el nivel de interacción de los sujetos que participan en la investigación, dado que un ejercicio básico de honestidad intelectual nos llevaría a aceptar que la información que se obtenga depende del establecimiento de la relación investigativa. Digamos que si un investigador pretende hacer un “estudio” sobre las barras bravas y las hinchadas antifascistas, no será lo mismo si se analiza desde fuera de ellas, como un sujeto que se enfrenta al establecimiento de *rapport*, que si formara parte de alguna. No podemos decir si la “calidad” de la información obtenida variará de una forma a otra, lo que sí podemos afirmar es que la información será otra.

Así, dentro del espectro de la investigación en las ciencias sociales es bastante común la utilización de herramientas que permitan la interacción directa entre el sujeto que investiga y el sujeto social investigado; estas suelen usarse para la recuperación de sus discursos y prácticas en determinados contextos. La observación participante, la biografía, la etnografía y la entrevista son tan solo algunas de ellas. Este acceso a la intimidad, a la cotidianidad y a la información nos lleva a un debate que se cimienta sobre la ética al momento de realizar una investigación. ¿Reconozco mi posicionamiento de *poder* al momento de hacer una investigación? Dentro del cúmulo de información que obtengo, ¿qué es lo que puedo o debo mostrar?

Otra reflexión surge al momento de versar sobre esto. Como decía en la primera parte de este documento, aunque se escribe mucho en el campo relacionado con los movimientos sociales y la acción colectiva, poco se versa sobre los movimientos de derecha. Al igual que Toscano (2021), considero que gran parte de la tradición de los estudios de movimientos sociales se ha dedicado a analizar a los movimientos sociales progresistas o con tendencia ideológica dentro del espectro político de izquierda. Lo que nos daría a entender que el sujeto que investiga coincide política e ideológicamente con el sujeto social investigado. ¿Cómo podríamos estudiar a los movimientos sociales de derecha si es que no coincidimos política ni ideológicamente con ellos? ¿Ante qué dificultades nos podríamos enfrentar al momento de tratar de establecer una relación con ellos?

Desde el periodismo ha habido experiencias bastante interesantes; por ejemplo, *Cabeza de turco*, de Günter Wallraff (2006). En este material el periodista alemán decide caracterizarse de un inmigrante turco; de esta manera él da evidencia de todas las peripecias durante este proceso. ¿Qué hubiera cambiado si Wallraff decide hacer este estudio con su “personalidad” de periodista ilustrado alemán? ¿Hubiese vivido la misma experiencia? Es evidente que jamás habría dado cuenta del racismo y de la violencia que viven los inmigrantes del norte de África en la Alemania posnazi.

En ese mismo sentido, el de performatividad, y teniendo como base para la recuperación de información la experiencia misma, Hunter S. Thompson (1965) vivió un año aparentando ser un motorista. Ingresó a la pandilla conocida como Los Ángeles del Infierno, una pandilla que se encontraba a la mitad de todo: para los conservadores era algo “antiamericano”; para la izquierda, simple y llana rebeldía juvenil. ¿Qué fue lo encontró Thompson? El creador del periodismo *gonzo* no encontró rebeldes, sino sujetos que reproducen la violencia, el machismo y la xenofobia a la primera provocación. Lo antisistémico era conservador en su seno. Queda claro que todo esto no iba a terminar bien: una nariz rota y una golpiza fue el precio que tuvo que pagar Thompson por hacerse pasar por un ángel del infierno.

Experiencias como la de Wallraff o la de Thompson en el seno de las ciencias sociales han sido denominadas experiencias *close-up*. Autores como Álvarez y Toscano (2021, p. 13) proponen que este tipo de estudios pueden potencializar la forma en cómo comprendemos a estos movimientos sociales de derecha, debido a que

(...) la investigación cualitativa *close up*, que se lleva a cabo en estrecho contacto con los actores a través de la observación y entrevistas, tiene ventajas indiscutibles en el estudio de la extrema derecha, especialmente en lo que respecta a la comprensión del significado que éstos atribuyen a sus acciones y sus prácticas, así como a la interpretación de los valores a los que se refieren y los procesos de subjetivación y construcción de identidad que se producen. También obliga al *investigador* a reflexionar sobre su propio trabajo y cómo implementarlo, tanto respecto a su posición en el campo de la investigación

—con las implicaciones relacionadas con la seguridad personal asociadas a él— como con la dimensión ética vinculada al análisis de un objeto de investigación con visiones del mundo, valores, creencias y prácticas que a menudo están muy lejos de las del *investigador/a* [las cursivas son mías].

Un acercamiento con sujetos posicionados en las antípodas de nuestro posicionamiento ideológico podría verse afectado con el uso de otras herramientas. Estos grupos de derecha que suelen movilizarse son muy herméticos, acceder a ellos es complejo, y por eso el uso de la entrevista, la biografía o la encuesta puede quedar casi descartado. Los estudios *close-up*, la observación participante y la etnografía pueden ayudarnos a recuperar algunas de sus dinámicas cotidianas; sin embargo, algo que se debe resaltar es lo riesgoso que puede ser para el investigador investigar a estos sujetos. Podemos vivir lo que terminaron experimentando Günter Wallraff y Hunter S. Thompson: terminar corriendo de la policía o ser apaleados.

De esta manera, daremos paso al desarrollo de otro problema al momento de investigar a estos sujetos sociales: el planteamiento teórico-conceptual desde el que pretendemos analizarlos. ¿Nos alcanza el concepto de movimiento social para entender la práctica política de estos sujetos?

¿El concepto movimiento social nos alcanza para definir la práctica de los sujetos sociales? Diálogos contemporáneos para comprender esta problemática

Las reflexiones sobre los límites del concepto movimiento social no son nuevas. Como todos los conceptos que se usan dentro de la academia, este siempre ha estado en debate, discusión, en tensión y, por supuesto, en disputa. Lejos de hacer una taxonomía que recupere las principales tendencias teóricas (accionalismo, movilización de recursos, etc.), la reflexión medular partirá de los alcances mismos del concepto en la tercera década del siglo XXI. Entonces, el concepto movimiento social de derecha nos alcanza para analizar a este tipo de sujetos sociales, algunas de cuyas principales características veremos a continuación.

De esta manera, la siguiente parte del documento tendrá como médula el cruce conceptual entre tres materiales que comprendo fundamentales para comprender la irrupción de estos movimientos sociales de derecha. Queda claro

que no son los únicos materiales existentes sobre la temática, pero en las condiciones contextuales son libros que nos permiten hacer un cruce conceptual. Curiosamente, los tres libros han sido escritos entre el año 2018 y el 2022, por lo que se convierten en primeras miradas sobre la problemática. El primero de estos materiales es *La era del conspiracionismo. Trump, el culto a la mentira y el asalto al Capitolio*, de Ignacio Ramonet (2022); el segundo es *¿La rebeldía se volvió de derecha?*, de Pablo Stefanoni (2021); y el último de ellos es *Las nuevas caras de la derecha*, de Enzo Traverso (2018).

Ignacio Ramonet (2022) describe que una particularidad de este tipo de movimientos sociales de derecha es que se evoca a una cuestión identitaria. Para el caso del movimiento pro-Trump, que es el que analiza a mayor detalle en su material, refiere que este estuvo compuesto, en su mayor parte, por ciudadanos blancos pertenecientes a las clases medias y las clases bajas, muchos de ellos provenientes de ese sector poblacional que no se sentía identificado con las políticas públicas ejecutadas durante las dos administraciones de Barack Obama. El sociólogo francés admite que estos sujetos sociales están integrados por un sector poblacional que había quedado a la saga:

A estos blancos sin estudios, empobrecidos, humillados y alarmados por la subida amenazante de la inmigración y de las minorías étnicas, el ególatra republicano les propuso lo que podríamos llamar un refugio identitario. Contrariamente a los grandes medios, a los analistas financieros o a los profesores universitarios que, según Trump, solo se interesan por los ganadores y los triunfadores, el republicano entendió a esos perdedores, su gran malestar, sus angustias.

Les contó lo que deseaban oír. Manipuló y sometió a esa masa sumisa, mediante una retórica enigmática, sin proponer un programa preciso, pero hablando a base de eslóganes, de encantamientos, de promesas hipnóticas para devolverles su antiguo estatus. Como un ilusionista, un mago o un nuevo flautista de Hamelin, se comprometió a restituirles su pasada grandeza basada en una concepción nueva de liderazgo (Ramonet, 2022, p. 63).

Otra cuestión, que no es un hecho menor, consiste en lo que él denomina como “desconfianza epistémica”. Muchos de los integrantes de estos colectivos y movimientos sociales de derecha se encontraban en un posicionamiento de “complotismo”, de duda ante toda certeza científica. Algunos de ellos participaban en pequeños grupos terraplanistas, como la Flat Earth Society, en grupos que defienden a ultranza el creacionismo, y otros de ellos eran negacionistas del COVID-19. Debemos poner límites y partir con mesura de los argumentos de Ramonet: necesitamos mucha mayor evidencia para reconocer si esto se convirtió en una denominación en común entre todos los casos o fue una particularidad en el proceso que se gestó en Estados Unidos. Aunque algo que sí se puede comprender como lógico, si partimos de un análisis que tenga al populismo como base teórica, es que estos movimientos sociales de derecha contaban con la presencia de un líder, en cierta medida carismático (Trump, Bolsonaro, Le Pen), con tendencia política regresiva (en contra de las comunidades integradas por sujetos subalternos, anti-feminista, negrófoba y homofóbica), que se instauraba como el eje de un proyecto político, con la capacidad para crear narrativas de cohesión social (“Make America Great Again” o “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”)¹ y con un uso multilateral de los medios de comunicación, ya sea de los medios sociodigitales, como en el caso de Donald Trump, o de los medios convencionales con Jair Bolsonaro.

Partiendo de este uso de los medios de comunicación no convencionales, las redes sociales y las plataformas sociodigitales, Pablo Stefanoni (2021) refiere que estos movimientos sociales de derecha establecen una batalla contra un enemigo bien focalizado para ellos: *el marxismo cultural*. En esta batalla por la construcción y la consolidación de una narrativa, y por ende en términos gramscianos del sentido común, han utilizado algunas técnicas y algunas rutas particulares en lo que el filósofo argentino ha denominado la contrarrevolución digital, desde la creación de hilos y espacios en portales como 4chan o Reddit hasta cosas más complejas que podrían rozar la práctica tecnopolítica. Aunado a eso, hay que recordar que del otro lado del espectro político y con una tendencia reivindicativa habíamos visto algo similar con el surgimiento de sujetos

¹ “Hacer que Estados Unidos vuelva a ser grande” y “Brasil encima de todo, Dios encima de todos”, respectivamente.

sociales como las diversas Primaveras Árabes, el 15-M, Occupy Wall Street o el #YoSoy132.

Esto puede ser bastante problemático, porque ha ocasionado que sujetos colocados en el espectro político de derecha, que parten de la desconfianza episódica, citada anteriormente, hagan de la propagación de *fake news* una forma de estrategia y una herramienta política para la consolidación de narrativas y la colocación de agendas en lo público. Retomaremos los postulados de Byung Chul-Han (2022) para recuperar el caso de Alex Jones, el *Infowarrior*, conocido ciudadano estadounidense radical de derecha: dado su uso intensivo de las redes sociales virtuales y las plataformas sociodigitales tenía la posibilidad de llegar a grandes audiencias con sus teorías conspirativas y sus noticias falsas.

De esta manera, la utilización de las noticias falsas como práctica es efectiva en materia de comunicación política para los participantes en estos movimientos sociales, en la medida en que una *fake new* tenderá a tocar antes el factor emocional-afectivo que el racional. Según Han (2022, p. 35): “Así, las *fake news* concitan más atención que los hechos. Un solo tuit con una noticia falsa o un fragmento de información descontextualizado puede ser más efectivo que un argumento bien fundado”. De esta manera, con base en la utilización de los medios digitales para la propagación de contenido y noticias falsas, se van conjuntando una serie de factores emocionales, pero que son atravesados a su vez por el factor ideológico.

Pablo Stefanoni (2021) refiere que dentro del imaginario común de los participantes en este tipo de movimientos sociales de derecha se postra el supuesto de que la izquierda radical ha establecido un nuevo orden, en lo que se suele determinar coloquialmente como *progresismo*, y que por ende se ha establecido un régimen que debe derrumbarse. Estos sujetos enmarcan que ahora la rebeldía se ejecuta desde la derecha política. Esto también es algo que puede discutirse a mayor profundidad; sin embargo, si podemos suponer que la derecha política ha podido acrecentarse en algunas partes del globo terráqueo, ha sido gracias a las propias crisis de la izquierda institucional. Aunque son casos que por sí mismos necesitan un estudio de gran calado para que esto no se descontextualice, podemos decir que fenómenos como el de Vox en España o la Agrupación Nacional (antes Frente Nacional) en Francia surgen a partir del declive

de modernas alternativas políticas, ya sea desde la izquierda y desde la propia derecha. Estos nuevos movimientos sociales de derecha se vuelven espacios políticos donde las personas decepcionadas del presente y de las alternativas encuentran cabida.

Para el caso de Vox, Pablo Stefanoni (2021, p. 48) refiere lo siguiente:

Más nacional-conservador y estilo Europa del Este que otros nacional populismos, el nuevo partido político hizo ataques a la ideología de género y al feminismo y de la defensa de la familia tradicional (al punto de oponerse a la ley de la violencia de género “porque la violencia no tiene género”), sus ejes discursivos, junto con la posición antiinmigración y su rechazo a las iniciativas de memoria histórica antifranquistas. Los que defienden la obra de Franco también tiene cabida en VOX, dijo su líder Santiago Abascal, como si hiciera falta aclararlo.

Algo que llama la atención de la narrativa que se quiere establecer con las experiencias de estos sujetos sociales es que ellos se refieren a sí mismos como una alternativa política a lo establecido, específicamente a los gobiernos de izquierda. Se establecen como un puente que conecta el pasado, del que siempre piensan que fue mejor, y el futuro, para volver a recobrar “la grandeza perdida”. Coincidimos con los autores antes citados cuando explicitan que aunque existen una serie de diferencias geográficas e históricas en cada caso, sí son evidentes algunos puntos de intersección entre ellos, como el sumo respeto que tienen a instituciones como la familia, la Iglesia y las empresas (o el libre mercado). No menos preocupante es que este tipo de narrativas, como decíamos anteriormente, tienen una capacidad de permear en determinadas capas de la sociedad, y en muchos de los casos pueden llegar a tener una fuerte penetración en las clases populares.

Si comenzamos a plantear la reflexión partiendo de las coordenadas analíticas del populismo, entenderíamos que se llenan algunos vacíos cuando un sector de la población participa en este tipo de movimientos sociales de derecha; recuperamos una cita de Slavoj Žižek (2019, p. 27) que puede reforzar esta preocupación:

[...] el populismo por definición contiene un mínimo, una forma elemental de mistificación ideológica, y esa es la razón por la que, aun cuando efectivamente no sea más que un marco formal o una matriz de lógica política capaz de encauzar distintas torsiones políticas (nacionalismo reaccionario, nacionalismo progresista, etc.), aun así, y en la medida en que su propio sentido es transformar el antagonismo social inmanente en un antagonismo entre el pueblo unificado y su enemigo exterior, en última instancia una tendencia proto fascista a largo plazo.

Esta penetración en las clases populares ha consolidado una legítima preocupación en los autores que son recuperados en este diálogo. Por su parte, Enzo Traverso (2018, p. 23-24) ha llegado a preguntarse si podemos comenzar a llamarlos movimientos posfascistas, si encontramos en estas nuevas irrupciones una reminiscencia de los fascismos del siglo XX, o si podemos encontrar diferencias entre los sujetos del pasado y las irrupciones del presente:

La referencia de los fascismos clásicos de Europa entre las dos guerras mundiales se nos presenta de manera espontánea. Ya que el fascismo forma parte de nuestra conciencia histórica y de nuestro imaginario político.

[...] ahora bien, tan pronto comenzamos a reflexionar sobre ella, la palabra fascismo, demuestra ser un obstáculo, más que un elemento esclarecedor en el debate.

Por mi parte he sugerido la noción de posfascismo, sin dejar de señalar sus límites. Esta definición nos ayuda a describir un fenómeno transitorio, en transformación, que todavía no ha cristalizado.

[...] desde luego el debate historiográfico sobre el fascismo está lejos de haberse agotado, pero, pese a todo, hoy día sabemos de qué estamos hablando: de un fenómeno con cotas cronológicas y políticas bastante claras. Cuando hablamos de fascismo no hay ambigüedad acerca del objeto de debate.

Esto sin lugar a dudas pone sobre la mesa el alcance de los conceptos históricamente consolidados y su capacidad para el análisis y la interpretación de la práctica de sujetos sociales contemporáneos. Es certero cuando evoca que no podemos abandonar un debate consolidado con más de ocho décadas de construcción bibliográfica, pero que eso nos sirve para el presente que transita delante de nosotros: colectivos de derecha que emergen en muchos países. En una reciente entrevista para el diario *El País*, el historiador italiano (16 de junio del 2023) refirió al periodista Andrés Gil lo siguiente:

[...] después del 6 de enero de 2021, en Estados Unidos, después de lo que ocurrió en Brasilia, vemos que hay una derecha radical que se hace subversiva, que no acepta el marco institucional de la democracia liberal. Y eso es, digamos, un síntoma de que las nuevas derechas radicales que yo defino como postfascistas pueden también evolucionar hacia una nueva forma de fascismo, digamos el fascismo del siglo XXI.

Ahora, estos ejemplos que hemos puesto de relieve se enmarcan más en relación con lo que se podría denominar populismo de derecha y tienen algunas connotaciones que se enmarcan en una temporalidad electoral. Son proyectos ideológicos enmarcados en proyectos políticos institucionales factibles, pero no puedo despedir este capítulo sin evidenciar una problematización bastante sugerente. Lo siguiente no será nuevo para los lectores comunes sobre la genealogía del concepto de movimiento social; este, si bien puede rastrear-se hasta Hegel, encriptado en la denominación sociedad civil, comienza a ser operacional a partir de la segunda mitad del siglo XX, y daba cuenta de los sujetos sociales que hoy podemos reconocer como movimientos sociales clásicos: el obrero, el campesino, el estudiantil y algunas expresiones ciudadanas pertenecientes a las clases medias.² Sin embargo, para la década de los setenta

² Karl Korsch (2004) refiere que justamente a partir de la concepción de sociedad civil de Hegel es que Karl Marx crea la conceptualización de la “bourgeois society” y por ende la contrapone con la clase proletaria. El movimiento social clásico por antonomasia nace del antagonismo de clase.

del siglo XX comenzaron a irrumpir movimientos sociales que reivindicaban cuestiones más diversas, sujetos sociales que comenzaban a poner lo identitario a la par del carácter ideológico; habían surgido los nuevos movimientos sociales de la mano del pacifismo, el ecologismo, la segunda ola del feminismo o las expresiones sobre la diversidad LGBTI. Ahora, si partimos de un problema que hemos planteado desde el principio de este documento, encontraríamos que aunque el concepto movimiento social evoque a dos sujetos con características tan diversas como el movimiento obrero o el movimiento que han consolidado los integrantes de la comunidad LGBTI, a ambos los hemos acreditado, casi automáticamente, como de izquierda, como sujetos sociales disruptivos que enmarcan en su seno la presencia de un sujeto individual que se ha reconocido históricamente como subalterno: el obrero, el gay o la lesbiana. ¿Pueden estos movimientos sociales dar un paso a la derecha?

Podemos problematizar esto desde los postulados de Manuel Castells (1999), quien propone que la cuestión identitaria se construye de manera social, es determinada por su contenido simbólico y da sentido a quienes se identifican con ella o se colocan fuera de ella. Presenta, además, una taxonomía de la identificación colectiva: *legitimadora*, *de resistencia* y *de proyecto*. De esta manera, podríamos pensar que estos movimientos sociales de derecha son atravesados por estos tres tipos de identificación, pero de diferente forma.

1. Son atravesados por un discurso *legitimador* de las instituciones dominantes: la religión, la familia, las empresas o el libre mercado.
2. Consideran que son la *resistencia* ante la construcción de un enemigo que instaura agendas bajo la lógica del progresismo, el marxismo cultural y el nuevo orden mundial.
3. Al quedarse al margen del progresismo y al ser *outsiders* de los gobiernos de izquierda, consolidan un proyecto identitario-ideológico desde el cual se posicionan para la transformación de la estructura social que ahora es convencional.

De esta manera, en la tercera década del siglo XXI hemos sido testigos de irrupciones tan *sui generis* como el homonacionalismo y el ecofascismo.³ Stefanoni (2021, p. 135) considera que el debate sobre el homonacionalismo es pertinente en la medida en que permite reflexionar las articulaciones existentes entre la clase, la raza, la nación y, obviamente, el género. A partir de una serie de casos, en su mayoría estadounidenses y europeos, el argentino explica cómo ha habido un “ligero encantamiento” de la derecha política hacia un pequeño sector de la comunidad LGBTI. Si bien explicita que son los menos, bajo el entendido de que el movimiento LGBTI ha sido históricamente un movimiento disruptivo y emancipatorio, ya hay casos de militantes miembros de la diversidad sexual abiertamente nacionalistas. Pablo Stefanoni se pregunta: ¿el movimiento LGBTI de los países desarrollados está corroído por el nacionalismo?⁴

En el mismo sentido, el filósofo argentino habla del ecofascismo:

³ Aunque no es mi intención llevar la discusión a terrenos más propios de la psicología social o el psicoanálisis, no podemos pasar por alto el factor subjetivo en la participación política de estos sujetos que integran estos movimientos sociales conservadores o de derecha. Si el lector está interesado en los cruces del goce lacaniano con la conformación de una estructura inconsciente-consciente que evoca al nacionalismo, recomiendo ampliamente *En torno a lo político*, de Chantal Mouffe (2005), donde justamente se establece una áspera discusión con Slavoj Žižek sobre la dimensión afectiva de la política y sobre los conceptos de pueblo, populismo, nación y nacionalismo.

⁴ Considero que debemos ir con pies de plomo cuando intentamos hablar de nacionalismo para tratar de no confundirlo con conciencia nacional. Alain Touraine (1997, p. 216) problematiza un poco sobre ellos cuando refiere: “A diferencia de la conciencia nacional, el nacionalismo se vinculó desde hace un siglo y medio con desfases entre la formación o la defensa de la nación y el funcionamiento de las sociedades modernas. Es entonces cuando la idea nacional deja de ser por completo el lugar del debate entre la unidad y la pluralidad, y se inclina, para bien o para mal, hacia el lado de la unificación. Lejos de abrir un espacio de encuentro, de diálogo, de negociación, la idea nacional impone entonces cada vez más una imagen unitaria”.

[...] Desde hace algunos años, son muchos los artículos periodísticos y los ensayos que abordan el espectro del eco fascismo, como nombre amplio para un conjunto de articulaciones entre la defensa del medio ambiente y etnonacionalismo, en el marco del crecimiento de las extremas derechas, los atentados extremistas blancos, la ruptura de “los cordones sanitarios” frente a los partidos xenófobos y el auge de algunas retro utopías reaccionarias como respuesta a la incertidumbre sobre el futuro (Stefanoni, 2021, p. 161).

Como hemos dicho en reiteradas ocasiones en el presente documento, este tipo de experiencias ponen en tensión las conceptualizaciones canónicas de lo que conocemos como movimiento social. ¿Nos alcanza lo que tenemos a la mano para poder comprender estos virajes? Por último, en el siguiente segmento entraremos en la discusión sobre el dilema epistemológico al momento de investigar sujetos sociales cuyo horizonte político y ético es abismalmente diferente al horizonte del sujeto investigador.

El sujeto que investiga y el sujeto social investigado. ¿Qué tanto influyen la ideología y el posicionamiento político al momento de investigar?

El planteamiento de *la metodología en movimiento* la he presentado en otras ocasiones. Un pilar de este proceso de investigación radica en el reconocimiento mutuo de los sujetos que se encuentran inmiscuidos en una investigación: hablo específicamente del sujeto que pretende investigar, ya sea por interés particular o por una cuestión relacionada con la racionalidad instrumental, y del sujeto social investigado, aquel movimiento, sujeto social, colectivo o grupo cuya práctica política pretende ser acompañada y posteriormente analizada.

Este reconocimiento entre sujetos, el que *investiga* y el que es *investigado*, parte de un ejercicio de honestidad intelectual. Sostengo que entre más cercano se es al sujeto social investigado el cúmulo de información que el sujeto social recopila puede llegar a ser más robusto y/o menos superficial; esto ya lo expliqué en el primer segmento de este trabajo. Avanzaremos a la reflexión epistémica. Asimismo, considero que este reconocimiento no debería estar exento del pro-

ceso de autorreconocimiento, de la reflexividad del sujeto investigador sobre sí mismo. Brindaré una serie de ejemplos para dar claridad a este argumento.

Al momento de escribir este documento, me reconozco como un hombre cisgénero mestizo de 37 años que ha tenido el privilegio de acceder a ciertos capitales académicos y sociales, que ha sido permeado por determinada ideología (de izquierda, por supuesto) y que tiene ciertas pretensiones políticas (militancia en colectivos y participación en algunos movimientos sociales). Aunque he sido poco descriptivo hacia mi persona, también podría poner que soy padre, hijo mayor, proletario de la educación, vecino de la colonia Atemajac del Valle o fanático de los videojuegos; por tanto, las particularidades descritas sí son un factor al momento de establecer una relación investigativa con determinados sujetos sociales. Mi condición de varón academizado me ha permitido el establecimiento de relaciones dialógicas con integrantes de movimientos sociales como #YoSoy132, Ayotzinapa Somos Todos y Justicia Para Giovanni López; me ha permitido acompañar a colectivos en búsqueda de personas desaparecidas, y he podido establecer comunicación con partidos políticos tan diversos como el MAS (Bolivia), Podemos (España) o Futuro (México). Pero siempre he guardado una distancia al momento de estudiar al feminismo del siglo XXI, no porque no me interese (es un movimiento social que he analizado a la distancia), sino por cuestiones éticas y políticas: considero que deben ser las mujeres las encargadas de contar la historia del feminismo.⁵

Como decía al principio de este texto, la bibliografía sobre los movimientos sociales que se instauran ideológicamente como de derecha o conservadores no es tan nutrida, pero esto se puede problematizar, también, a partir de las experiencias que los sujetos que investigan movimientos sociales han tenido

⁵ Recientemente me embarqué en otro proceso de reflexión epistémica. En un artículo que fue publicado en la revista *Contextualizaciones Latinoamericanas*, la urbanista Julieta Huerta y yo escribimos a cuatro manos un material donde analizamos los repertorios de acción colectiva y las formas organizativas de colectivas feministas y de colectivos en búsqueda de personas desaparecidas de la ciudad de Guadalajara, Jalisco, México. Considero que dicha experiencia fue bastante sugerente para la construcción de este apartado sobre la autorreflexividad del sujeto que investiga.

durante su trayecto vital. En el año 2018, en la maestría en Ciencias Sociales de la Universidad de Guadalajara (UDG), me encomendaron ser lector de una tesis que versaba sobre las juventudes priistas, cuáles eran los motivos e incentivos para que ellos participaran en el Partido Revolucionario Institucional (PRI); el autor era Carlos Iván Elías Jiménez.

Si bien el PRI no puede acreditarse como un sujeto social posicionado en el espectro político de la derecha, el proceso de leer dicho documento me fue bastante placentero porque era un tema que desconocía. Le agradecí a Carlos por su trabajo y le expliqué que para mí esto fue nutritivo en la medida en que yo pensaba que los jóvenes priistas no existían; como no participaban conmigo en cuestiones políticas, como no eran mis vecinos, ni vivían en mi colonia, jamás había tomado una cerveza con alguno y como jamás había establecido relación afectiva con alguna participante del PRI, pues inocentemente pensaba que no existían. Entonces, ¿podríamos negar lo que no nos atraviesa? Lo interesante vino después, cuando por azares del destino tuve acercamientos con algunos políticos profesionales y me di cuenta de que el PRI, pese a que este partido se encontraba en una etapa de pleno declive, contaba con un grueso de participantes jóvenes que se formaban en diferentes escuelas como nuevos cuadros políticos. Lo mismo me pasó con los movimientos sociales de derecha: los negaba porque no los veía, no por miope, sino porque no estaban en mi cúmulo de relaciones vitales. ¿Cómo me voy a juntar con un “facho”? ¿Cómo voy a darles foro? ¿Cómo voy a investigar ese tema si yo soy de izquierdas?

En ese mismo sentido, en el año 2023, el mismo posgrado en Ciencias Sociales me encargó ser lector de una tesis donde el autor plantea el análisis de la participación política del grupo cívico conocido como FRENAAA (Frente Nacional Ciudadano). Aunque el autor, Alejandro Cabello, parte más del análisis del discurso de los sujetos que integran este “frente ciudadano”, él enmarca algunas cuestiones que son bastante sugerentes para comprender a este tipo de sujetos sociales, y algo que me llamó la atención de su trabajo fue la recuperación de que muchos de los antecedentes de este sujeto social fueron colectivos que quisieron emular a movimientos sociales de izquierda, como con el uso de chalecos de color amarillo para imitar al movimiento francés conocido como Des Gilets Jaunes.

Es interesante que algunos trabajos de investigación comiencen a dar cuenta de que estos sujetos sociales de derecha emulan las prácticas políticas y organizativas de los movimientos sociales de izquierda. Como decíamos párrafos arriba, muchas veces son contradictorios incluso en materia discursiva, pero permean en algunos sectores de la población con cierta facilidad.

Haciendo un reto a la memoria, esas no fueron ni de cerca las primeras discusiones académicas en las que me vi relacionado sobre el análisis de la práctica política de este tipo de movimientos sociales de derecha. En el año 2019 tuve la oportunidad de organizar y participar en un foro donde se discutía sobre los movimientos sociales del siglo XXI. En este foro participamos Geoffrey Pleyers, sociólogo belga, quien justamente venía a la ciudad de Guadalajara a presentar su libro titulado *Movimientos sociales en el siglo XXI: perspectivas y herramientas analíticas*, Jorge Regalado, integrante del Departamento de Estudios Sobre Movimientos Sociales (DESMOS) de la UDG, y yo en representación del Observatorio de Movimientos Sociales Observamos. Entre los diversos cruces que tuvimos entre los tres participantes, uno muy importante fue el del estudio de estos movimientos sociales y grupos que se enmarcan en la derecha política. Decíamos que a estos sujetos sociales los hemos visto pasar por delante de nosotros, que los habíamos infravalorado y que no hemos tenido el vigor de analizar cómo es que se organizan, cuáles son sus prácticas políticas, cuáles son los discursos que establecen en lo público, qué tipo de agendas son las que promueven y por quiénes están conformados. Nos quedamos al margen de muchos análisis, pero ese día me di cuenta de que algo estaba pasando y no le estábamos prestando el suficiente interés. Recuperando lo expuesto en el libro de Pleyers (2018, p. 100), podríamos entender que la dificultad para comprender a estos movimientos sociales de derecha es histórica, en la medida en que las categorías canónicas para el entendimiento de la acción colectiva estaban enmarcadas en movimientos sociales que se entendían como actores contestatarios, disruptivos o rebeldes.⁶

⁶ El propio Geoffrey Pleyers (2018) enfatiza que conceptos como antimovimiento o contramovimiento comienzan a surgir por el vacío teórico para comprender a los colectivos racistas, antifeministas y el yihadismo. El sociólogo belga refiere que no es hasta las teoriza-

Ahora, si partimos de este reconocimiento entre los sujetos, el que investiga, por un lado, y el que es investigado, por el otro, y partimos de la problematización de la distancia ideológica y de la postura política, podemos preguntarnos: ¿qué tanto influyen estos factores en la creación de conocimiento sobre el tema? ¿Nuestro posicionamiento político afecta la relación investigativa? ¿Podemos usar la metodología del *close-up* y la performatividad para infiltrarnos en estos grupúsculos? ¿Cuáles son las dificultades éticas-morales al momento de utilizar dicha metodología?

Avanzando sin concluir

Evidentemente, este trabajo se encuentra lejos de dar una explicación totalizante de la irrupción y el surgimiento de movimientos sociales de derecha en el siglo XXI. Sin embargo, considero que cumple una función provocadora en los tres aspectos reflexivos que nos encomienda la publicación que hoy nos tiene reunidos: lo metodológico, lo teórico y lo epistemológico. ¿Cómo lo investigamos? ¿Desde qué teoría y conceptos partimos para hacerlo? Y ¿cuál es el posicionamiento del sujeto que investiga al enmarcarse en un proceso de relación con los movimientos sociales de derecha?⁷

ciones de otros autores, como Michel Wieviorka, que estos conceptos comienzan a tener una repercusión académica. Sin embargo, el concepto de *antimovimiento* es algo que podemos encontrar en la bibliografía de Alain Touraine hasta muy entrada la década de los noventa del siglo XX en su libro *¿Podremos vivir juntos?* (1997, p. 224), y se expone textualmente lo siguiente: “La idea de nación, lo mismo que la de movimiento social, sólo puede comprenderse por completo una vez analizada su contraria, la que la destruye, así como el anti movimiento es lo contrario del movimiento social. Cuando la complementariedad de la identidad cultural y la participación política desaparece y reemplaza la superposición total de una sociedad, una cultura y un poder autoritario, vemos nacer lo contrario de la nación, el régimen totalitario”.

⁷ Los lectores podrán darles el orden que gusten a las preguntas. Yo siempre parto de lo metodológico, porque eso me permite ver la ruta por la que voy a establecer el planteamiento del problema y la relación con el sujeto social investigado. Pero este trabajo tiene la finalidad de motivar otras formas de hacer, así que mi experiencia investigativa no se convierte en una receta que puede emularse.

De esta manera, como investigadores estamos obligados a crear nuevas formas de acercamiento hacia los sujetos sociales, nuevas rutas metodológicas para el establecimiento de procesos investigativos; en este documento se discutió un poco sobre la experiencia de los *close-up* y las complicaciones éticas-morales de realizar una investigación partiendo de la utilización de esta herramienta. Sin embargo, estoy seguro de que poco a poco encontraremos la forma de intercambiar información con este tipo de sujetos. Recuperando a Enzo Traverso, al ser una problemática en proceso de consolidación en el mundo académico, las comunidades científicas y los cuerpos académicos pondrán cada vez mayor atención.

Así, en ese mismo sentido, nos encontramos con algunas limitaciones conceptuales. Primero para su denominación. Incluso si partimos de que la propia categorización de lo que comprendemos como movimiento social es bastante poroso (López, 2022), ¿podemos seguir llamando a estos sujetos sociales como “movimientos sociales de derecha”? ¿Los comenzaremos a llamar movimientos posfacistas, contramovimientos, antimovimientos, movimientos retardatarios? Y llevando esto al límite, ¿el concepto movimiento social nos alcanza para comprender a estos sujetos sociales? Segundo para la comprensión de sus prácticas, discursos, formas organizativas y repertorios de acción colectiva. Como vimos, estos sujetos sociales son heterogéneos, y aunque hayan irrumpido en el mismo continente sus características estarán ancladas a particularidades geográficas, históricas, políticas y culturales. ¿Es imposible hacer una taxonomía de este tipo de sujetos? ¿Cómo analizamos la práctica de sujetos sociales tan contradictorios que pueden incluso muchas veces recuperar prácticas y discursos que solíamos ubicar en la lógica de los movimientos sociales de izquierda, esos que eran rebeldes y contestatarios?

Lo metodológico y lo teórico, evidentemente, son rutas establecidas por el sujeto investigador, pero estas poco podrán ayudar en la creación de conocimiento si no parten del establecimiento de una reflexión epistemológica. Sin autorreflexividad, sin el cuestionamiento de lo que acontece y el cuestionamiento del sujeto que investiga y su posicionamiento, el conocimiento permanecerá estancado, y lo que pretendemos con las provocaciones planteadas en este libro

es la creación de conocimiento libre y con función social (Ruano, Gamiño y López, 2023, p. 7).

Sin duda, como el lector habrá notado, las conclusiones de este documento brindan más preguntas e incertidumbre que certeza. Recuperando a Georges Balandier (1993), es provocador pensar desde el desorden y el caos. La incertidumbre traerá conocimiento nuevo. La incertidumbre que nos brindan estas nuevas irrupciones, estos nuevos movimientos sociales, nos invita a reflexionar acerca de cómo los comprenderemos en el futuro.

Bibliografía

- Álvarez, Antonio & Emanuele Toscano (2021). “Investigar la extrema derecha del siglo XXI: características, significados, actores y enemigos”. *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 21(2), 2102.
- Balandier, Georges (1993). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. España: Gedisa.
- Cabello, Alejandro (SF). El discurso ideológico del Frente Nacional Ciudadano (FRENA) en Guadalajara del 2020 al 2021: ¿Estamos ante un movimiento conservador de ultraderecha? Tesis para optar al grado de maestro en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara. (Documento inédito).
- Castells, Manuel (1999). *La era de la información: el poder de la identidad*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Eliás, Carlos (2018). Los motivos e incentivos de la militancia partidista juvenil en “el Nuevo PRI” (2013-2018) de Jalisco. Un enfoque psico-social-político. Tesis para optar al grado de maestro en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara. (Documento inédito).
- Han, Byung-Chul (2002). *Infocracia: la digitalización y la crisis de la democracia*. México: Taurus.
- Korsch, Karl (2004). *Karl Marx*. Madrid: Ediciones Folio.
- López, Óscar (2019). “De la indignación a la institucionalización. Una propuesta metodológica para el análisis de la práctica política de PODEMOS”. En Ruano Ruano, Leticia, López, Óscar, & Gamiño, Claudia (coord.), *Metodo-*

- logía e investigación. De enfoques y construcciones empíricas* (pp. 251-272). México: Universidad de Guadalajara.
- López, Óscar (2022). “Acompañar movimientos sociales en tiempos pandémicos. Una reflexión sobre la(s) metodología(s) en movimiento”. *Revista Sincronía*, XXV (82), México, pp-886-903.
- López, Óscar; Huerta, Julieta (2023). “¡Por la conquista del espacio público! Una (breve) muestra de la lucha de las mujeres y los colectivos en búsqueda de personas desaparecidas en Guadalajara, Jalisco, México”. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 58(16), México, pp-57-67.
- Mouffe, Chantal (2005). *En torno a lo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pleyers, Geoffrey (2018). *Los movimientos sociales del siglo XXI: perspectivas y herramientas analíticas*. Argentina: CLACSO.
- Ramonet, Ignacio (2022). *La era del conspiracionismo. Trump, el culto a la mentira y el asalto al Capitolio*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Ruano, Leticia; Gamiño, Claudia & Óscar López (2023). “Introducción”. Ruano, Leticia, Gamiño, Claudia, & López, Oscar (coords.), *Historias del pasado y reconstrucciones del presente. De problemas teóricos a empíricos* (pp. 1-18). México: Universidad de Guadalajara.
- Stefanoni, Pablo (2021). *La rebeldía se volvió de derecha*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Thompson, Hunter (1965). *Los Ángeles del Infierno. Una extraña y terrible saga*. Madrid: Anagrama.
- Traverso, Enzo (2018). *Las nuevas caras de la derecha*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (16 de junio de 2023). Enzo Traverso: “Hay una derecha radical subversiva que puede evolucionar hacia un fascismo del siglo XXI”. Recuperado el 03 de julio del año 2023. Disponible en https://www.eldiario.es/internacional/enzo-traverso-hay-derecha-radical-subversiva-evolucionar-fascismo-siglo-xxi_128_10288298.html
- Toscano, Emanuele (2021). “Investigar *close-up* los movimientos de extrema derecha. Una reflexión sobre las implicaciones éticas y metodológicas”. *Política y Sociedad*, 52(8), 1-10.

Touraine, Alain (1997). *¿Podremos vivir juntos?* México: Fondo de Cultura Económica.

Wallraff, Günter (2006). *Cabeza de turco*. Madrid: Anagrama.

Zizek, Slavoj (2019). *Contra la tentación populista*. Madrid: Ediciones Godot.

Acerca de los autores

Leticia Ruano Ruano Licenciada en Historia por la Universidad de Guadalajara.

Tiene estudios de maestría en Teoría e Historia del Urbanismo por la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestra en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de Jalisco. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II. Profesora investigadora titular en el Departamento de Estudios Sobre Movimientos Sociales. Sus líneas de investigación son secularización y catolicismo social, mujeres militantes católicas; prensa, género y feminismos; e interdisciplinariedad.

Óscar Ramón López Carrillo Licenciado en Psicología, maestro en Ciencias Sociales, doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara. Candidato al Sistema Nacional de Investigadores. Miembro del Departamento de Estudios Sobre Movimientos Sociales. Fundador del Observatorio de Movimientos Sociales Observamos. Coordinador del Seminario Permanente: Movimientos Sociales, Acción Colectiva y Política. Líneas de investigación: movimientos sociales en el siglo XXI, juventudes y nuevos partidos políticos.

Claudia Gamiño Estrada Licenciada en Historia por la Universidad de Guadalajara, maestra en Antropología Social y doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Tiene posdoctorado en el Centro de Estudios de Género por la Universidad de Guadalajara. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel I. Es investigadora de la Universidad de Guadalajara. Sus líneas de investigación son género, historia de la Nueva Galicia, justicia y relaciones de poder; mujeres e historia de América Latina siglo XX.

Lidia Margarita Camacho Gámez Licenciada en Historia y maestra en Historia de México por la Universidad de Guadalajara. Actualmente se encuentra realizando el doctorado en Geografía y Ordenación Territorial en la misma universidad. Se interesa por la urbanística colonial y la historia ambiental de las ciudades hispanoamericanas.

Ana Maritza Sánchez Plascencia Licenciada en Historia por la Universidad de Guadalajara, maestra en Historia de México y doctoranda en Historia Iberoamericana de dicha universidad; paleógrafa. Líneas de investigación: historia sobre la muerte y movilidad social en la Nueva Galicia, siglos XVI y XVII.

María Elizabeth Pérez Chavarín Licenciada en Historia por la Universidad de Guadalajara. Maestra en Ciencias Sociales, generación 2020-2022, y doctoranda en Ciencias Sociales por dicha universidad. Se especializa en la línea de investigación en estudios sociopolíticos. Realizó una tesis titulada *Resistencia, poder y control: el caso de Roque de los Santos, 1729-1733*. Ha trabajado como docente en secundaria y preparatoria impartiendo materias relativas a historia y ciencias sociales.

Betania Rodríguez Pérez Egresada de la maestría en Historia de México, generación 2006-2008. Líneas de investigación: historia sociocultural del delito, historia del derecho y de las instituciones coloniales, administración de justicia y disposiciones en torno a las bebidas embriagantes. Programa Estancias Posdoctorales por México 2022 (3) en la maestría en Historia de México.

Rosa María Muñiz Castro Egresada de la maestría en Historia de México de la Universidad de Guadalajara, generación 2014-2016. Es doctoranda en Historia Iberoamericana por la misma universidad. Sus líneas de investigación son la historia de la orden franciscana, siglos XVIII y XIX, historia de la vida cotidiana e historia de las emociones. Ha publicado capítulos de libros sobre estos temas en la Universidad de Guadalajara y en el Colegio de Jalisco.

Carlos Fernando Zapata González Licenciado en Historia, maestro en Historia de México por la Universidad de Guadalajara, generación 2018-2020, y doctorante en Historia Iberoamericana por la misma casa de estudios. Se ha interesado en realizar investigaciones relacionadas con la historia

demográfica y el mestizaje en la ciudad de Guadalajara a finales del periodo colonial.

María de Jesús Aranda Martínez Licenciada en Historia y egresada de la maestría en Historia de México, generación 2020-2022, de la Universidad de Guadalajara. Se desempeña como docente de nivel secundaria en la Comunidad Educativa IDEO.

Joel Alberto Interián Gómez Licenciado en Historia, egresado de la maestría en Historia de México, generación 2016-2018, doctorante en ciencias sociales, todo por la Universidad de Guadalajara. Trabajo temas de historia agraria y religiosa en Michoacán, siglo XIX, historia intelectual del México posrevolucionario e historia de los comunismos. Dedico este texto a mi padre: Felipe Neri Interián Hutzil (1930-2019).

David Moreno Gaona Egresado de la maestría en Historia de México, generación 2018-2020. Estudiante del doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS Occidente, generación 2020-2024. Miembro del Seminario Institucional de Historia de las Juventudes. Líneas de investigación: historia de la juventud e historia de la música.

Mariana Zárate Quevedo Maestra en Historia de México, generación 2016-2018, por la Universidad de Guadalajara; actualmente estudia el doctorado en Historia Iberoamericana en la misma universidad. Ha publicado artículos y capítulos de libros sobre la catedral de Guadalajara y el culto a la Virgen María en Guadalajara. Sus líneas de investigación son antropología de la imagen, historia del arte, e historia urbana. Actualmente es docente en Historia del Arte en el Instituto Superior de Artes Escénicas.

Óscar Ramón López Carrillo Licenciado en Psicología, maestro en Ciencias Sociales, doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara. Integrante del Departamento de Estudios Sobre Movimientos Sociales. Integrante de la Red Mexicana de Estudios Sobre Movimientos Sociales. Candidato al Sistema Nacional de Investigadores. Fundador del Observatorio de Movimientos Observamos. Profesor en las carreras de Sociología, Antropología e Historia en la Universidad de Guadalajara.

Historias del pasado y reconstrucciones del presente

De problemas teóricos a empíricos

se terminó de editar

en diciembre de 2023

en los talleres gráficos

de Amate Editorial México S.A.S. de C.V.

Prisciliano Sánchez 612, Colonia Centro

Guadalajara, Jalisco.

Tel: 3336120751 / 3336120068

amateditorial@gmail.com

www.amateditorial.com.mx

Esta edición consta de 1 ejemplar.

Diagramación y corrección: Amateditorial

El Programa de la Maestría en Historia de México tiene el objetivo fundamental de formar en investigación en el campo de la disciplina histórica. Posicionados aquí, los actores de esta comunidad han buscado centrar las acciones en el estudiantado e impulsar aprendizajes desde las experiencias de producción con arribos a publicaciones de calidad. Los resultados han mostrado aportes novedosos sobre las historias del occidente o de rincones de nuestro país, en relación con contextos nacionales e internacionales. Así es que esta obra ha partido del planteamiento de la importancia en difundir conocimiento histórico y social, para que sea leído por un público disímil e interesado. Las entradas o ventanas del conocimiento son desde diversos problemas y temas que muestran espacios, lugares, fenómenos, sujetos históricos o en algunos casos enfocados a actores sociales, instituciones, comunidades, grupos o colectivos. Se puede apreciar en las reconstrucciones del pasado –materializadas en narrativas analíticas, explicativas e interpretativas contenidas en este libro– que aún están vigentes cosmovisiones, culturas o luchas.