



C O N T E N I D O

P R E S E N T A C I Ó N

JUAN CARLOS RUIZ GUADALAJARA ■

Los dilemas de la intolerancia religiosa

B O N A N Z A S

DEYSSY JAEI DE LA LUZ GARCÍA ■

Ciudadanía, representación y participación cívico-política
de los evangélicos mexicanos

MARÍA LUISA BALLINAS AQUINO
EDITH F. KAUFFER MICHEL ■

Conversión religiosa y migración rural-rural: rupturas
y continuidades de las identidades y el control social
en El Duraznal, Chiapas

LUIS RODOLFO MORÁN QUIROZ ■

Diálogo interdenominacional, interreligioso e intercultural
en la era de la migración: de la santidad erudita
a la tolerancia entre creyentes e instituciones religiosas

B R E C H A S

GUILLERMO BRENES TENCIO ■

“La fidelidad, el amor y el gozo”: la jura del rey
don Fernando VII en Cartago (1809)

LUCIANO RAMÍREZ HURTADO ■

El movimiento estudiantil de 1912 en el Instituto Científico
y Literario de San Luis Potosí. ¿Conflicto entre élites?

B O C A M I N A

PABLO SERRANO ÁLVAREZ ■

Historia de San Luis Potosí de Primo Feliciano Velázquez

P O R T A F O L I O G R Á F I C O RENÉ MEDINA ESQUIVEL ■ TESTIMONIOS GRÁFICOS DE FIESTAS
Y DIVERSIONES EN CERRO DE SAN PEDRO, SAN LUIS POTOSÍ

a m a l g a m

GERARDO CRUZ-GRUNERTH
JONATAN GAMBOA
CARLOS R.C. TAPIA ALVARADO
ALFONSO TREVIÑO ■

■ joven narrativa potosina ■ joven narrativa potosina ■ joven narrativa potosina ■

REVISTA DE El Colegio de San Luis

años VIII-IX • números 24-25 • septiembre de 2006 - abril de 2007

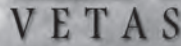
REVISTA DE
El Colegio
de San Luis
VETAS



años VIII-IX • números 24-25 • septiembre de 2006-abril de 2007

ISSN - 1665-899X





años VIII y IX • números 24-25

años VIII y IX • números 24-25

septiembre de 2006 - abril de 2007



EL COLEGIO
DE SAN LUIS

PRESIDENTA

- María Isabel Monroy Castillo

SECRETARIO ACADÉMICO

- Sergio Cañedo Gamboa

SECRETARIA GENERAL

- Luz Carregha Lamadrid



años VIII y IX • números 24-25 • septiembre de 2006-abril de 2007

DIRECTOR

- Juan Carlos Ruiz Guadalajara

CONSEJO EDITORIAL

- Luis Aboites
- Tomás Calvillo Unna
- Mario Cerutti
- José Antonio Crespo
- Jorge Durand
- Guadalupe González
- Luis González y González †
- Mervyn Lang
- Jordi Maluquer de Motes
- Javier Sicilia
- Valentina Torres-Septién
- Eric Van Young

DISEÑO DE MAQUETA Y PORTADA

- Yolanda Pérez Sandoval

La *Revista de El Colegio de San Luis, Vetas*, es una publicación cuatrimestral de El Colegio de San Luis, A.C., Instituto de Investigación del Sistema CONACYT, septiembre de 2006-abril de 2007. Los derechos de reproducción de los textos aquí publicados están reservados por la *Revista de El Colegio de San Luis, Vetas*, D.R. Toda colaboración o correspondencia deberá dirigirse a *Revista de El Colegio de San Luis, Vetas*, Parque de Macul 155, Fracc. Colinas del Parque, 78299 San Luis Potosí, S. L. P., México. Tel.: (444) 8 11 01 01. Correo electrónico: vetas@colsan.edu.mx. La opinión expresada en los artículos firmados es responsabilidad del autor. ISSN: 1665-899X



P R E S E N T A C I Ó N

JUAN CARLOS RUIZ GUADALAJARA ■ 5

Los dilemas de la intolerancia religiosa

B O N A N Z A S

DEYSSY Jael de la Luz García ■ 9

Ciudadanía, representación y participación cívico-política de los evangélicos mexicanos

MARÍA LUISA BALLINAS AQUINO
EDITH F. KAUFFER MICHEL ■ 39

Conversión religiosa y migración rural-rural: rupturas y continuidades de las identidades y el control social en El Duraznal, Chiapas

LUIS RODOLFO MORÁN QUIROZ ■ 69

Diálogo interdenominacional, interreligioso e intercultural en la era de la migración: de la santidad erudita a la tolerancia entre creyentes e instituciones religiosas

B R E C H A S

GUILLERMO BRENES TENCIO ■ 95

“La fidelidad, el amor y el gozo”: la jura del rey don Fernando VII en Cartago (1809)

LUCIANO RAMÍREZ HURTADO ■ 117

El movimiento estudiantil de 1912 en el Instituto Científico y Literario de San Luis Potosí. ¿Conflicto entre elites?

B O C A M I N A

PABLO SERRANO ÁLVAREZ ■ 159

Historia de San Luis Potosí de Primo Feliciano Velázquez

P O R T A F O L I O G R Á F I C O

RENÉ MEDINA ESQUIVEL ■ TESTIMONIOS GRÁFICOS DE FIESTAS Y DIVERSIONES EN CERRO DE SAN PEDRO, SAN LUIS POTOSÍ

a m a l g a m

GERARDO CRUZ-GRUNERTH
JONATAN GAMBOA
CARLOS R.C. TAPIA ALVARADO
ALFONSO TREVIÑO ■ 165

a

■ joven narrativa potosina ■ joven narrativa potosina ■ joven narrativa potosina ■



PRESENTACIÓN

JUAN CARLOS RUIZ GUADALAJARA

Los dilemas de la intolerancia religiosa

Uno de los aspectos que más llama la atención del convulsionado siglo xx es el relacionado con la libertad y la tolerancia religiosas, aspiraciones que la denominada sociedad moderna no ha logrado resolver a pesar de los múltiples esfuerzos legales por garantizarlas. Como señala Fernando Savater en su ensayo sobre *Los diez mandamientos en el siglo xxi*, “A lo largo de los siglos los llamados representantes de los dioses sobre la tierra, es decir los hombres, han encontrado motivo de discordia echándose culpa unos a otros sobre reales o supuestas ofensas a sus respectivos dioses”. La simple revisión panorámica de la historia mundial en aquel siglo nos muestra un saldo desalentador debido a la recurrencia y crueldad de conflictos políticos generados por diferencias étnicas y sociales, mismas que adquirieron matices religiosos para orientar guerras y exterminios masivos. De manera parecida, los esfuerzos de muchos

- regímenes totalitarios dirigidos a erradicar las manifestaciones religiosas como parte
- de una supuesta emancipación social desembocaron en políticas de exclusión y persecución de minorías. Ni qué decir del papel que jugaron instituciones religiosas de carácter hegemónico o bien religiones fundamentalistas en diversas regiones del mundo cuando de estimular la intolerancia se trataba. En realidad, lo sucedido en materia de conflictos religiosos durante el siglo que acaba de concluir está muy lejos de ser diferente al resto de la historia humana, sin embargo, existe una agravante para la sociedad contemporánea en términos de su carácter global y del reto que esto representa para el establecimiento de una cultura de la tolerancia. Sumergidos en la denominada era de la información hemos aumentado exponencialmente los recursos para el intercambio de ideas con resultados muy paradójicos y complejos. Lo que pa-
-

rece ser un momento de máximo intercambio cultural también ha provocado alejamientos y reafirmación de posturas excluyentes, conflictivas y segregacionistas en todos los rincones del orbe. En este nuevo escenario, cargado de viejos dilemas y de efectos perversos de la modernidad, las Ciencias Sociales tienen el reto de explicar, en todos los niveles y desde múltiples perspectivas, las características de la transformación religiosa y sus consecuencias en un mundo que está muy lejos de desplazar la idea de lo divino y su enorme influencia.

La *Revista de El Colegio de San Luis, Vetas* se une a dicho esfuerzo, y presenta en este número doble, dentro de su sección Bonanzas, tres colaboraciones que aportan análisis sobre los complejos mecanismos de exclusión y coexistencia entre comunidades de creyentes de diversa filiación. En primer término, Deyssy Jael de la Luz García aborda desde una perspectiva histórica las estrategias que los evangélicos mexicanos instrumentaron para contrarrestar la Cruzada en Defensa de la Fe Católica que las jerarquías de esta iglesia encabezaron entre 1944 y 1952, “cruzada” que curiosamente coincidió con la promulgación del artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, el cual pretendió formalizar la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión como un derecho inalienable de todo individuo. En segundo término, María Luisa Ballinas y Edith F. Kauffer nos introducen, desde la antropología, a la

- dimensión micro de las transformaciones religiosas y sociales en El Duraznal, pequeño asentamiento indígena de los Altos de Chiapas, el cual surgió como consecuencia de procesos migratorios generados por la expulsión de población conversa y antagonica al catolicismo tradicional de sus comunidades de origen. Por último, Luis Rodolfo Morán aborda una interesante reflexión sobre las dificultades que enfrenta el diálogo entre individuos de diferente religión e incluso entre creyentes de una misma filiación religiosa adscritos a congregaciones diferenciadas, todo en el contexto de la intensa migración internacional que caracteriza a nuestro tiempo; en medio de su argumentación plantea la necesidad de un diálogo intercultural y los problemas de la transmisión lingüística de los mensajes sagrados en diferentes idiomas.

- Nuestra sección Brechas incluye en esta ocasión dos trabajos de corte histórico: Guillermo Brenes nos presenta en primer lugar una interpretación del sentido y función del imaginario monárquico en los espacios públicos de la Hispanoamérica colonial a través del caso de la jura de Fernando VII que se realizara en Cartago en 1809, esto es, en la antesala de la desintegración política del imperio español. En segundo lugar, Luciano Ramírez nos lleva a la ciudad de San Luis Potosí para analizar el trasfondo del movimiento estudiantil que en 1912 se desarrolló en el Instituto Científico y Literario, anteceden-



te de la actual Universidad Autónoma de San Luis Potosí, y que desembocó en una huelga para evitar suprimir diversas carreras profesionales del ámbito educativo potosino; con un amplio manejo de fuentes documentales y hemerográficas, el autor intenta desentrañar las características de un movimiento en el que asoman conflictos entre viejas elites y elites emergentes.

En la sección Bocamina presentamos un texto de Pablo Serrano sobre la reedición que la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y El Colegio de San Luis han realizado de la *Historia de San Luis Potosí* de don Primo Feliciano Velázquez, obra ampliamente conocida no sólo por el impulso que diera a la historiografía local sino también por todo lo que representó en el desarrollo de la ciencia histórica mexicana.

- Por su parte, René Medina nos presenta, en el Portafolio Gráfico, una selección de
- 27 fotografías provenientes del Museo del
- Temple de Cerro de San Pedro, San Luis
- Potosí, las cuales documentan fiestas, ce-
- remonias y diversiones que los pobladores
- de este histórico lugar desarrollaban en
- las décadas de los años cuarenta y cincuen-
- ta del siglo pasado; estos testimonios grá-
- ficos sobre la vida de los pobladores de
- Cerro de San Pedro adquieren una especial
- relevancia ante la paulatina e ilegal des-
- trucción que este poblado sufre actualmen-
- te a manos de una transnacional canadien-
- se. La Amalgama que cierra este número
- nos presenta la narrativa de cuatro prome-
- tedores jóvenes potosinos: Gerardo Cruz-
- Grunerth, Jonatan Gamboa, Carlos Tapia
- Alvarado y Alfonso Treviño.

The author analyzes the strategies adopted by evangelical Mexicans to counteract the religious intolerance orchestrated against them by the Catholic Church through its Crusade to Defend the Catholic Faith (Cruzada en Defensa de la Fe Católica), convened throughout the country in 1944-1952 by the Archbishop of Mexico, Luis María Martínez, as an anti-Protestant campaign. Given the token guarantees of tolerance and religious plurality offered by government institutions, in 1948 evangelicals established the National Evangelical Defense Committee (Comité Nacional Evangélico de Defensa) as an effective form of civic-political participation, a means of disseminating their project of the nation, and an organ of protest that proposed to revindicate the lay state.

Frente a la simulación de las instituciones de gobierno para garantizar la tolerancia y la pluralidad religiosa, los evangélicos establecieron como una vía eficaz de participación cívico-política y de divulgación de su proyecto de nación el Comité Nacional Evangélico de Defensa, creado en 1948 como un organismo de denuncia dirigido a la reivindicación del estado laico.

Ciudadanía, representación y participación cívico-política de los evangélicos mexicanos

A finales del siglo XIX y durante toda la primera mitad del XX, los evangélicos¹ —tanto los misioneros extranjeros como las primeras generaciones de conversos mexicanos— tuvieron que aprender a vivir en sociedad a la sombra de insultos y

* Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM. Correo electrónico: deyjael@gmail.com

Nota del editor: La autora forma parte de la Red Mexicana de Estudios sobre el Protestantismo (REMEPRO) y es integrante del proyecto de investigación Ensayo Filosófico en América Latina, Siglo XX, auspiciado por el CCyDEL-UNAM.

¹ Hoy en día, los que practican el cristianismo de corte reformado son identificados como protestantes, que sería sinónimo de evangélicos porque, en esencia, tienden a tomar de la Biblia las enseñanzas de los evangelios de Jesús y toda la tradición del Nuevo Testamento; de allí lo de evangélicos. Al respecto, Rubén Ruiz Guerra propone una definición que me parece adecuada para tener un primer acercamiento; los define así:

[...] aquellos actores religiosos que debido a una serie de características doctrinales y organizativas se identifican entre sí. Los evangélicos tienen una práctica religiosa que se fundamenta en tres principios básicos: sólo la gracia de Dios da salvación, sólo la fe en Cristo la hace accesible al hombre y sólo existe la Escritura como camino de comunicación entre el hombre y la divinidad. Socialmente, al menos en el discurso, su práctica es igualitaria y basada en una moral que se podría calificar de “puritana”. [Véase, de este autor, “Los evangélicos mexicanos y lo político”, *Religiones y sociedad. Expediente Los evangelismos en México* (Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos Religiosos), año 2, núm. 3 (mayo-agosto de 1998), p. 73; también: “Identidades sociales y cambio religioso en Chiapas”, en Diana Guillén (coord.), *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, México, Instituto Mora (Col. Sociología Contemporánea), 2003, p. 165].

Actualmente existe una gran diversidad de grupos e Iglesias que se identifican como protestantes o evangélicas, con sus particularidades teológicas, litúrgicas, jerárquicas y medios de evangelización que los diferencian entre sí; no obstante, y a pesar de ello, la mayoría comparte los tres principios básicos destacados por Ruiz Guerra.

agresiones por no ser guadalupanos, tuvieron que ser partícipes de una “tolerancia” institucionalizada que, en muchas ocasiones, aun hoy en día, quedó en mero discurso por parte del Estado revolucionario, después laico y moderno. En condiciones así, la lucha para ganarse un espacio y el reconocimiento social, territorial, de identidad y jurídico para asegurar su permanencia ha resultado ser constante, inacabada.

En esa lucha, la intolerancia, la tolerancia y la libertad religiosa han sido detonantes que han marcado su ambigüedad política y jurídica en la construcción y entendimiento de sí mismos como ciudadanos. Quizás uno de los momentos que les permitieron cuestionar por qué, ante la agresividad de que eran objeto, sus demandas y garantías eran registradas por las instituciones gubernamentales en una agenda siempre diferida y de soluciones muy lentas fue la Cruzada en Defensa de la Fe Católica (1944-1952) —convocada en todo el país por el entonces arzobispo de México, Mon. Luis María Martínez—, la cual tuvo como fin acabar con la “serpiente infernal del protestantismo”. Esta acción afectó a todas las Iglesias protestantes o evangélicas, incluidas las pentecostales. Ante tal situación, los evangélicos buscaron la forma de plantear, de frente a las autoridades y la sociedad, una visión objetiva de lo que implicaba ser protestante en México, pues en esos momentos ya no era suficiente definir “teóricamente” su doble identidad “como cristianos protestantes y como mexicanos”,² sino que, a la par de lo escrito, debían pasar a la acción.

Para puntualizar ciertos rasgos y casos específicos al respecto, he decidido tomar como eje a la Iglesia de Dios en la República Mexicana (IDRM), por ser mi objeto de estudio, haciendo referencia al mundo evangélico mexicano en general. ¿Por qué los evangélicos fueron objeto de intolerancia religiosa en un aparente momento de estabilidad nacional? ¿Cuál fue su respuesta y posición ante los actos desatados en su contra? ¿Cuáles fueron los mecanismos que les permitieron actuar públicamente sin abandonar sus valores religiosos en lo privado? Interesa conocer y analizar los escenarios públicos en que actuaron los evangélicos mexicanos del momento; también interesa analizar los discursos e ideas de cambio social, moral, material, económicos y de nación propuestos por estos actores religiosos en su propia producción literaria y en los archivos. Todo ello para conocer la proyección e inserción de los evangélicos en la historia de México en el periodo que se estudia y sus repercusiones en el presente.

² Carlos Mondragón, “Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional”, en Roberto Blancarte (comp.), *Cultura e identidad nacional*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 333.

■ Bajo la sombra de la unidad nacional

Desde su campaña presidencial, Manuel Ávila Camacho sustentó su plataforma política en dos principios: su declaración “soy creyente”³ y un proyecto basado en la unidad nacional. Ambas propuestas perfilaban un gobierno tolerante y de amplia política que impulsaría la propiedad privada, la libertad religiosa y de prensa, con el propósito de evitar el desorden político y social que pudiera afectar la economía y la política interna, pero, al mismo tiempo, que estaría a la defensiva por si el país se veía envuelto en la Segunda Guerra Mundial. Todo se encaminó a limpiar asperas y residuos del régimen anterior para dar una apariencia interior y exterior de democracia y libertad.

Sin embargo, apelar a la unidad nacional —y que las prioridades personales no estuvieran por encima de las de la nación— fue una propuesta que coincidió con los intereses de algunos sectores católicos, los cuales opinaban que “el catolicismo y el patriotismo no eran antagónicos, y la Iglesia tenía la obligación de reafirmarlo”.⁴ Por ello, cuando en junio de 1942 México entró a la segunda gran guerra, el presidente Ávila Camacho recibió el apoyo del arzobispo de México Mons. Luis María Martínez y del Partido Acción Nacional (PAN). Tal actitud conciliadora permitió a la Iglesia afirmar su acuerdo implícito de *modus vivendi* con el Estado mexicano⁵ y, a la vez, analizar bajo qué mecanismos recuperaría la conciencia y el control social que había perdido durante los regímenes revolucionarios.

Parece ser que, después de los arreglos de 1929,⁶ la militancia más fuerte de la Iglesia católica, proveniente de las organizaciones sociales apostólicas más intransigentes como Democracia Católica y el Partido Católico Nacional, se había reducido en el terreno social y político dando lugar a la facción pragmática o conciliadora originaria de la clase media y de los laicos católicos, que, aparentemente, redujo la

³ Roberto Blancarte comenta, de acuerdo con la entrevista de José C. Valadés al entonces presidente Manuel Ávila Camacho el 1 de julio de 1940, que la declaración “soy creyente” debe tomarse en el plano ético y no en el religioso, pues, al referirse a los dos grandes problemas de México, “el moral y el económico, el de la pobreza espiritual y el de la miseria física”, Ávila Camacho dio a entender que era demócrata. Sin embargo, aprovechó la oportunidad para dejar puertas abiertas a la simpatía eclesial. Véase Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 74.

⁴ *Ibid.*, p. 85.

⁵ *Ibid.*, pp. 83-84.

⁶ Año del cese de la Guerra Cristera e inicio de la negociación con el Estado mexicano para establecer el *modus vivendi*.

presencia eclesial.⁷ No obstante, en esos momentos de tensión mundial, los católicos adoptaron diferentes posturas ideológicas que permeaban el ámbito social a causa de la guerra,⁸ y el integralismo y la intransigencia católicos volvieron a surgir con un marcado sustento hispanista en algunos grupos como Acción Católica y la Unión Nacional Sinarquista,⁹ facciones apoyadas, aunque no directamente, por el arzobispo de México.¹⁰

Hasta ese entonces, el episcopado mexicano había desarrollado una campaña en contra del comunismo e, incluso, cierta vertiente adoptó una postura antisemita y pro germana.¹¹ Pero, finalizada la guerra, la campaña se enfocó en la liquidación de la “serpiente infernal del protestantismo”,¹² pues “había un gran temor de que la cultura norteamericana conquistara México y desplazara los valores propios”.¹³ Así que se vinculó al capitalismo con el panamericanismo, el imperialismo y su supuesto efecto: el protestantismo.

Precisamente a partir de los años cuarenta, los protestantes representaban el 0.91%¹⁴ de la población nacional, cifra tal vez marginal pero que preocupaba a los jerarcas católicos porque las iglesias protestantes estaban creciendo y mostraban su

⁷ Jean Meyer, “Una historia política de la religión en el México contemporáneo”, *Historia Mexicana* (México, El Colegio de México), vol. XLII, núm. 3 (enero-marzo de 1993), pp. 726-727.

⁸ Esa posición no fue exclusiva de la Iglesia católica, también la adoptó la derecha mexicana. Véase Luis Medina, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Del cardenismo al avilacamachismo*, México, El Colegio de México (Col. Historia de la Revolución Mexicana, 18), 1996, p. 46.

⁹ Desde ahora nos referiremos a ella por sus siglas: UNS.

¹⁰ En un estudio biográfico sobre Mon. Luis María Martínez, arzobispo de México de 1937 a 1956, es decir, en el periodo que estamos tratando, Blancarte menciona que el prelado apoyó la postura intransigente en el último lustro de su ministerio. Sin embargo, aunque su relación con el sinarquismo aún no es clara, desde antes simpatizó y apoyó, indirectamente, las acciones intransigentes, como se intenta demostrar en este trabajo. Cf. Roberto Blancarte, “El arzobispo Luis María Martínez. ¿Prelado pragmático o traidor a la Iglesia?”, *Revista Eslabones*, núm. 1 (enero-junio de 1991), pp. 95-99.

¹¹ Esa postura antisemita puso en duda la mexicanidad de los judíos radicados y nacidos en México, los cuales, en 1938, formaron el Comité Central Israelita en México para hacer frente a la ofensiva católica. Véase Judit Bokser-Liwerant, “Los judíos en México”, conferencia pronunciada durante el ciclo Derechos Humanos de las Minorías Religiosas, celebrado en el Centro Universitario Cultural (CUC), Ciudad Universitaria, el 24 septiembre de 2003.

¹² En su discurso pronunciado al comenzar el Año Jubilar Guadalupano en México (12 de octubre de 1944 al 12 de octubre de 1945), Mon. Luis M. Martínez expresó su preocupación por el avance del protestantismo en México, y calificó a éste de “serpiente infernal”. Véase *Tiempo*, vol. V, núm. 130 (27 de octubre de 1944), p. 3.

¹³ Medina, *op. cit.*

¹⁴ Cf. Mondragón, *op. cit.*, p. 308.

diversificación —para ese momento ya se habían establecido las principales iglesias pentecostales, tanto autóctonas como las auspiciadas por Iglesias estadounidenses,¹⁵ y el Instituto Lingüístico de Verano—¹⁶ ganando fieles, esencialmente en las zonas rurales del sureste de México.

■ La cruzada en defensa de la fe

El pretexto de la campaña antiprotestante fue claro: defender la fe nacional, aspecto considerado por los principales sectores católicos como ingrediente principal de la unidad e identidad mexicanas y, a su vez, argumento central para justificar su posición intolerante con otras confesiones. De tal manera que, desde los primeros meses de 1944, los obispos de Tamaulipas, Tehuantepec, Durango, Sonora, Sinaloa y Chihuahua emitieron pastorales denunciando las actividades y avances de “sectas protestantes” en la frontera norte, las cuales, en su opinión, pretendían “arrancar la fe católica de los corazones de los mexicanos y arrastrarlos a la herejía”.¹⁷ Pero fue en octubre del mismo año, al iniciar el Año Jubilar Guadalupano, que, al llamado del arzobispo de México, la grey católica reconoció oficialmente La Cruzada en Defensa de la Fe.¹⁸

Mediante una carta pastoral, el jerarca denunció ante el pueblo mexicano al protestantismo como una creencia extranjera y extraña que tenía por objetivo “arrebatar a los mexicanos su más rico tesoro, la fe católica, que hace 4 siglos nos trajo la Santísima Virgen de Guadalupe”.¹⁹ Por lo tanto, decía, tenía que ser erradicado de raíz bajo los medios que fueran necesarios y aconsejaba una serie de ejercicios para lograr tal fin.²⁰

¹⁵ Las Iglesias a las que me refiero son: Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios, el Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostal Independiente (MIEPI), la Iglesia Interdenominacional de Portales y la Iglesia Bethel. Todas ellas contaban con algunas “obras”, fundamentalmente en el centro y sur de México.

¹⁶ Cabe recordar que el polémico Instituto Lingüístico de Verano inició labores en México durante la administración de Lázaro Cárdenas, gracias al apoyo brindado por el entonces subsecretario de Educación Pública Moisés Sáenz al lingüista Cameron Townsend, quien, junto con otros colegas estadounidenses, desarrolló un proyecto de traducción de las Escrituras a lenguas indígenas, fundamentalmente en localidades de Chiapas y Oaxaca.

¹⁷ *Tiempo*, vol. VI, núm. 134 (24 de noviembre de 1944), p. 3.

¹⁸ “Carta pastoral de monseñor Luis M. Martínez al pueblo católico”, reproducida íntegramente en *Ibid.*, pp. iii-iv.

¹⁹ *Ibid.*, p. iii.

²⁰ *Ibid.*

No obstante, antes de que se reconociera esa empresa religiosa, algunos protestantes ya estaban siendo agredidos, pues desde 1926 éstos comenzaron a denunciar ante autoridades locales y federales que, por ejemplo, eran objeto de actos de intolerancia religiosa perpetrados por “fanáticos católicos incitados por el cura del lugar”.²¹ Ya para inicios de los años cuarenta, el Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente (MIEPI) contaba a uno de sus obreros —David Ochoa, quien sufrió persecución en Tepeapulco, Hidalgo— como su 50. mártir sacrificado,²² y en 1944, algunos casos de intolerancia religiosa ocurridos en Puebla, Veracruz y Oaxaca empezaron a llegar a la Cámara de Diputados,²³ sin que se esclarecieran las causas de los hechos.

La campaña escrita fue una de las respuestas al llamado de la cruzada, pues por medio de la prensa confesional, boletines, facsímiles y hojas sueltas se agredían los principios doctrinales del protestantismo y se atacaba a los que habían abandonado el catolicismo para hacerles saber —según los redactores anónimos— que estaban en un error al haber dejado los sagrados sacramentos del culto “sobrenatural” que rendían en la Iglesia católica, del que el protestantismo los había liberado, pero para ir al infierno.²⁴

Las palabras no se quedaron sólo en argumentos doctrinales, ya que haciendo uso del derecho de libertad de expresión se publicaron algunas condenaciones:

Que la más vil de las muertes venga sobre ellos [los protestantes] y que desciendan vivos al abismo. Que su descendencia sea destruida de la tierra y que perezcan por hambre, sed, desnudez y toda aflicción. Que tengan toda miseria y pestilencia y tormento [...] Que su entierro sea con los lobos y asnos. Que perros hambrientos devoren sus cadáveres. Que el diablo y sus ángeles sean sus compañeros para siempre. Amén, amén, así sea, que así sea.²⁵

²¹ Véase como muestra el siguiente caso: “Varios miembros de la Iglesia Metodista Episcopal de Santa Julia piden garantías para el Sr. Ignacio Chagoyán”, en el que los denunciantes, al describir los hechos, utilizaron ese tipo de calificativos (Archivo General de la Nación/Departamento General de Gobierno, en adelante AGN/DGG), Generalidades de Culto Religioso, serie 340, ramo 340 [29], caja 104, exp. 44, fólder 2.340 [5-1]-54).

²² “Ecos de los Campos del Señor”, *El Consejero Fiel* (órgano informativo de la MIEPI), diciembre de 1941, s.p.

²³ *Tiempo*, vol. X, núm. 126 (29 de septiembre de 1944), p. 7.

²⁴ ¿*Conocen bien la Biblia nuestros hermanos separados?*, hoja suelta firmada por E.V.C., con licencia eclesiástica, núm. 2021, s.f., p. 4, Archivo del Comité Nacional Evangélico de Defensa (Aconedef).

²⁵ Información aparecida en *Nuevo Día* y transcrita en *Tiempo*, vol. VI, núm. 144 (2 de febrero de 1945), p. 5.

Contrariamente a lo que opinaban sus acusadores católicos, los protestantes no se veían a sí mismos como parte de una religión ritualista, natural o sobrenatural, “sino como una filosofía y estilo de vida que sintetizaba el lema de elevarse [uno mismo] y elevar a los demás”.²⁶ Por ello, el 10 de diciembre de 1944, los ministros evangélicos del Distrito Federal, veintitrés pastores de distintas Iglesias evangélicas, firman y dan a conocer el *Manifiesto del pueblo evangélico a la Nación Mexicana* en respuesta a la carta pastoral de Mon. Martínez, sintetizando de manera clara la posición de los protestantes mexicanos ante la campaña desatada en su contra.²⁷ Una vez más, como lo habían hecho en 1934,²⁸ recurren a la historia para legitimar su identidad nacional y su propuesta de cambio social.

La Historia de México no registra en sus páginas ningún hecho bochornoso para la causa evangélica en México. Jamás ha sido un problema para ningún gobierno, porque siempre ha propugnado la elevación del pueblo, la dignidad de la vida humana y el engrandecimiento y progreso de la Patria [...] Nuestro historial abunda en hechos patrióticos realizados por elementos protestantes.²⁹

En tal escrito, los evangélicos refutaron la fórmula que igualaba al protestantismo con la penetración estadounidense, argumentando que no eran ellos los traidores a la patria y rememorando, para repeler las ofensas católicas, que tanto en la Independencia de México como en la Revolución mexicana “la jerarquía católica se constituyó en enemiga de la causa libertaria [desde los inicios] del pueblo mexicano”.³⁰

La confrontación por medio de la palabra entre católicos y evangélicos quedó atrás, para convertirse en un verdadero enfrentamiento religioso, cuando algunos católicos tradicionalistas simpatizantes de la intransigencia, en zonas rurales y, en su mayoría, en complicidad con los curas locales y con el respaldo de las autoridades,

²⁶ Mondragón, *op. cit.*, p. 339.

²⁷ *Manifiesto del pueblo evangélico a la Nación Mexicana*, publicado en *Tiempo*, vol. VI, núm. 138 (22 de diciembre de 1944) y proporcionado a la autora por David Ochoa en entrevista efectuada el 23 de marzo de 2004, en México, D. F.

²⁸ En ese año, el Concilio Evangélico de México, ante la propuesta de la educación socialista, emite una declaración, *El cristianismo evangélico en México. Su tradición histórica, su actuación práctica, sus postulados sociales*, en la cual manifiesta los aportes de los evangélicos a la sociedad mexicana.

²⁹ *Manifiesto del pueblo evangélico a la Nación Mexicana*.

³⁰ *Idem*.

llevaron a cabo desalojos, tumultos, zafarranchos, vejaciones físicas, amenazas de muerte e, incluso, la muerte de sus presuntos enemigos de fe, actos que no cesaron de recrudecerse hasta 1954.³¹

FIGURA 1 MAPA DE MÉXICO EN DONDE SE UBICAN LOS ESTADOS EN LOS QUE CREYENTES EVANGÉLICOS FUERON AFECTADOS POR LA CRUZADA EN DEFENSA DE LA FE CATÓLICA, 1944-1952



Al parecer, uno de los factores que alimentaron más la intolerancia contra los evangélicos fue la serie de acciones públicas de manifestación y agresiones de la UNS que, a partir de finales de los treinta, había traspasado los límites del Bajío para convertirse “en una fuerza de oposición de primera magnitud en el nivel [sic] nacional”,³² pero ya en crisis durante 1943 y 1945, pues había dejado de ser el único aglutinador de la derecha católica.

³¹ Véanse las quejas presentadas por evangélicos a las autoridades entre 1949 y 1952, en AGN/DGG, Generalidades de Culto Religioso, serie 2340, ramo 340 (72), caja 122, exp. 1, fólder 2/2340(72)/1, tomo III. También véanse: fólder 316, Fernando Rodríguez; fólder Correspondencia de Sr. Humberto González correspondiente a 1955 y fólder Documentos del Aconedef, donde se llevó el seguimiento de actos de intolerancia a evangélicos en México en el periodo estudiado.

³² Pablo Serrano Álvarez, “Catolicismo, religión y acción social regional. El caso del sinarquismo en el Bajío mexicano (1937-1952)”, en Carlos Martínez Assad (coord.), *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana (Cuadernos de Cultura y Religión, 2), 1992, p. 269.

Las pugnas entre los líderes (entre Abascal y Torres Bueno, el nuevo jefe nacional), el conflicto con la organización clandestina por el excesivo control, la retirada de apoyo del presidente Ávila Camacho, la acción frecuente e intensa de los adversarios (en la represión y el desprestigio ante la opinión pública), las acciones contrarias a las autoridades (nacionales, estatales, locales, militares y policíacas); se conjuntaron afectando al movimiento.³³

Quizás el hecho que puso en evidencia tal problema fue el atentado del 10 de abril de 1944 a Manuel Ávila Camacho, quien al llegar a Palacio Nacional fue agredido con una pistola por un oficial del Ejército, el teniente José Antonio de la Lama y Rojas, sin causar algo más que rozaduras a la vestimenta del presidente,³⁴ y la muerte del agresor dos días después. Al ser investigado, De la Lama resultó tener vínculos con la UNS³⁵ y fue ésta la que respaldó dicho acto con un acuerdo escrito y firmado por cuarenta jefes sinarquistas, quienes, entre otras cosas, expresaron lo siguiente:

José Antonio de la Lama, muerto avelosamente [*sic*] por pretender hacer valer sus derechos de mexicano y de católico, matando al jefe máximo de la traición, a quien, nosotros, los sinarquistas, no reconocemos como Presidente Constitucional de la República Mexicana, por estar al servicio de las potencias totalitarias que actualmente luchan contra la nación más amiga de México [refiriéndose a España].³⁶

Todas estas acciones provocaron que el gobierno federal calificara al sinarquismo como un movimiento “responsable de los delitos de disolución social y ataques al orden y a la paz pública”.³⁷ Sus efectos internos fueron desestabilización, disolución y un ambiente de anarquía dentro de la organización, que se reflejó externamente en la cruzada con “nuevos mártires, nuevos *caídos* como los denominan la Falange Española

³³ *Ibid.*, pp. 271-272.

³⁴ *Tiempo*, vol. IV, núm. 102 (14 de abril de 1944), p. 7.

³⁵ *Tiempo*, vol. IV, núm. 103, 21 de abril de 1944, pp. 5, 7-8.

³⁶ *Tiempo*, vol. IV, núm. 107, 19 de mayo de 1944, p. 5.

³⁷ *Tiempo*, vol. X, núm. 115 (14 de julio de 1944), pp. 5-6.

y la propia UNS”.³⁸ En este contexto, el sinarquismo buscaría defender su fe y espacio social en la región que, a su juicio, estaba siendo invadido por protestantes.

■ La reacción evangélica y la respuesta de las autoridades

Los actos de intolerancia a protestantes pasaron de ser un problema religioso regional a ser un fenómeno social y político que afectó a todas las Iglesias evangélicas de México desde principios de 1944. Los reiterados casos empezaron a ser noticia cuando los protestantes afectados —ya fuese de manera individual o colectiva y haciendo alusión a la denominación a la que pertenecían— denunciaron, por medio de cartas, correogramas y telegramas, ante el presidente de la República, autoridades federales y locales, prensa y vecinos que el orden constitucional estaba siendo trasgredido al violarse los Artículos constitucionales 14, 16 y 24 por el sólo hecho de “pensar [de manera] diferente”.³⁹ De 1944 a 1952, el semanario *Tiempo*, dirigido por Martín Luis Guzmán, cedió su columna Religión y Jornadas Nacionales para que se expusieran hechos y fotografías relacionados con las “víctimas del fanatismo religioso” en distintos poblados de Oaxaca, Puebla, Estado de México, Veracruz, Guerrero, Tlaxcala, Chiapas, Jalisco, Querétaro, Hidalgo, Michoacán, y en Tláhuac y Anáhuac en el D.F. A partir de 1948, a esos lugares se sumaron Campeche, Zacatecas, San Luis Potosí y Nayarit.

Los denunciantes, al describir los hechos de los que eran víctimas, se expresaban como ciudadanos que reclamaban el cumplimiento de sus derechos constitucionales: libertad religiosa, seguridad personal, familiar y de bienes. Al retomar el pensamiento liberal de Juárez y el legado revolucionario de libertad de conciencia, los evangélicos creyeron que las autoridades eran neutrales ante ese tipo de situaciones y por ello revelaban las medidas que católicos “cristeros y sinarquistas” empleaban en su contra:

³⁸ Ésta fue una de las conclusiones a las que llegaron los dirigentes sinarquistas en la reunión del 20 de mayo de 1944 en León, Guanajuato (*Tiempo*, vol. v, núm. 109 [2 de junio de 1944], p. 5).

³⁹ Véase, por ejemplo, el caso de los evangélicos popolocas de Santa María Nativitas, Cuahutémpan, Jurisdicción del Municipio de Coyotepec, anteriormente Distrito de Tepexi de Rodríguez, Puebla, que escriben al presidente de la República Miguel Alemán para que haga valer sus garantías individuales ante amenazas locales en su contra. En carta fechada el 13 de noviembre de 1949, defienden su derecho a pensar de manera diferente por profesar la religión evangélica (serie citada del AGN/DDG).

amenazas de muerte si no abandonaban su fe o el poblado; obligación de contribuir económicamente a las fiestas patronales; construcción de obras católicas u objeto de multas en caso contrario; negación de sepultura a quienes profesaran la religión evangélica; agresiones en espacios públicos bajo las consignas de “¡Viva Cristo Rey!”, “¡Viva la Virgen de Guadalupe!”; privación de uso de agua a ejidatarios para el riego de parcelas; asalto a congregaciones en pleno culto; incendios de templos y hogares evangélicos con dinamita; violación de mujeres, robos, encarcelamientos y homicidios cometidos arbitraria e impunemente.

FIGURA 2 FACHADA DE UN TEMPLO EVANGÉLICO DE LA CIUDAD DE MÉXICO DONDE SE PUEDEN APRECIAR LOS VIDRIOS ROTOS. LA CONSTRUCCIÓN SE ENCUENTRA AL LADO DE LAS VÍAS DEL FERROCARRIL Y, POR SU UBICACIÓN, FUE FÁCILMENTE APEDREADA POR VECINOS CATÓLICOS DEL LUGAR CON EL OBJETIVO DE DAÑAR A LOS QUE SE ENCONTRABAN DENTRO DEL RECINTO (FUENTE: *TIEMPO*, 1947)



FIGURA 3 UNA EXPLOSIÓN DE DINAMITA ACABÓ CON UN TEMPLO EVANGÉLICO EN UNA ZONA RURAL DE VERACRUZ. SE PUEDE APRECIAR QUE ESTABA HECHO DE MADERA Y TECHO DE PALMA. EL ATENTADO TENÍA LA INTENCIÓN DE ACABAR CON LOS QUE SE ENCONTRABAN EN EL INTERIOR. LOS SOBREVIVIENTES APARECEN DISPERSOS EN LA FOTOGRAFÍA (FUENTE: *TIEMPO*, 1947).



FIGURA 4 EVANGÉLICOS AFECTADOS POR LA PERSECUCIÓN DE VECINOS CATÓLICOS EN UNA ZONA RURAL TRAS LA DESTRUCCIÓN DE SU TEMPLO (FUENTE: *TIEMPO*, 1947).



Uno de los casos más sonados de intolerancia religiosa en contra de evangélicos ocurrió en la congregación metodista de San Andrés Timilpan, Estado de México; en la Conferencia Anual Metodista de 1941, el pastor Carlos Sánchez anunció que los 75 congregantes de dicho templo habían sufrido “una cruel y despiadada persecución”, tras lo cual buscaron refugio en la Iglesia de Anáhuac, y agregaba: “Todos saben [de] las gestiones que se han hecho ante las autoridades[;] desde mayo de 1940 hasta la fecha nada hemos logrado, de parte de ellas, hasta el momento de rendir este informe”.⁴⁰ Ya desatada la cruzada, *Tiempo* informó que el templo del lugar había sido dinamitado, lo mismo que las casas de los protestantes, y que el cura del lugar Arnulfo Hurtado había matado a una mujer, al parecer embarazada, dándole de golpes en el vientre, todo ello con la intención de quedarse con las propiedades de los evangélicos.⁴¹ Los hechos no quedaron allí, pues en junio de 1945, al morir un pequeño, hijo de Gregorio Rafael,

desde el púlpito, el cura del lugar dijo a sus feligreses que al niño no debía habersele sepultado en el cementerio municipal, sino que debió arrojarse al río. Los católicos pretendieron violar la tumba, y como no lo consiguieran, entraron a saco en las casas de los evangelistas [sic] [...] El alcalde no castigó a los autores del crimen.⁴²

La persecución a evangélicos pentecostales en La Gloria, Veracruz, fue otro de los casos que despertaron controversia y manifestaciones de la opinión pública por las declaraciones y actividades de la Iglesia de Dios⁴³ y su obispo gobernante David Genaro Ruesga.

Tal parece ser que, desde abril de 1944, en los poblados de Guadalupe Victoria y La Gloria, municipios ubicados en los límites de los estados de Puebla y Veracruz, existían pugnas entre católicos y evangélicos pentecostales afiliados a la Iglesia de Dios. Al dar a conocer los supuestos hechos, el diputado federal Salvador Ochoa Rentería denunció que en Guadalupe Victoria se había quemado viva a la joven Jacinta

⁴⁰ “Actas de las Conferencias Anuales de la Iglesia Metodista Episcopal de México”, Imprenta Metodista Episcopal, s.l., 1940-1944 (consultadas en el Archivo Metodista de la ciudad de México).

⁴¹ *Tiempo*, vol. VII, núm. 162 (18 de junio de 1944), p. 7; *Tiempo*, vol. VII, núm. 171 (10 de agosto de 1945), p. 6.

⁴² *Ibid.*

⁴³ En esos momentos la Iglesia mencionada se encontraba afiliada a la Iglesia de Dios de Cleveland, Tennessee.

García. Al hacerse la investigación resultó que no había víctima, pero sí conflictos que se suscitaron cuando los evangélicos de La Gloria fueron a enterrar a uno de sus muertos y destruyeron las cruces de las tumbas del cementerio municipal. Por tal motivo, los católicos tomaron venganza contra sus agresores destruyendo cuatro de sus casas y quemando ocho. Estos últimos actos fueron penalizados con cárcel.⁴⁴

FIGURAS 5 Y 6 EVANGÉLICOS PENTECOSTALES DEL TEMPLO DE LA GLORIA, VERACRUZ, ATRAVIESAN UN RÍO, VÍCTIMAS DE LA PERSECUCIÓN Y DESTRUCCIÓN DE SU TEMPLO POR VECINOS CATÓLICOS DEL LUGAR, EN SU HUIDA PARA REFUGIARSE EN EL TEMPLO DE LA FE EN LA CIUDAD DE MÉXICO (FUENTE: *TIEMPO* Y APGM).



Sobre el caso opinaron Mon. Luis María Martínez y David G. Ruesga. El primero escribió y publicó, en el periódico *La Prensa*, una carta dirigida a Ochoa Rentería en la que negaba los hechos y argumentaba que en La Gloria, donde oficiaba el párroco Hermelindo Montealegre, no se levantó “ni una nubecilla de humo”.⁴⁵ En su respuesta, el arzobispo de México desmintió públicamente la versión del diputado y demostró mantener una postura de simulación y omisión ante los hechos de agresión desatados como respuesta a su carta pastoral. Por su parte, al dar su versión de los hechos, Ruesga expresó al funcionario federal lo siguiente:

⁴⁴ *Tiempo*, vol. v, núm. 111 (16 de junio de 1944), p. 9.

⁴⁵ *Idem*.

[...] ignoro de qué fuente haya usted recibido la noticia de la joven quemada en Guadalupe Victoria, Puebla, e ignoro si esto sea verdad o no; pero si no fuera así, en realidad fue quemada una joven, y ésta se llama *Libertad de conciencia*, lograda para nosotros por la joven Revolución.⁴⁶

Y respecto de la declaración del arzobispo, dijo:

Es que estos señores, con su miopía, no pueden ver todavía la inmensa humareda que se levantó de siete hogares que fueron incendiados por órdenes del nuevo Torquemada, ni la polvadera [*sic*] que levantaron como nube otros seis hogares, ni pueden oír los gritos de angustia y dolor de esas trece familias, ni mucho menos conmoverse ante las lágrimas de aquellos hombres, mujeres y niños, que quedaron en la mas espantosa desgracia [...]⁴⁷

En su carta al diputado, Ruesga no pone en claro si los hechos fueron provocados por los evangélicos afectos a su Iglesia y sólo menciona que el pueblo mexicano debe conocer la verdad de lo acontecido en La Gloria y, como los periódicos capitalinos son refractarios a publicar el punto de vista de los evangélicos (“ni pagando, dejarían oír nuestra voz”), decide adjuntar una copia de la carta abierta que dirige al presidente de la República, al secretario de Gobernación, al secretario de la Defensa Nacional y al procurador general de la República para que se den por enterados de los sucesos.⁴⁸ Por otro lado, al expresar su posición a la revista *Tiempo*, Ruesga se refirió cronológicamente a algunos hechos de los que tenía conocimiento y que habían quedado sin respuesta por parte de las autoridades.⁴⁹

A su vez, los conflictos en La Gloria no pararon allí; en noviembre del mismo año, cuando el párroco Montealegre y algunos creyentes católicos se enteraron de que en el templo evangélico pentecostal del lugar se adoctrinaba a matrimonios para asistir a un congreso de la Iglesia de Dios, dijeron: “[...] se están preparando para

⁴⁶ “Carta de David Genaro Ruesga al C. Diputado Ochoa Rentería”, APGM.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ En el documento citado se menciona que se anexó una carta abierta, pero no he podido localizarla en el APMG ni en el AGN.

⁴⁹ *Tiempo*, vol. V, núm. 111 (16 de junio de 1944), p. 9.

traer mas curas y nos van a invadir en [sic] todo el pueblo".⁵⁰ En la noche del 25 de ese mes, bajo los efectos del alcohol, el pueblo congregado incendió con gasolina y dinamita el templo y nueve hogares de evangélicos. Resultado de ello fue la muerte de algunos creyentes pentecostales y la expulsión de sesenta familias,⁵¹ las cuales tuvieron que ir en busca de auxilio al templo sede de la Iglesia de Dios, ubicado en la Calzada de Guadalupe, en el Distrito Federal. Al llegar ahí, cinco niños en periodo de lactancia ya habían muerto, probablemente por el susto que causó a sus madres la ofensiva en su contra.

FIGURA 7 EVANGÉLICOS QUE HUYERON DEL POBLADO DE LA GLORIA, VERACRUZ, AL TEMPLO DE LA FE EN LA CIUDAD DE MÉXICO. EN SU MAYORÍA, LOS AFECTADOS ERAN MUJERES Y NIÑOS (FUENTE: *BOLETÍN DOMINICAL DEL TEMPLO EVANGÉLICO LA FE EN JESUCRISTO*).



Esa situación generó descontento y conmoción entre los fieles del templo de la Calzada de Guadalupe, quienes al recibir a sus “hermanos perseguidos” no sólo les brindaron hospedaje y comida sino que se movilizaron de inmediato para denunciar los hechos. Desde ese momento, la Iglesia de Dios, por conducto del obispo David Ruesga, se erigió en portavoz de la causa evangélica, denunciando y exigiendo so-

⁵⁰ Entrevista con Cecilia Romero de Tejeda, Puebla, Puebla, 08 de febrero de 2003.

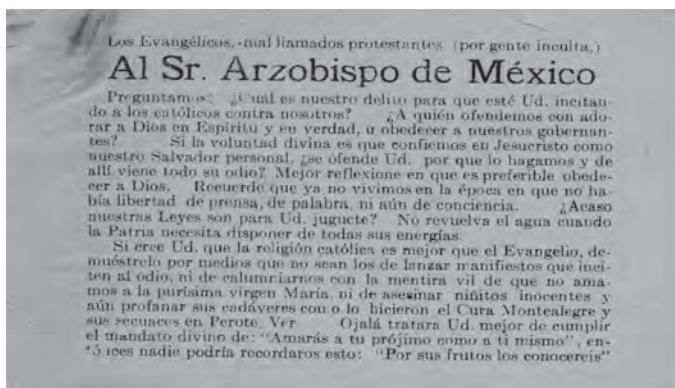
⁵¹ *Tiempo*, vol. XX (núm. 510, 08 de febrero de 1952), p. 9.

lución a los actos de violencia, no sólo con argumentos sino con acciones concretas, y una de las primeras consistió en que Ruesga

organizó una manifestación [que partió] desde la Calzada de Guadalupe hasta la Cámara de Diputados[,] y a los periódicos llevó a todos los hermanos para hacer manifestaciones. En los carteles y las mantas que llevaban decían: “He aquí las víctimas del Sinarquismo, en la Gloria[,] Veracruz[,] de parte del cura Hermelindo Montealegre”.⁵²

Antes de llegar a la Cámara, los manifestantes pentecostales de la Iglesia de Dios hicieron una parada en Palacio Nacional y, frente a la puerta mariana, mostraron los féretros de los niños muertos. Allí, Ruesga intentó enfrentar a monseñor Martínez para entablar una polémica y captar la atención de las autoridades con miras a una pronta solución y el cese de las persecuciones, no sólo en La Gloria, sino en todos los lugares de que se tenía conocimiento.⁵³

FIGURA 8 PROPAGANDA HECHA POR DAVID RUESGA PARA DAR A CONOCER A LA OPINIÓN PÚBLICA LOS ACONTECIMIENTOS SUCEDIDOS EN VERACRUZ (APGM).



⁵² Entrevista Cecilia Romero de Tejeda

⁵³ Este acontecimiento me fue mencionado en la mayoría de entrevistas que realicé (entrevistas con Cecilia Romero de Tejeda, David Ochoa, Gustavo Monroy, y charla con Rubén Francisco Romero Ruesga, nieto de David G. Ruesga), si bien, por falta de alguna fuente escrita que arroje más luz sobre el asunto, sólo me ha sido posible confrontar la información con una fotografía para confirmar el hecho.

Los casos de Timilpan y La Gloria fueron sólo dos de los tantos que se denunciaron en varias ocasiones y que tuvieron consecuencias trágicas sin que las autoridades correspondientes dieran una respuesta concreta. Si la hubo fue únicamente de manera local y muy marginal, pues, aunque la Dirección General de la Secretaría de Gobernación hacía la petición a los gobiernos estatales para que los casos que le iban llegando se sometieran a investigación, los funcionarios, al solicitar informes, recibían de las autoridades locales versiones tergiversadas de los hechos o, al transcribirlas, simplemente afirmaban: “la referida acusación carece de fundamento”.⁵⁴ Ese tipo de respuestas permite ver que, en ocasiones, el gobierno local era cómplice de los hechos o la gente y el cura del lugar ejercían presión sobre dichas autoridades para impartir justicia a la usanza tradicional.

De tal manera que, en varios casos, la versión “oficial” de lo sucedido era trascrita a la dependencia federal y ésta, sin hacer más indagaciones, notificaba a los quejosos que su acusación ya había sido atendida e incluso solucionada. Cuando había investigación, el seguimiento duraba por lo menos entre uno y seis meses⁵⁵ y con ese resultado “oficial” se daba por cerrado el proceso. Lo cierto es que los hechos no se limitaban a un mes, seis meses o un año, como lo demuestra el caso de Timilpan.

Los presidentes Manuel Ávila Camacho y Miguel Alemán no consideraron tales actos de intolerancia como parte de un problema nacional que requería solución urgente, ni siquiera los mencionaron públicamente. De hecho, aunque los agredidos mandaban constantemente cartas al presidente de la República suplicando su

⁵⁴ Un ejemplo. En la serie citada del AGN/DGG, los señores Arce, de religión evangélica y residentes de San Juan Tezonotla, Texcoco, Estado de México, y Tláhuac denuncian ante la Dirección General de Gobierno de la Secretaría de Gobernación que en el citado lugar se les obliga a ser mayordomos para organizar la fiesta. El Lic. Francisco Salcedo Casas, entonces representante de esa dependencia federal, pidió se llevase a cabo la investigación y ésta tuvo una duración de tres meses (del 26 de abril de 1950 al 25 de julio de 1950). En el informe que se le transcribe, por parte de las autoridades de Toluca, se dice que las autoridades civiles ejidatarias del lugar, al investigar, encontraron que “la acusación carece de fundamento” y que después de platicar con los quejosos se llegó a un acuerdo según el cual los señores Arce sólo iban a cooperar en algunas obras materiales de su propio pueblo y que las autoridades mencionadas estarían al pendiente para evitar desórdenes. En este y en muchos otros casos consultados sólo se encuentra esa versión “oficial” de las autoridades y no la versión final de los quejosos (fojas 3121, 3122 y 5764).

⁵⁵ De los 24 casos que revisé del tomo III de la serie citada del AGN/DGG, que cubre de 1949 a 1952, 6 casos no tienen respuesta; 5 fueron sometidos a investigación (con una duración de entre 2 y 3 meses) y 13 de ellos tienen respuesta de autoridades, pero sin investigación.

intervención para que se respetaran sus garantías constitucionales en su condición de ciudadanos, en los informes presidenciales no se hizo mención de las consecuencias de la Cruzada en Defensa de la Fe. A finales del avilacamachismo y durante el gobierno de Alemán, el apartado de los informes presidenciales que correspondía, como en regímenes anteriores, a la política religiosa se reemplazó por el de garantías individuales, argumentando que el Estado velaba por el cabal cumplimiento de los derechos constitucionales individuales⁵⁶ y nada más. Esa actitud federal demostró no una política de tolerancia⁵⁷ o de no-contestación⁵⁸, sino, más bien, de simulación y silencio cómplice ante las demandas con tintes religiosos.

■ Una alianza estratégica: el Comité Nacional Evangélico de Defensa (Conedef)

Cuando los evangélicos se dieron cuenta de que la prioridad de la política avilacamachista se concentraba en la conciliación de las fuerzas políticas nacionales, y que el régimen alemanista intentaba fortalecer la unidad nacional encauzándola hacia la industrialización del país con un modelo democratizador de apertura y acceso al poder político de los diferentes actores sociales,⁵⁹ en el cual la participación individual no sería posible sino mediante “grupos reconocidos jurídicamente por el Estado y, en el fondo, [por] los círculos de dirigentes encargados de representarlos y de tratar en lo que toca a sus intereses”,⁶⁰ los evangélicos, decía, decidieron que era necesario ir

⁵⁶ *México a través de los informes presidenciales. La política interior*, México, Secretaría de la Presidencia/Secretaría de Gobernación, 1976. Véanse los informes de Manuel Ávila Camacho y Miguel Alemán, pp. 271-295.

⁵⁷ Mary Cassaretto analiza algunos de los casos de intolerancia religiosa contra evangélicos en los gobiernos de Manuel Ávila Camacho, Miguel Alemán y Adolfo Ruiz Cortínez y argumenta que las relaciones del movimiento protestante con el gobierno mexicano, si bien, en el periodo estudiado, no fueron amistosas, se movieron en un marco de tolerancia, justicia sin favoritismo y absoluta imparcialidad. Cf. Mary A. Cassaretto, “El movimiento protestante en México, 1940-1955”, México, UNAM (tesis de maestría en ciencias sociales), 1960, cap. II, pp. 32-60.

⁵⁸ Idea manejada por Luis Scott en el periodo que estamos estudiando. Véase, de este autor, “Los evangélicos mexicanos en el siglo XX”, en *Reseña Histórica. Visión evangélica al comienzo del siglo XXI. La gran Ciudad de México*, México, Liga del Sembrador-SBI-VELA, 1993, doc. 4, p. 29.

⁵⁹ Véase cómo fue lográndose ese proceso en Luis Medina, *Historia de la Revolución mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización del autoritarismo*, México, El Colegio de México (Col. Historia de la Revolución Mexicana, 20), pp. 62-94.

⁶⁰ Arnaldo Córdoba, *La formación del poder político en México*, México, Editorial Era, 1972, p. 42.

más allá de los escritos, manifiestos y cartas abiertas que denunciaban su condición, y diseñar mecanismos que les permitieran un acercamiento más directo, tanto con las autoridades como con los diferentes sectores sociales.

En esos momentos difíciles, algunas de las formas de asociación con las que contaban las Iglesias evangélicas eran: Alianza de Pastores y Obreros Evangélicos del Distrito Federal, Club Cultural Maranatha, Concilio Nacional de Iglesias Evangélicas, Juventudes Evangélicas de la República Mexicana y la celebración anual de la Convención Nacional Evangélica; estos organismos tenían la finalidad de propiciar la convivencia y cooperación interdenominacional, pero no eran “vías institucionales de comunicación con el Estado u otro medio regulador de la vida pública”.⁶¹ En apariencia, esa condición los relegó al ámbito meramente confesional, cuando notaron que el gobierno pasaba por alto las construcciones y manifestaciones públicas del culto católico.⁶²

No obstante, frente a esa situación, pastores y líderes evangélicos que habían militado en alguna de las facciones revolucionarias y que se identificaban con el legado liberal y revolucionario de la separación Iglesia-Estado y la libertad de conciencia asumieron una postura cívica laica sin dejar de ser creyentes, con la cual “sus valores religiosos y su relación con las [I]glesias a las cuales pertenecían, no les limitaron en su quehacer político”.⁶³ Éstos tomaron conciencia de que el Estado no satisfacía ni garantizaba la resolución de los actos de intolerancia religiosa dirigidos contra sus correligionarios, porque todas sus demandas seguían siendo remitidas a las “autoridades correspondientes” sin la intervención directa del presidente constitucional. Por tal motivo y para salir de esa factual marginación, varios ministros metodistas, presbiterianos, bautistas, congregacionales y pentecostales y algunos líderes laicos decidieron formar el Comité Nacional Evangélico de Defensa en 1948.

Esta organización fue pensada como una alianza estratégica de lucha que se alzaría como portavoz de la causa evangélica en México con un programa de acción que perseguía: defender la libertad religiosa, sobre todo la fe evangélica en

⁶¹ Rubén Ruiz Guerra, “Los evangélicos mexicanos y lo político”, *Religiones y Sociedad. Expediente Los evangelismos en México* (Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos Religiosos), año 2, núm. 3 (mayo-agosto de 1998), p. 82.

⁶² Véanse las opiniones y críticas vertidas por los observadores, dirigidas tanto a la jerarquía católica como a los gobiernos local y federal, tras las celebraciones públicas del IV Centenario de la Diócesis de Guadalajara (*Tiempo*, vol. XIII, núm. 326 (30 de julio de 1948), p. 7.

⁶³ Ruiz Guerra, *op. cit.*, p. 81.

la república mexicana; intervenir en los casos de agresión a evangélicos por parte de particulares o de autoridades; gestionar ante la Secretaría de Gobernación y de Bienes Nacionales el permiso de bienes inmuebles con fines de culto evangélico; solidarizarse moralmente con los evangélicos perseguidos de todo el mundo; prestar consejo y patrocinio legales a las Iglesias para actuar conforme a la ley.⁶⁴ Sus bases ideológicas se sustentaron en un espíritu juarista y constitucionalista con el fin de que, al expresarse y demandar públicamente justicia y libertad de conciencia, las autoridades civiles notaran que los evangélicos, pese a su diversidad denominacional, eran ciudadanos y que su experiencia revolucionaria les había concedido el derecho de no quedarse al margen a causa de la ambigüedad política.

De hecho, algunos de sus integrantes, como David G. Ruesga (pentecostal) y Eleazar Z. Pérez (presbiteriano), eran masones⁶⁵ y tenían fuertes vínculos con “otros elementos evangélicos que [estaban] colocados en lugares prominentes de la masonería y que a la vez [eran] evangélicos o afines a la [I]glesia evangélica”.⁶⁶ Esa postura permitió a los integrantes del comité expresarse con acciones y planteamientos seculares no-denominacionales que apelaban al “reestablecimiento del orden constitucional”. De ahí que se entienda el apoyo brindado por Martín Luis Guzmán a través del semanario *Tiempo*.

El Comité Nacional Evangélico de Defensa, como propuesta cívico-política de denuncia y defensa de la causa evangélica, comenzó a ganar espacios públicos en la prensa, ante las autoridades —pues hubo mayor atención, más no respuestas concretas, a las quejas de evangélicos cuando el Comité intervenía denunciando los hechos ante la Secretaría de Gobernación, y también cuando sus dirigentes se

⁶⁴ Resumen de los puntos sobre los cuales girará la acción de dicho comité, expuestos en el editorial de *Adalid*, Órgano del Comité Nacional Evangélico de Defensa, año 1, núm. 1 (diciembre de 1950).

⁶⁵ En plática con Abdías Pérez Landín (ciudad de México, 19 de junio de 2004), actual presidente del Conedef, se le hizo el comentario a la autora de que la mayoría de los integrantes del comité eran masones del rito escocés. Información similar se me facilitó en plática con David Ochoa (ciudad de México, 21 de junio de 2004), personaje que convivió con Ruesga y Z. Pérez, quién me comentó: “[...] los masones daban ayuda a los evangélicos a través del gobierno”. Esos datos fueron comprobados con el documento que acredita a David G. Ruesga con el grado de maestro del rito escocés (“Disposición Testamentaria, Fondo de Defunción Masónico, Gran Logia Valle de México”, escrito del Archivo Personal Rubén Francisco Romero Ruesga (APRFRR), facilitado a la autora.

⁶⁶ Comentario que hizo David Ruesga, presidente del Conedef, en el sentido de analizar los mecanismos por los cuales trabajaría y se daría a conocer dicho organismo (“Acta de sesión ordinaria del Comité Nacional Evangélico de Defensa”, Aconedef, 27 de septiembre de 1948).

entrevistaban con funcionarios públicos— y entre la sociedad, a partir de 1950, por su participación en las manifestaciones públicas realizadas en el Hemiciclo a Juárez como muestra de integración a la vida cívica mexicana.

Precisamente en ese año, el Lic. Agapito Ramos, entonces presidente del comité, se entrevistó con el subsecretario de Gobernación Lic. Francisco Salcedo Casas, al que solicitó se diera la debida atención a los actos de intolerancia religiosa mostrados contra los evangélicos a fin de lograr el cese de las persecuciones. Como resultado de ese encuentro, los evangélicos acordaron que era necesario tener una audiencia con el presidente de la República en la que debían comparecer “todos los miembros de éste comité y además los CC. Grales. [sic] y miembros del Ejército Nacional que [fuesen] de fe evangélica”,⁶⁷ con el fin de ejercer presión de forma más directa y personal. De tal suerte que se decide redactar un memorando en el que se invita “a todos los directivos denominacionales y destacadas personalidades evangélicas para que den su opinión al respecto”.⁶⁸

Aunque no se sabe con seguridad si se efectuó esa reunión con Miguel Alemán,⁶⁹ uno de los logros de las entrevistas personales con funcionarios públicos fue que Adolfo Ruiz Cortines, a la sazón secretario de Gobernación, pidió al comité hiciera una revisión del Artículo 130 constitucional a fin de elaborar el Proyecto de Ley sobre Delitos y Faltas en Materia de Culto Religioso y Disciplina Externa. Al discutirse dicha iniciativa en la sesión del comité efectuada el 13 de agosto de 1951, sus miembros aprobaron el texto de los cinco primeros artículos y modificaron el 6o. en el sentido de que “la ley no reconoce personalidad civil [a las Iglesias]”; los demás artículos (7o. al 10o.) quedaron sin cambio alguno.⁷⁰

Con esa intervención, los miembros del Conedef creyeron haber logrado que las autoridades federales los tomaran en cuenta en cuestiones de reforma política que favorecieran los intereses evangélicos mediante la reafirmación del Estado laico mexicano, pues el cambio propuesto en el Artículo 6o. tenía la finalidad de que, si las Iglesias de confesión no-católica permanecían al margen de la política estatal, también la Iglesia católica debía hacerlo para que cesaran las “persecuciones”. Sin embargo,

⁶⁷ “Acta reunión general del Comité Nacional Evangélico de Defensa”, Aconedef, 8 de febrero de 1950.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ En el seguimiento que hago de las reuniones del comité, no he localizado, en el periodo aquí trabajado, algún acta que informe si hubo alguna entrevista con el presidente Miguel Alemán.

⁷⁰ “Acta sesión ordinaria de negocios del Comité Nacional Evangélico de Defensa”, Aconedef, 13 de agosto de 1951.

un año después, retomando como fuente de información todas las declaraciones de David G. Ruesga, *Tiempo* publicaría:

Ruesga, en su carácter de presidente del Comité Nacional de Defensa Evangélica [*sic*], ha elevado centenares de quejas ante la Sría. de Gobernación. A mediados de 1951, Dn. Adolfo Ruiz Cortines, ministro entonces del ramo, pidió al obispo que formulara un proyecto de reformas a la Ley Reglamentaria del Artículo 130 de la Constitución, con el fin de impedir las atroces rivalidades entre católicos y protestantes. Dn. David cumplió con el encargo y entregó, además, un proyecto de ley sobre faltas y delitos en materia de culto religioso y disciplina externa [...] Por razones ajenas del todo de su voluntad, el Obispo Ruesga entregó estos proyectos a la Sría. de Gobernación 2 días después de la fecha que se le había señalado. En tal virtud, el Depto. Legal y el ministro de esa dependencia no tuvieron tiempo de examinarlos y se perdió la oportunidad de que el Congreso los discutiera en el pasado periodo ordinario de sesiones. De todas suertes, la reglamentación del Art. 130 constitucional sobre nuevas bases y la expedición de la ley sobre faltas y delitos en materia religiosa son necesidades que pronto tendrá que resolver el Estado.⁷¹

■ Conclusiones

La participación cívica y política de los evangélicos en México se ha sustentado en principios morales derivados de su prédica y práctica de la fe y se ha enriquecido con determinadas experiencias históricas cuando sus intereses, ya fuese como sujetos religiosos o sociales, fueron afectados o favorecidos. Ambas situaciones los han llevado a buscar las formas, tanto individuales como colectivas, que les permitan expresar su acuerdo o desacuerdo, aunque no siempre con éxito.

El periodo estudiado aquí es parte de un proceso histórico más complejo que relaciona íntimamente a los evangélicos con distintos actores, posturas argumentativas y políticas de cambio y de acción social. Precisamente, en este sentido, la militancia en alguna de las facciones revolucionarias permitió a los evangélicos mexicanos de los años

⁷¹ *Tiempo*, vol. XX, núm. 510 (8 de febrero de 1952), pp. 52-53.

cuarenta, ante los actos de intolerancia desatados en su contra, afirmar dos procesos muy importantes para legitimar y defender la postura nacional del protestantismo: la proyección nacional del liderazgo protestante y de la conciencia de su fe. Ambos aspectos les permitieron asumir una actitud de ciudadanos sin dejar de ser sujetos religiosos; todo lo contrario, pues amparados en el garante de la revolución mexicana, la Constitución de 1917, lograron: 1) expresarse públicamente haciendo compatibles sus valores religiosos con la moral revolucionaria al reivindicar sus derechos y ganando con ello espacio y presencia sociales; 2) asociarse en una organización que representara sus propias demandas y, a la vez, criticara y propusiera soluciones que no sólo favorecieran al pueblo evangélico, sino que apuntalaran la reafirmación del Estado laico.

Con estos logros, los evangélicos pusieron en evidencia que el proyecto católico reaccionario no dejó de perseguir la recuperación del poder social y religioso que había perdido con los regímenes anticlericales, y que, justificando su proceder con la política de unidad nacional, negó la pluralidad y la diferencia religiosa. Por otra parte, colocaron en tela de juicio las acciones y el compromiso del gobierno federal para dar solución a demandas que el mismo Estado decía defender mediante las garantías individuales. Sin duda, ello fue también resultado del apoyo prestado por masones y políticos que simpatizaban con la causa evangélica, pues tenía en común con ella la defensa integral del individuo; en este caso, de los ciudadanos mexicanos que profesaban una fe distinta del catolicismo.

Esos logros no pueden entenderse fuera del contexto ideológico y político que sustentó las posiciones de defensa, tanto de los católicos intransigentes como de los evangélicos mexicanos: la II Guerra Mundial como conflicto de envergadura internacional y una política unificadora en el interior. El terreno de la escritura fue, en primera instancia, el medio por el cual se ventiló públicamente el choque entre ambas confesiones. Ello permitió que líderes evangélicos, como David G. Ruesga, ejercieran presión con acciones radicales de reclamo, tanto a las autoridades federales como a las eclesíásticas, con el objetivo de ir más allá de los manifiestos, declaraciones y cartas abiertas. La experiencia de La Gloria, Veracruz, puso en alerta a este personaje y a los integrantes de la institución que lideraba, la Iglesia de Dios, para considerar que las persecuciones no sólo afectaban a una denominación, sino a todas aquellas que no compartían la fe católica.

Poco a poco, conforme los actos de intolerancia se recrudecían tomando fuerza como fenómeno político-religioso, los intereses del liderazgo protestante

que representaba a las Iglesias evangélicas con mayor presencia en México fueron coincidiendo hasta constituir un frente común, el cual, hasta nuestros días, puede considerarse como una de las vías que abrieron un espacio público para la participación cívico-política de los evangélicos mexicanos: el Comité Nacional Evangélico de Defensa. Su objetivo fue penetrar en la política mexicana e impactarla con la finalidad de dar a conocer su proyecto de nación y de acción social. Y si bien su intervención en la reforma al Artículo 130 constitucional no pasó de ser, en apariencia, un mero proyecto legislativo, lo cierto es que presentó la oportunidad de que los evangélicos, conocedores de los problemas religiosos de su momento, lograran un acercamiento con el Estado mexicano contemporáneo, siendo ellos mismos los intermediarios.

■ Fuentes

Archivos

Archivo General de la Nación, Departamento General de Gobierno (AGN/DGG), Generalidades de Culto Religioso, serie 2/340,.

Archivo Personal Gustavo Monroy (APGM).

Archivo del Comité Nacional Evangélico de Defensa (Aconodef).

Archivo Personal Rubén Francisco Romero Ruesga (APRFRR).

Actas de las conferencias anuales de la Iglesia Metodista Episcopal de México, Imprenta Metodista Episcopal, 1940- 1944.

Boletines dominicales del templo La Fe en Jesucristo, elaborados por Marco Enrique Chon Vélez.

■ Bibliografía

BLANCARTE, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

——— (comp.), *Cultura e identidad nacional*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 1994.

- CASSARETTO, Mary A., "El movimiento protestante en México, 1940-1955", México, UNAM (tesis de maestría en ciencias sociales), 1960.
- CÓRDOBA, Arnaldo, *La formación del poder político en México*, México, Ediciones Era, 1972.
- GUILLÉN, Diana (coord.), *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, México, Instituto Mora (Col. Sociología Contemporánea), 2003.
- MARTÍNEZ ASSAD, Carlos (coord.), *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana (Cuadernos de Cultura y Religión, 2), 1992.
- MEDINA, Luis, *Historia de la Revolución Mexicana, 1940-1952. Del cardenismo al avilacamachismo*, México, El Colegio de México (Col. Historia de la Revolución Mexicana, 18), 1996.
- , *Historia de la Revolución mexicana, 1940-1952. Civilismo y modernización del autoritarismo*, México, El Colegio de México (Col. Historia de la Revolución Mexicana, 20), 1996.
- México a través de los informes presidenciales, la política interior*, México, Secretaría de la Presidencia/Secretaría de Gobernación, 1976.
- MONDRAGÓN, Carlos, "Protestantismo, panamericanismo e identidad nacional", en Roberto Blancarte (comp.), *Cultura e identidad nacional*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 305-342.
- RUIZ GUERRA, Rubén, *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)*, México, CUPSA, 1992.
- , "Identidades sociales y cambio religioso en Chiapas", en Diana Guillén (coord.), *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, México, Instituto Mora (Col. Sociología Contemporánea), 2003.
- SCOTT, Luis, "Los evangélicos mexicanos en el siglo XX", en *Reseña histórica. Visión evangélica al comienzo del siglo XXI. La gran Ciudad de México*, México, Liga del Sembrador-SBI-VELA, 1993, pp. 27-33.
- SERRANO ÁLVAREZ, Pablo, "Catolicismo, religión y acción social regional. El caso del sinarquismo en el Bajío mexicano (1937-1952)", en Carlos Martínez Assad (coord.), *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana (Cuadernos de Cultura y Religión, 2), 1992, pp. 261-278.

Entrevistas

Cecilia Romero de Tejeda, Puebla, Puebla, 8 de febrero de 2003.

David Ochoa, ministro de formación ecuménica, México, D.F., 23 de marzo de 2004.

Rubén Francisco Romero Ruesga, nieto de David G. Ruesga, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, 8 de agosto de 2004.

Fotográficas

Boletines dominicales del templo La Fe en Jesucristo.

Archivo Personal Gustavo Monroy (APGM).

Hemerografía

Adalid, Órgano Informativo del Comité Nacional Evangélico de Defensa.

BLANCARTE, Roberto, "El arzobispo Luis María Martínez. ¿Prelado pragmático o traidor a la Iglesia", *Revista Eslabones*, núm. 1 (enero-junio de 1991), pp. 95-99.

El Consejero Fiel, Órgano Informativo del Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente (MIEPI).

MEYER, Jean, "Una historia política de la religión en el México contemporáneo", *Historia Mexicana* (México, El Colegio de México), vol. XLII, núm. 3 (enero-marzo de 1993).

RUIZ GUERRA, Rubén, "Los evangélicos mexicanos y lo político", en *Religiones y Sociedad. Expediente Los evangelismos en México* (Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos Religiosos), año 2, núm. 3 (mayo-agosto de 1998), pp. 73-95.

Tiempo, Semanario de la Vida y la Verdad.

Ponencias

BOKSER-LIWERTANT, Judit, “Los judíos en México”, conferencia pronunciada en el marco del ciclo Derechos Humanos de las Minorías Religiosas, celebrado en el Centro Universitario Cultural (CUC), Ciudad Universitaria, el 24 septiembre de 2003.



Conversión religiosa y migración rural-rural:
Rupturas y continuidades de las identidades y el
control social en El Duraznal, Chiapas



Religious Conversion and Rural-Rural Migration:
Ruptures and Continuities in Identities and Social
Control in El Duraznal, Chiapas

B O N A N Z A S

En este artículo se presenta un estudio de caso realizado en la comunidad de El Duraznal (municipio de San Cristóbal de Las Casas), ubicada en la región de Los Altos de Chiapas. Esta población se conformó a partir de procesos migratorios de agricultores indígenas que fueron expulsados de sus comunidades de origen debido a su conversión religiosa. El objetivo es profundizar en la comprensión de las transformaciones surgidas de los procesos de migración y del cambio de religión, a partir de los cuales se van conformando nuevas identidades y formas de control social que evidencian un entramado de rupturas y continuidades entre la población de estudio y sus comunidades de origen.

This article presents a case study carried out in the community of El Duraznal (municipality of San Cristóbal de Las Casas), located in the region known as Los Altos de Chiapas. This locality was formed through a series of migratory processes involving indigenous farmers who were expelled from their communities of origin because of their religious conversion. The objective is to deepen our understanding of the transformations that emerged from those processes of migration and religious change, on the basis of which new identities and forms of social control begin to form, which manifest a web of ruptures and continuities between the town studied and its communities of origin.

Conversión religiosa y migración rural-rural: rupturas y continuidades de las identidades y el control social en El Duraznal, Chiapas

El Duraznal está integrado por 55 familias que cooperan entre sí y toman decisiones comunitarias en torno del trabajo agrícola y la convivencia cotidiana. Esta comunidad surge hace dieciocho años a raíz de un proceso migratorio de indígenas tsotsiles¹ de los municipios de Chamula y Zinacantán, Chiapas, quienes eligieron el lugar de asentamiento debido a la disponibilidad de tierras y de aguas residuales para el riego de sus cultivos, práctica ambivalente que ha sido ampliamente documentada en México porque implica simultáneamente beneficios económicos y riesgos para la salud (Cifuentes *et al.*, 1993; Eakin, 2003; Cirelli, 2004). En Los Altos de Chiapas, el riego con aguas residuales surge en 1986, diez años después de la construcción del túnel que drena la parte baja de la cuenca de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (Kauffer y García, 2004), lo cual dio origen a un río de aguas residuales no tratadas que hace posible el cultivo de frutas y hortalizas durante todo el año.

El Duraznal es una comunidad rural que forma parte del municipio de San Cristóbal de las Casas; se localiza en la ladera que da hacia el valle del río Grijalva, aproximadamente a diecisiete kilómetros al suroeste de la cabecera municipal, y

* María Luisa Ballinas Aquino, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas; Edith Kauffer Michel, CIESAS Sureste. Correo electrónico: mballinas@posgrado.ecosur.mx, ekauffer@ciesas.edu.mx

¹ Si bien la ortografía “oficial” indica que el nombre de este grupo se escribe con “z”, a partir de un encuentro realizado a mediados de los años noventa, los grupos indígenas de Chiapas han insistido en la necesidad de reemplazarla por “s” dado que su alfabeto carece de “z”. Para ser congruente con los propósitos de este trabajo, utilizaremos la palabra *tsotsil* y no *tzotzil*, como se suele escribir en otros estudios.

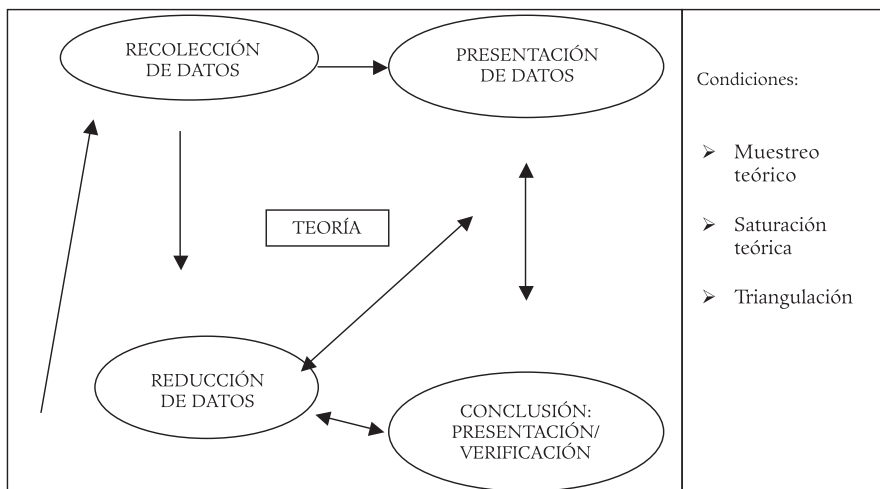
cuenta con cien hectáreas destinadas al trabajo agrícola, donde se encuentran algunas casas-habitación construidas sobre los espacios planos del lugar. La zona más baja de la localidad cuenta con un espacio común que consta de: una escuela que atiende a los niños de educación básica; una cancha de basquetbol, donde se realizan las juntas comunitarias a las cuales únicamente asisten los hombres; una casa de madera que abre sus puertas cada mes para recibir al promotor de la Secretaría de Salud, quien imparte pláticas sobre higiene a las mujeres que son beneficiarias del programa Oportunidades; finalmente, el único templo construido en la comunidad, el cual pertenece a la Iglesia Creciendo en Gracia, de credo pentecostal.

En este contexto, desde la perspectiva de los habitantes del lugar sobresalen dos fenómenos sociales: la migración rural-rural y la conversión religiosa; ambos tienen repercusiones directas en la conformación de las identidades individuales, puesto que la manera de entender la propia existencia y delinear el ser depende en gran parte de la adscripción religiosa desde la cual se interpreta la vida, así como del posicionamiento de la persona con respecto a su origen. Por otro lado, la reciente conformación de El Duraznal y las nuevas prácticas religiosas surgidas en el proceso de conversión no eximen a la comunidad de estudio del control social, que actualmente ya no se define de conformidad con el sistema de cargos y creencias de los católicos tradicionales (como en sus comunidades de origen), sino a partir de los liderazgos y discursos evangélicos.

■ Aspectos metodológicos

El estudio realizado es observacional, transversal y cualitativo. La dinámica metodológica se generó a partir de la aplicación del método comparativo constante, expuesto de manera esquemática como sigue:

GRÁFICA 1 EL MÉTODO COMPARATIVO CONSTANTE (GLASER Y STRAUSS, 1967). ESQUEMA DE HUBERMAN Y MILES (2000), ADAPTADO POR BALLINAS (2007).



Para la recolección de datos fue necesario realizar un muestreo teórico que permitiera captar la diversidad presente en la comunidad de estudio. La reducción, presentación y verificación se realizó mediante la estrategia de triangulación, lo que produjo un efecto corroborativo entre los mismos datos. Finalmente, la reducción y presentación de los hallazgos facilitaron la evaluación de la saturación teórica.

En estos procedimientos metodológicos resulta imprescindible el diálogo constante entre los datos y las teorías, las cuales son elegidas con base en las características de la investigación *in situ et in actio*.

La recolección de datos se realizó por medio de: entrevistas estructuradas dirigidas a las personas elegidas mediante el muestreo teórico, observación participante durante las reuniones comunitarias, y entrevistas no-estructuradas surgidas de manera espontánea en las visitas a El Duraznal, entre los meses de noviembre de 2005 y octubre de 2006.

Como se trata de un estudio cualitativo, y dada la diversidad de posicionamientos epistemológicos y metodológicos, resulta imprescindible colocar en primer plano las premisas que han guiado nuestra investigación:

- 1) El lenguaje tiene significado y éste se expresa a través del lenguaje. Los hablantes generan pensamientos que, al manifestarse, van configurando los significados (Bertaux, 1993, cit. en Martínez, 1999).
- 2) Los discursos individuales son elaborados y reelaborados en la interacción social, donde se ajustan, difieren o reafirman al contrastar la visión propia con la de los demás. Los significados y los conceptos comunes dependen, por lo tanto, de las formas de discurso compartidas que sirven para negociar en el dominio público las diferencias de significado e interpretación (Bruner, 2000). Dichos significados se derivan de la interacción social entre individuos, los cuales se comunican mediante el lenguaje y otros símbolos significativos (Blumer, 1969, cit. en Schwandt, 1994).
- 3) Los espacios y las maneras de conducirse e intercambiar significados son las situaciones sociales (contextos de interacción y discursivo), en las cuales las y los actores sociales generan marcos interpretativos para establecer la pertinencia de su actuación (Ayús, 2005).
- 4) Las personas interpretan su propia realidad y le dan significado; asimismo, quien investiga recoge dichas interpretaciones para construir la propia (Blumer, 1986).

Las premisas anteriores permiten reconocer el movimiento tautológico entre lo individual y lo colectivo, así como entre las interpretaciones construidas en la comunidad de estudio y aquellas elaboradas por las investigadoras.

Una vez expuesto el posicionamiento metodológico que dirigió el trabajo de campo, se presenta el tema de estudio desarrollado en cuatro apartados: 1) proceso migratorio que dio origen a la comunidad de El Duraznal; 2) dinámica religiosa en la comunidad de estudio; 3) continuidades y rupturas en los procesos de migración rural-rural y en la conversión religiosa: hacia nuevas identidades; 4) control social mediado por los liderazgos religiosos y por el proceso de migración.

■ Proceso migratorio que dio origen a la comunidad de El Duraznal

El proceso migratorio ocurrido en la población de estudio se puede analizar mediante las teorías de atracción-expulsión que tienen su origen en el trabajo clásico

de Ravenstein (Ribas, 2004), donde se destaca un conjunto de variables asociadas a las zonas de origen y de destino, así como variables que se encuentran presentes en ambos lugares. En este apartado se describe el proceso migratorio de El Duraznal mediante el uso de tres criterios de análisis asociados tanto a los lugares de origen como al sitio de llegada:

- a) Las causas de la migración: de lo religioso a lo económico.
- b) Un mosaico de migraciones.
- c) Las etapas del fenómeno migratorio y su relación con los liderazgos religiosos.

Las causas de la migración: de lo religioso a lo económico

En El Duraznal están presentes dos causas principales de migración: la expulsión de las comunidades de origen por motivos religiosos y la atracción hacia un nuevo lugar para vivir.

En el contexto de las comunidades de Los Altos de Chiapas, la expulsión por conversión religiosa se vincula con aspectos políticos y económicos, en los que se observan las siguientes situaciones causales:

- a) El cambio de religión tiene como consecuencia el abandono de algunas conductas relacionadas con la tradición, tales como el consumo de bebidas alcohólicas y la participación en el sistema de cargos religiosos vinculado con los santos católicos.² En general, los evangélicos son quienes manifiestan que ésta es la principal causa de la expulsión de sus comunidades de origen. Sin embargo, algunos católicos diocesanos también son expulsados por este motivo.
- b) El rechazo a la expulsión de otras personas. En este caso se encuentran algunos católicos diocesanos que han sido expulsados junto con los

² En Chiapas se hace la distinción entre católicos tradicionales y católicos diocesanos; los primeros constituyen aquellos grupos que están más permeados por la tradición indígena, mientras que el catolicismo diocesano se vincula con la jerarquía establecida dentro de la Iglesia Católica Apostólica, cuyo líder es el obispo de Roma.

evangélicos por no estar de acuerdo con la acción emprendida en contra de éstos.

- c) La relación cercana con la comunidad de El Duraznal, reconocida en la región como evangélica debido a los liderazgos relacionados con el lugar. El vínculo de algunas personas con esta comunidad surgida mediante la compra de terrenos ha provocado (según nos indica nuestro informante) la envidia de sus coterráneos, quienes promueven la expulsión aludiendo a un cambio de religión que en realidad no sucedió.

En El Duraznal también se encuentran personas que, sin haber sido expulsadas de sus comunidades de origen (Zinacantán y Chamula), han emigrado hacia este lugar en busca de mejores condiciones de vida.

En Zinacantán, los movimientos migratorios se han relacionado con la búsqueda de condiciones favorables para las actividades agrícolas, ya como productores independientes, ya como asalariados (migraciones históricas dirigidas hacia las zonas cafetaleras de Chiapas). En este municipio, los terrenos agrícolas de las comunidades con mayor altitud sólo proporcionan 20% del ingreso, por lo que el arrendamiento de tierras bajas para el cultivo ha sido una opción para mejorar el ingreso familiar (Collier, 1990). Dichas tierras han aumentado en importancia a medida que se incrementa la población del municipio, superando su base de subsistencia en la región montañosa. La tendencia al arrendamiento de tierras bajas para el cultivo permite que en algunas comunidades se conserve el valor de los terrenos montañosos, impidiendo así su agotamiento por exceso de uso. Aunque económicamente las tierras de arrendamiento hacen posible que los campesinos indígenas incrementen su producción, también implica para ellos un esfuerzo e inversión mayores. De este modo se presenta una dependencia económica debida a la influencia del exterior, puesto que las tierras de arrendamiento generalmente se encuentran fuera de su comunidad (Collier, 1990).

En Chamula se reporta una forma distinta de relación con la tierra, pues se trata de una zona de mayor altitud que Zinacantán. En este caso, el uso intensivo de las tierras y su erosión empuja a las personas a aplicar técnicas especiales de cultivo y a buscar fuentes de ingreso no agrícolas, lo cual genera un rápido crecimiento demográfico y menores posibilidades de heredar tierras de cultivo a sus hijos (Collier, 1990).

Se puede constatar que tanto en Chamula como en Zinacantán existe una tendencia histórica a la migración intermitente (rural-rural), ya sea por el arrendamiento de tierras bajas o por la búsqueda de un trabajo no agrícola en otros lugares. En este sentido, para los migrantes, El Duraznal representa la oportunidad de tener tierras de cultivo o incrementar la cantidad de dicho recurso, en comparación con lo que tenían en sus comunidades de origen.

Algunas personas que viven en El Duraznal, además de poseer tierras en esa localidad, tienen terrenos en zonas cercanas, lo cual es una estrategia muy arraigada en Los Altos de Chiapas, ya que permite, en algunos casos:

- 1) Incrementar las posibilidades de producción, sobre todo si se toma en cuenta que en El Duraznal todo el año hay disponibilidad de agua para riego, elemento del que carecen en sus comunidades de origen, en donde la agricultura es de temporal.
- 2) Tener una reserva de leña para uso doméstico en terrenos fuera de El Duraznal, ya que, para poder sembrar los distintos cultivos en esta zona, tuvieron que deforestar (“Tenemos allá en la lagunita, tenemos terreno allá, ya de puro monte, ahí no estamos tumbando nada de árbol, estamos cortando leña poquito, poquito nada más, porque ahorita estamos utilizando estufa y carbón, pura leña no, no va a ajustar la leña porque va a acabar el árbol, estamos utilizando estufa también”: Juan Manuel Gómez Gómez).
- 3) Hacer posible la movilidad de sus familias y la elección de los periodos de estancia en uno y otro lugar, de acuerdo con los ciclos productivos (periodos de lluvia y de secas), con la organización familiar y con la disponibilidad de servicios públicos.

Por otra parte, la atracción hacia el lugar está determinada por la disponibilidad de tierras para el cultivo, pero especialmente por la presencia de las aguas residuales que favorecen las actividades agrícolas durante todo el año, con lo que las personas consiguen mayores ingresos económicos.

En cuanto a los contextos de recepción, las personas de El Duraznal mencionan percepciones favorables y desfavorables del lugar de llegada:

Me gustó el terreno, pues había agua para sembrar, porque en otros lugares no hay agua (Mariano López Pérez).

No conocía este lugar, cuando llegué en este lugar lo conocí, cuando llegué al Duraznal, no me dio tanto triste, sentía bien, sólo porque no tenía nada de cosas; se quedó todo: mi maíz, mis ropas, mis borregos, mis pollos, mis perros, se quedó todo; ya después poco a poco fuimos a sacar, pero ya en la noche, no de día, me puse un poco triste, pero muy poco, pero porque mi casa, porque estoy acostumbrado ahí, cuando llegamos era montaña, nos da miedo, estábamos rodeado de puro monte, había muchas culebras (Juana Gómez Pérez).

En cuanto a las percepciones favorables, se subraya la presencia de tierra, pero especialmente de agua para riego durante todo el año. Respecto de lo desfavorable, las personas mencionan las condiciones de llegada y hacen referencia a las pertenencias que dejaron en su lugar de origen debido a la migración forzada. El medio ambiente, en el momento del arribo de los primeros pobladores a la comunidad, también se percibió como desfavorable, sobre todo debido a la presencia de animales no domésticos y de árboles, los que poco a poco han sido talados para abrir espacio a las actividades agrícolas. Las personas que fundaron El Duraznal mencionan que en un principio no contaban con servicios públicos como luz eléctrica, agua potable, escuelas y caminos pavimentados, condiciones que se han transformado con el paso del tiempo.

Un mosaico de migraciones

En general, las personas que fueron expulsadas de sus comunidades de origen tienen residencia permanente en la zona de estudio, mientras que las personas no expulsadas tienen una migración de tipo pendular (diaria).

Además de la migración permanente y pendular, en El Duraznal hay familias que migran al lugar de manera intermitente, ya que prefieren vivir en esta zona durante la época de “secas” y trasladarse a otras comunidades en temporada de “lluvias”, ciclo que repiten cada año. Se observa también la migración temporal de trabajadores que se emplean en las actividades agrícolas como peones.

Aunque las aguas residuales son el recurso fundamental que provoca la atracción hacia la nueva comunidad, se presentan diferencias notables en los

discursos de sus habitantes, según el tipo de migración que practican. Por ejemplo, aquellos que tienen migración no permanente expresan las razones por las que prefieren vivir en sus lugares de origen y sólo ir a El Duraznal para realizar actividades agrícolas:

No me he venido a vivir acá porque estoy acostumbrado en mi casa, en mi lugar, ahí está pues la escuela para mis hijos, aquí hay sólo un maestro de primaria, por eso no me gusta venir aquí a vivir [...] sí, lo que pasa es el agua como dice pues la gente es agua sucia, lo que decimos nosotros es purificar el agua (Mariano López Pérez, católico diocesano).

Al parecer los motivos de la no permanencia en el Duraznal son:

- 1) Por la costumbre. En este caso, las personas se refieren a su casa, a su lugar, en donde se encuentran implícitas relaciones sociales establecidas.
- 2) Por el acceso a mejores servicios públicos en sus comunidades de origen. En este sentido, las personas prefieren los servicios educativos, el agua potable y la infraestructura (calles pavimentadas) que tienen en sus comunidades de origen.
- 3) Por la percepción de las aguas residuales como “aguas sucias”. En el ámbito público, esta percepción no se debe expresar debido a la contradicción que se genera frente a los discursos religiosos de los líderes evangélicos. En el ámbito privado, las personas que no tienen residencia permanente aluden a las “aguas sucias”, aunque con reservas, pues se pone el discurso en boca de otros: “como dice la gente”.

Tanto entre algunas personas de El Duraznal como de las comunidades vecinas (que también riegan sus cultivos con aguas negras) se presentan discursos sobre las “bondades” de dichas aguas, tales como: “Ahí, la verdad, son puras aguas negras. Pero mucha gente dice que trae vitaminas”; o “Esos que vinieron a usar esa agua sucia son más fuertes, en todo, en trabajar, no se cansan, viven más sanos. Hay quien teme al agua sucia, así es ahí, poco a poco fui agarrando confianza, ahora ya lo uso el agua sucia” (Kauffer y García, 2004).

En la comunidad de estudio, las personas que se encuentran en migración

permanente no reconocen abiertamente el riesgo sanitario³ que representa el uso de las aguas residuales en la agricultura; contrariamente, destacan sus beneficios recurriendo al discurso religioso para justificar el estado de salud-enfermedad únicamente con relación a la fe en Dios, que se pone de manifiesto a través de los cambios en las actitudes y formas de conducta:

Entré en la religión y cumplí lo que dice la Palabra de Dios [...] entonces cambió mi vida, sobre todo mejoró mi forma de ser, y me siento bien; cuando estaba en mi comunidad me enfermaba mucho, me dolía todo el cuerpo, me dolía mi brazo, me dolían mis pies en todas partes, se enfermaban mis hijos en cualquier enfermedad; ahora ya cambió mi vida, cambió mi forma de ser, y nos mejoramos de salud [...] ya no nos quejamos de enfermedad, sin dolor ni nada, nos sentimos bien [...] (Juana Gómez Pérez, esposa del líder gestor).

Entran a escuchar la Palabra de Dios, por querer sanar, y no se salvan a veces de la enfermedad porque no lo creen bien (Petrona Marcelina Hernández de la Cruz).

Como hemos visto, los vínculos establecidos entre las personas y su medio son diversos, ya que dependen del tipo de migración, de las condiciones de salida y llegada, y de los discursos religiosos.

Las etapas del fenómeno migratorio y su relación con los liderazgos religiosos

Las migraciones a El Duraznal pueden dividirse en dos etapas, tomando en cuenta la llegada de los líderes religiosos.

La primera etapa se inicia con el arribo de Domingo Gómez Pérez (líder fundador) a la comunidad. En la historia de este líder y su familia se observan dos migraciones: una forzada por motivos religiosos, que los lleva a trasladarse de Chamula

³ Aunque, al realizar la gestión para la construcción del sistema de agua entubada ante el gobierno federal, la principal justificación manifestada por los líderes de la comunidad fue la necesidad de contar con una fuente de agua limpia para el consumo doméstico.

(su lugar de origen) a San Nicolás, Zinacantán; y otra motivada por la búsqueda de mejores condiciones para la actividad agrícola.

En 1984, cuando Domingo y su familia fueron expulsados, ya contaban con tierras tanto en San Nicolás, Zinacantán, como en Pozo Colorado⁴, San Cristóbal de Las Casas. Ante la expulsión inminente, los dos lugares fueron considerados como opciones para emigrar; sin embargo, la apertura que mostraron a Domingo las autoridades de San Nicolás definió su elección. La familia Gómez decidió vivir en ese lugar al mismo tiempo que mantenía sus tierras de cultivo en Pozo Colorado, donde comenzó a utilizar las aguas residuales en 1986.

Al principio, los líderes se resistían a usar las aguas negras, pues “las veían sucias”; sin embargo, cuando observaron que Domingo cosechaba rábanos “grandes”, las personas de la comunidad fueron aceptando poco a poco el uso de dichas aguas, hasta ofrecerle un pago para que construyera un “canalito” que condujera el recurso hacia sus tierras. Con estas acciones, la comunidad acrecentó el reconocimiento del liderazgo de Domingo,⁵ lo que provocó que los líderes oriundos de Pozo Colorado le prohibieran ejercerlo ahí, argumentando que no era originario de ese lugar. Ante esta situación, el líder fundador inicia la búsqueda de terrenos cercanos al túnel donde desembocan las aguas residuales, y logra reunirse con otros indígenas de Zinacantán y Chamula, en 1987, para comprar los terrenos donde actualmente se asienta la comunidad de El Duraznal. Un año más tarde se construyó un canal de riego hacia este nuevo lugar, lo que favoreció al trabajo agrícola permanente.

La segunda etapa migratoria se inicia con la llegada de Manuel Gómez Celsino (líder gestor), quien, habiendo pertenecido al grupo que compró las tierras de El Duraznal, no se mudó a vivir a dicha localidad hasta 1992, cuando fue expulsado de su lugar de origen por motivos religiosos.

Siendo líder del sistema tradicional de cargos en San Nicolás, Manuel aceptó, junto con otras autoridades comunitarias, la llegada de Domingo Gómez a esa localidad, con la condición de que no realizara proselitismo religioso y participara en el Comité de Educación. A finales de 1991, Manuel y Juana (su esposa), tras la búsqueda de diferentes medios para la curación de un hijo, iniciaron un proceso de

⁴ La comunidad de Pozo Colorado se encuentra siguiendo la carretera secundaria, después de la entrada a El Duraznal.

⁵ Hasta la fecha de realización del trabajo de campo (finales de 2005 y principios de 2006), los líderes de la comunidad de Pozo Colorado eran católicos.

conversión religiosa. Primero fue Juana la que cambió de religión, gracias a la acción proselitista de Domingo Gómez y de su hijo Sebastián; posteriormente, Manuel aceptó la religión evangélica, lo cual motivó la expulsión de la pareja de su comunidad. La llegada de Manuel a El Duraznal provocó cambios importantes, tales como el inicio de la gestión de servicios públicos: la introducción del agua entubada a la comunidad en 1998 y, posteriormente, de la energía eléctrica.

En resumen, las personas que residen de manera permanente en El Duraznal manifiestan mayor arraigo que quienes tienen una estancia temporal, sin importar la cantidad de tierra con la que cuenten o si tienen algún cargo en la comunidad.

Los habitantes de la comunidad de estudio son conscientes de su propio proceso de adaptación al medio ambiente, el cual han transformado hasta lograr sentirse cada vez más “contentos”, razón por la cual la mayoría de los residentes permanentes no manifiestan interés de emigrar a otro lugar.

■ La dinámica religiosa en la comunidad de estudio

Durante el trabajo de campo realizado en El Duraznal se tornó evidente la importancia que la religión tiene para la comunidad, porque la mayoría de sus habitantes fueron expulsados de sus lugares de origen por motivos religiosos, incluidos sus dos líderes morales, y porque, aun sin hacer preguntas acerca de la religión, las personas mencionaban que dicho tema estaba vinculado con su nueva forma de vida.

En la dinámica de la comunidad de estudio se observa la importancia de la religión no sólo por el funcionamiento del orden social, sino por el efecto modelador que tiene sobre dicho orden (Geertz, 1995), ya que los discursos religiosos influyen en las construcciones de la realidad, a partir de las cuales se generan valoraciones sobre las condiciones ambientales y la conducta de quienes conviven en el espacio común.

La influencia que tienen las prácticas y los discursos religiosos en la valoración de la vida cotidiana (salud, educación, uso de aguas residuales) es la clave que permite a las personas la conformación de las identidades personales y el establecimiento del orden social.

En El Duraznal conviven personas de diversas adscripciones religiosas (en su mayoría evangélicos, aunque también hay católicos diocesanos, católicos tradicionales

y testigos de Jehová); sin embargo, las prácticas y discursos religiosos dominantes los generan los líderes de la adscripción mayoritaria, quienes actúan como pastores independientes: Domingo, quien predica en el único templo construido en la comunidad, y Manuel, el cual tuvo que construir su templo fuera de El Duraznal por sugerencia del primero. Ello condujo al líder gestor a volver a su tierra natal, de la que tiempo atrás fue expulsado, y en la que actualmente es reconocido como pastor evangélico, luego del proceso de conversión de varios de sus coterráneos.

El control social impuesto por los liderazgos evangélicos impide que en la comunidad se realicen cultos a la naturaleza (milpas, agua, sol), se ingieran bebidas alcohólicas, se escuche música no religiosa (por lo menos dentro del ámbito público) y se asista a cultos de curanderos y chamanes, a los cuales se les relaciona con el demonio y el pecado (como se verá más adelante).

En el templo Creciente en Gracia, ubicado en El Duraznal, se reúnen personas de la comunidad y de localidades vecinas para las asambleas de oración. Otros evangélicos asisten al templo que se localiza en San Nicolás, Zinacantán, mientras que algunas personas realizan el culto religioso en el templo Alas de Águila, ubicado en San Cristóbal de Las Casas.

Los católicos diocesanos asisten a los templos en San Cristóbal de Las Casas o en sus comunidades de origen, ya que algunos solamente llegan a El Duraznal para trabajar la tierra durante el día y al atardecer vuelven a sus localidades. Otros católicos diocesanos trabajan toda la semana en el Duraznal, y los fines de semana se van a la ciudad.

En cuanto a los católicos tradicionales, el lugar de referencia para el culto es siempre su comunidad de origen, donde participan en el sistema de cargos y continúan con prácticas tales como el consumo ritual del *posh*.⁶

Existe una familia que vivió la expulsión de su comunidad de origen por cambiar de católicos tradicionales a una confesión evangélica, si bien recientemente se ha adherido a los testigos de Jehová, por lo cual asiste al templo de este credo, ubicado en San Cristóbal de Las Casas.

En el Duraznal, la convivencia entre personas de distintas religiones y de distintos orígenes generalmente es tolerante, ya que las mismas reconocen entre sí sus diferencias religiosas o de origen (zinacanteco o chamula), sin que ello sea

⁶ Bebida alcohólica elaborada a base de maíz.

motivo de separación espacial o de sectorización comunitaria, puesto que existe una fuerza de cohesión que está por encima de las diferencias: el interés común por el trabajo agrícola.

Aunque en la comunidad de estudio existe una convivencia armoniosa entre sus habitantes,⁷ suelen presentarse diferencias entre los elementos interpretativos que cada religión genera en el proceso de conversión, pues las manifestaciones de acontecimientos extraordinarios en la vida del creyente hacen su aparición como una irrupción de lo sagrado y lo trascendente en la rutina de la vida, a manera de ruptura con las prácticas religiosas de antaño e inauguración de una nueva forma de vivir (Cantón, 1998).

El cambio de religión afecta la sensibilidad de quien lo experimenta, a la vez que vuelve manifiesta una transformación en la percepción que el converso tiene de sí mismo y de aquello que lo rodea. Por ejemplo, en Los Altos de Chiapas, el cambio de credo católico tradicional por el de otras adscripciones religiosas ha implicado transformaciones en la conducta de los indígenas conversos, ya que rompen con la organización social establecida y con las dinámicas políticas y comerciales, lo que da lugar a nuevas organizaciones y dinámicas comunitarias.

Algunos estudios realizados por Hernández (2000) mencionan que en las iglesias pentecostales de Los Altos de Chiapas es posible continuar practicando los ritos que se realizan desde hace mucho tiempo sin tener que cumplir con el sistema de cargos tradicional; por ejemplo, tanto los sueños como los dones de curación y de adivinación (comunes en la práctica tradicional) son interpretados ahora, desde su nueva fe religiosa, como dones del Espíritu Santo.

Es imprescindible reconocer que en El Duraznal tanto las continuidades como las rupturas que emergen con los fenómenos religiosos y migratorios permiten la construcción de nuevas identidades que responden a cambios de mayor o menor relevancia y que las personas reconocen frente a sí mismas y ante la comunidad.

⁷ En algunas comunidades de la región se han presentado situaciones de tensión por diferencias religiosas.

■ Continuidades y rupturas en los procesos de migración rural-rural y de conversión religiosa: hacia nuevas identidades

Las identidades surgidas en la comunidad de El Duraznal han tenido la influencia de los procesos de migración y del cambio de religión, debido a que ambos fenómenos inciden en el nuevo estilo de vida que orilla a las personas a reconstruir su propia identidad. Es necesario reconocer que la conformación de dicha identidad requiere de la reflexividad, ya que depende de la experiencia subjetiva inmediata y de la transformación del individuo en “objeto observado” por sí mismo (Cruz Burguete, 1989), lo que supone un cuestionamiento con respecto a *su* origen, así como un intento por responder a la pregunta: ¿quién soy?

Los habitantes de El Duraznal se reconocen como chamulas o zinacantecos, aunque los jóvenes, en lugar de poner el énfasis en su lugar de nacimiento, prefieren hacer referencia a su nuevo territorio, manifestando un vínculo que llega a ser más fuerte que el sentimiento de arraigo a su comunidad natal, sobre todo en el caso de quienes en la infancia tuvieron la experiencia dolorosa del rechazo debido al cambio de religión de sus padres.

Las identidades tienen expresiones que van más allá de las subjetividades, ya que ponen de manifiesto un conjunto de características comunitarias y personales que ayudan a reconocer los bordes entre ellas. Uno de los principales rasgos culturales que facilitan la construcción de una identidad comunitaria entre los habitantes de El Duraznal es la lengua materna, la cual les permite mantener una comunicación cotidiana en tsotsil. Las personas usan el español únicamente para el diálogo con los mestizos (maestros, promotores de salud, comerciantes, ingenieros, investigadores) en el ámbito intracomunitario o fuera de él.

La forma de vestir de las mujeres de las comunidades indígenas es diversa y suele ser distintiva del lugar de procedencia. En El Duraznal coexisten tres tipos de vestimentas femeninas asociadas con las localidades de origen: Chamula, Zinacantán y Zacualpa. Se observa el caso de una mujer de Chamula que está casada con un hombre originario de Zacualpa, lugares que tienen vestimenta femenina distinta, por lo que la joven mujer prefiere utilizar el tipo de ropa de las mestizas. A diferencia de lo que ocurre con la vestimenta femenina, la masculina no conserva los rasgos de las comunidades de origen.

En cuanto a las festividades, existe una transformación significativa entre las celebraciones realizadas en los pueblos católicos tradicionales y lo que sucede en la nueva comunidad. Mientras en los primeros se realizan celebraciones en torno de los santos patronos, los evangélicos de El Duraznal prohíben tanto las fiestas religiosas como las civiles, pues las consideran una pérdida de tiempo, ya que disponen de aguas para el riego durante todo el año y, con ello, de una actividad agrícola permanente. Es probable que la ausencia de fiestas católicas se deba también a cuestiones morales que implican el rechazo del alcohol y la música profana; si bien las personas entrevistadas no hicieron alusión a ello de manera explícita. De este modo, el único espacio festivo son las reuniones religiosas en el templo, las cuales se realizan una o dos veces por semana y se constituyen como las expresiones grupales de mayor emotividad.

Por otro lado, las identidades son resultado de un proceso social que surge y se desarrolla en la interacción cotidiana con los demás, generando un sentimiento de pertenencia a un grupo social que se convierte en *su* grupo de referencia. En este sentido, El Duraznal aparece como la comunidad de referencia en el contacto con las personas de otras comunidades, aunque en el interior existan diversas identidades relacionadas con su lugar de origen, que si bien no son motivo de conflicto, mantienen la distancia simbólica (más no geográfica) entre quienes son de Chamula o de Zinacantán.

Ante el cambio de religión, Hernández (2000) refiere que en las comunidades emerge la controversia entre “ser o no ser de la tradición”, sin que, para los indígenas de Los Altos, la identidad chamula o zinacanteca esté en duda al adherirse al protestantismo o al catolicismo diocesano. Los habitantes de El Duraznal, tanto chamulas como zinacantecos que vivieron la expulsión religiosa de sus comunidades de origen, mantienen una identidad cultural relacionada con la actividad agrícola que les permite la convivencia entre las diversas identidades religiosas.

Sin embargo, en la comunidad de estudio se presentan interpretaciones de la actividad agrícola diferentes de las que surgen en otras localidades de Los Altos de Chiapas. Por ejemplo, entre los tsotsiles de Chiapas, el cultivo de maíz ha sido central no sólo porque es parte de la economía de subsistencia de estos pueblos, sino por ser su vínculo con lo sagrado, el motivo de rituales ofrecidos para pedir a las deidades que rigen la naturaleza (la tierra, el viento, la lluvia y los animales del monte) la protección de la milpa y el maíz, alimento básico de sus familias (Robledo, 2002). En El Duraznal, el cambio de religión ha provocado la eliminación de dichos

rituales (por lo menos en el ámbito público), lo que ha dado paso a rituales mucho más sencillos, relacionados con la oración cristiana.

Un elemento de continuidad es la forma de realizar los trabajos agrícolas mediante procedimientos manuales, tanto en las comunidades de origen (Rojas, 1988) como en El Duraznal. Sin embargo, el tipo de cultivos ha cambiado significativamente en la nueva localidad, ya que no se siembra maíz y, aunque se mantienen los cultivos de papa, betabel, fríjol, repollo, lechuga, acelga, cilantro y de diferentes tipos de flores, la tendencia general es hacia el cultivo de frutales como el durazno y la granadilla, aun cuando no todos los productores cuentan con los recursos económicos necesarios para acceder a dichos cultivos.

No existe una diferencia en relación con el tipo de cultivos según el lugar de origen de los campesinos indígenas; sin embargo, sí la hay respecto de las posibilidades económicas de cada familia, ya que existen cultivos que requieren de mayor inversión que otros debido al uso de agroquímicos.

Al dejar el cultivo de maíz, muchas familias de El Duraznal se han convertido en consumidoras de tortillas que adquieren de los vendedores de San Cristóbal de Las Casas que llegan a expenderlas a la comunidad, lo que implica la necesidad de dinero para cubrir una necesidad alimenticia básica.

En general, los habitantes de El Duraznal han transformado sus hábitos de consumo, ya que la mejora reciente de su situación económica les permite comprar alimentos que antes no consumían (carne, sopas de pasta y productos agrícolas que ellos no producen), así como ropa, que si bien conserva las características de su lugar de origen, ahora es confeccionada de forma semiindustrial; mientras que antiguamente eran las mismas mujeres quienes cosían y bordaban su ropa:

Gastamos más en paga de los trabajadores, y compramos maíz en lona o en costal, porque tengo hijos que comen, el dinero se gasta más en comprar maíz (Juana Gómez Pérez).

Compramos todo lo que consumimos; es que todo es comprado lo que nosotros consumimos; el más caro son las ropas, cada muda de ropa son caras (Petrona Marcelina Hernández).

Ha cambiado [la vida] por nuestros trabajos, tenemos cosechas; lo que sacamos de la cosecha, lo vendemos y compramos otros alimentos que comer (Rosa Díaz Pérez).

Para las personas que viven en El Duraznal, cambiar de religión, del catolicismo tradicional a otra confesión cristiana, ha tenido como consecuencia la abstinencia del consumo ritual de *posh*. Este cambio de conducta se fundamenta en la nueva concepción que las personas construyen de sí mismas; sin embargo, ellas no manifiestan una clara conciencia de algún cambio en su manera de concebir a Jesucristo.

La adhesión a una adscripción religiosa distinta del catolicismo tradicional (por lo menos en el ámbito público) provoca transformaciones en los comportamientos y discursos de los conversos:

Bueno, de Chamula más [...] jodido un poco, porque puros tradicionalistas, tomamos mucho trago, cualquiera persona, estamos platicando, le gusta cerveza, le gusta trago, quiere tomamos un poco de cigarro, dicen [...] entonces ya no, entonces que está malo mi corazón, dicen [...] no más ahí a la fuerza, muy diferente la gente, muy tradicionalista; pero cuando vine aquí, está tranquilo, feliz, nada quien lo moleste, hay refrescos nada más entonces, invitamos, tomamos refresco, ahí pasó el tiempo, ya así no más, tranquilos (Manuel Hernández Shilón).

Nosotros lo compramos su terreno a don Domingo, que vive allá abajo por la escuela, y nos vendió su terreno, porque tiene mucho terreno. Lo hablamos, hicimos trato del terreno, y se fijó una fecha para pagar el terreno y que si pasa la fecha ya no nos va entregar el terreno; una palabra lo que dice en su palabra, hay que cumplir y entregar en dinero, y tuvimos que prestar [pedir prestado] el dinero, quedamos endeudados, a dónde vamos a vivir, tenemos que conseguir y prestar el dinero, encontramos y fuimos a entregar la paga del terreno y junto con su refresco (María Pérez Méndez).

Tanto en los relatos anteriores como en las reuniones comunitarias se observa el cambio del uso religioso del *posh* (usado en las comunidades católicas tradicionales) por el del refresco embotellado, el cual no tiene un significado religioso, pero cumple una función social, ya que para realizar un acuerdo entre familias (por ejemplo, en la compra-venta de terrenos), quien hace la solicitud tiene que comprar y compartir los refrescos con la familia. En el ámbito comunitario, el refresco embotellado es un elemento presente en el momento de realizar un acuerdo o compromiso.

En Chamula y Zinacantán, comunidades de origen de los habitantes de El Duraznal, también se ha integrado el consumo del refresco embotellado como parte de las prácticas rituales del catolicismo tradicional.

El aumento en el consumo de refrescos embotellados en la región de Los Altos de Chiapas nos acerca a la dinámica de comercialización de productos relacionados con acciones que se constituyen, en cierto modo, en una práctica ritual de la comunidad. La comercialización de refrescos embotellados es realizada en las comunidades por las familias que tienen mayores posibilidades económicas. En El Duraznal, dos familias son las que tienen a su cargo la venta de refrescos: la familia de Domingo (líder fundador) y la del agente rural en turno.

Una práctica religiosa que provee de discursos de identidad a las personas evangélicas es la oración. Mediante ella, las personas establecen un cambio de identidad, transformando la percepción que tienen de sí mismas, de pecador(a) a redimido(a) por la fe en Jesucristo, tal como se observa en los testimonios:

Ahora ya no utilizamos curandero, sólo hacemos oraciones, así como se murió en la cruz, tiró su sangre, ahora decimos, derrama tu sangre por nosotros, porque dice en la Palabra de Dios, estás salvo y sano si cumples mi Palabra [...] por eso así lo tenemos credo y cumplido la Palabra de Dios (María, esposa del líder fundador).

Aquí me siento bien y hay buena tierra, vivo tranquila, y también por la religión, y entonces ahí cambia nuestra forma de ser, porque era yo muy mala, era yo muy mala, me enojaba mucho, lo regañaba mucho mis hijos, era yo muy mala. Cuando entré en la religión, es muy bonito escuchar la Palabra de Dios, entonces cambió mi forma de ser, no es igual como estaba yo antes en mi comunidad (Juana Gómez Pérez).

En El Duraznal, la identidad evangélica no sólo se vincula con la redención espiritual, también con la física, ya que quienes tienen fe se presentan como personas saludables: “platicamos de nuestro Señor, así que quedamos libre (de la enfermedad), entonces ya no hay enfermedad [...] ya con eso así, ni una pastilla, ni vitaminas, no compramos nada” (Manuel Hernández Shilón).

En el Duraznal, la identidad evangélica tiene un estrecho vínculo con la identidad campesina, ya que la salud está relacionada con un mejor desempeño en el

trabajo agrícola y con el ahorro de insumos curativos que les permiten disponer de mayores recursos económicos para la inversión agrícola.

En el discurso, después de la conversión, los evangélicos rechazan tajantemente el uso de la medicina alopática y de los sistemas oficiales de salud, mientras que los católicos diocesanos la aceptan en caso necesario, lo que se convierte en una característica de identidad religiosa. La visión que se tiene de la relación salud-enfermedad está diferenciada, ya que, en El Duraznal, quienes se encuentran más cercanos a los discursos de los líderes evangélicos, asocian el estado de salud exclusivamente a la fe en Dios, mientras que los católicos diocesanos y los católicos tradicionales perciben riesgos de salud relacionados no sólo con la fe en Dios sino con factores ambientales (como las aguas residuales) y cósmicos vinculados con la concepción que tienen del mundo y de sí mismos (Collier, 1990; Robledo, 2002; Pitarch, 2004; Eroza, 2005).

■ Control social mediado por los liderazgos religiosos y por el proceso de migración

En Los Altos de Chiapas, el control social en las comunidades tradicionales se vincula con el sistema de cargos y con el mercado de insumos rituales. En torno a las festividades, entre las que se encuentran el Carnaval en el mes de febrero y las fiestas de los santos patronos de cada comunidad (Robledo, 2002), las comunidades cuentan con una organización ritual que forma parte del sistema de cargos, con un centro municipal que tiene funciones de distrito ceremonial típico en los asentamientos mayas. Los cargos rituales relacionados con el cuidado de los santos católicos se limitan únicamente a los hombres del municipio, quienes dejan su paraje para vivir durante el desempeño de dicho cargo en el centro municipal, lugar donde se llevan a cabo las ceremonias. El costo económico de los rituales es asumido por los hombres que han sido honrados con los cargos tradicionales, lo que implica para ellos años de ahorro, si bien reciben a cambio recompensas espirituales y sociales (Collier, 1990). Algunos investigadores destacan el papel de las funciones sociales en los sistemas de cargos, ya que promueven los valores compartidos por la comunidad, definen la pertenencia a la misma, sincretizan la religión prehispánica y el catolicismo español, nivelan las diferencias de riqueza que de otro modo se acumularían, y convierten la

riqueza de los participantes en símbolo de prestigio (Cancian, 1965; Collier, 1990; Korsbaek, 1992).

En el catolicismo tradicional no existe una separación entre el ámbito religioso y el secular, ya que las organizaciones sociales y políticas se relacionan con el sistema de cargos religiosos, que tiene como actividad principal el cuidado de los santos y sus festejos (Rivera *et al.*, 2005) y de cuyo dinamismo surgen las relaciones de compadrazgo. Es aquí donde la conversión representa una ruptura con el orden social establecido, pues genera tensión entre los conversos y sus coterráneos que, en algunos casos, adquiere manifestaciones violentas que culminan con la expulsión de los conversos.

En la relectura del estilo de vida ocasionado por la conversión religiosa se manifiesta, entre continuidades y rupturas, la influencia de la nueva religión en la articulación social, tanto en el aspecto simbólico como en el organizativo. Dicha influencia puede expresarse con menor claridad que en el sistema tradicional, aunque no deja de estar presente, por ejemplo, en el ejercicio de los liderazgos religiosos.

Estudios realizados en la región señalan que la proliferación de diversas adscripciones evangélicas en Los Altos de Chiapas ha provocado la disminución del control social en las comunidades tradicionales (Robledo, 1997). Sin embargo, en El Duraznal, comunidad de reciente conformación, se observa un control social creciente, definido por liderazgos evangélicos que confieren a la comunidad características que la distinguen de las comunidades tradicionales.

La mayor parte de los habitantes de El Duraznal experimentaron la ruptura con el sistema tradicional de cargos en sus comunidades de origen, donde el control social se ejercía en gran medida a partir de los consensos comunitarios requeridos para la toma de decisiones. A diferencia de las comunidades tradicionales, en El Duraznal se realizan pocas reuniones comunitarias (una cada tres meses), reuniones que tienen como finalidad conseguir acuerdos comunitarios relacionados casi exclusivamente con el uso agrícola de las aguas residuales, así como definir la cooperación económica de los pobladores del lugar para mejorar las condiciones de los espacios públicos y la educación de sus hijos.

Los aspectos de la vida que son relevantes para las personas de El Duraznal se observan en los cargos comunitarios:

- 1) Organización política. Cuentan con un agente y su suplente, que funge también como tesorero. Su permanencia es de un año, son elegidos por votación y tienen el reconocimiento del presidente municipal de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- 2) Organización religiosa. Tienen un templo donde se reúnen para orar dos veces por semana. No todas las personas de la comunidad asisten, ya que algunos son católicos diocesanos, mientras que otros, siendo evangélicos, se encuentran adscritos a templos ubicados fuera de El Duraznal. Hay personas de otras comunidades, mayormente trabajadores, que asisten al culto en el templo de esta localidad.
- 3) Organización productiva. Existe solamente una organización productiva que rebasa el ámbito familiar (con dos personas más incluidas). Ellos trabajan en la producción de durazno. Entre sus principales preocupaciones se encuentra la búsqueda de mejores variedades de dicho fruto con la finalidad de abrir nuevas rutas de mercado, más allá del estrictamente local. En esta organización se atienden aspectos que van desde la producción hasta los mecanismos para la comercialización sin intermediarios.
- 4) Comité de Educación. Tiene a su cargo la atención de los asuntos referentes a la escuela y mantiene una relación constante con los maestros, tanto para exigir su asistencia como para apoyar su labor docente con el material que los niños requieran.
- 5) Comité de Agua. Atiende los asuntos relacionados con la administración del recurso y con la detección y reparación de cualquier falla de la red de agua entubada, la limpieza del manantial y el tanque de almacenamiento, en coordinación con veinte comunidades más que se abastecen de la misma fuente. Las comunidades han preferido ser capacitadas por la Comisión Nacional del Agua (Conagua) que tener relación con el Sistema de Agua Potable y Alcantarillado Municipal (SAPAM) de San Cristóbal de Las Casas, por considerarlo ineficiente (Kauffer y García, 2004). El Comité de Agua también se reúne para intentar dar solución a los problemas relacionados con el afluente de aguas negras, que algunas veces presenta un volumen disminuido debido a la barrera física que se forma con la acumulación de basura en la entrada del túnel de desagüe de la ciudad. Otro problema que se resuelve en la asamblea comunitaria es el relacionado con la distribución

del afluente mediante la construcción de canales de riego y con las cuotas de cooperación que cada familia beneficiada tiene que aportar para dicha actividad.

En los párrafos anteriores se han descrito las instituciones mediante las cuales se ejerce el control social en El Duraznal.

En primer lugar se encuentra la organización política, que se encarga de llevar al plano formal los demás tipos de coerción normativa en la comunidad; el control social ejercido por las autoridades civiles, donde la influencia de los liderazgos evangélicos es creciente.

La cooperación económica para el arreglo de los canales de riego o la implementación de mejores servicios comunitarios es puesta en manos de los agentes rurales, quienes exigen dicha cooperación por los servicios comunitarios no sólo a los productores locales, sino también a los que viven en la comunidad sin dedicarse al cultivo de la tierra (es el caso de una mujer cuyo esposo trabaja en Estados Unidos) y a los intermediarios de sus productos agrícolas, los cuales pagan un arancel por el ingreso de sus vehículos a la comunidad.

El único aspecto del control social que se encuentra más allá de la organización política es la religión, puesto que ella no recibe requerimientos normativos por parte de las autoridades comunitarias; esto, aunado al reducido número de reuniones comunitarias, produce una sensación de menor control social en la comunidad de estudio. Sin embargo, los discursos religiosos generan una normatividad que rige los diversos aspectos de la vida comunitaria en El Duraznal (educación, salud, economía, trabajo, etc.), la cual, sin constituirse en fuente de intolerancia expresa, tiene su efecto coercitivo sobre la comunidad mediante mecanismos que obligan a las personas a participar a fin de mantener sus derechos civiles. De otro modo, la misma presión ejercida por las autoridades establecidas provoca que las personas que no desean cooperar con la comunidad (económicamente y en los trabajos que ésta realiza) tengan que retirarse pacíficamente de ella.

En cuanto a la organización religiosa, se observan diferencias entre las comunidades tradicionales y la comunidad de estudio. En las primeras, el nagualismo fortalece el orden social establecido (Villa Rojas, 1963) debido a que se plantea la presencia del “pecado” que provoca “la enfermedad o el mal”, con lo que se vuelve indispensable la figura del curandero o chamán para iniciar el proceso de curación mediante los

rituales del perdón. La actitud de rechazo a estas prácticas rituales ha sido una de las causas de expulsión religiosa que las personas de El Duraznal sufren en sus comunidades de origen (Chamula y Zinacantán) porque implica un enfrentamiento con el orden social establecido. Sin embargo, en la comunidad de estudio se encuentra que las prácticas, actitudes y conductas vinculadas con la religión también ejercen mecanismos de control social. En párrafos anteriores se ha comentado la forma en que los discursos generados por los líderes desde la institución religiosa que representan ocasiona una serie de prohibiciones en el ámbito público, las cuales son respetadas por todos los habitantes de la localidad de cualquier adscripción religiosa, puesto que dicha normatividad se controla desde el ámbito civil, más que desde el religioso.

Aunque en El Duraznal sólo existe una organización productiva constituida de manera formal, en el ámbito informal cada familia es una organización productiva en la que participan hombres y mujeres de todas las edades.

El aspecto productivo está relacionado con la cosmovisión de las personas, quienes, cuando se encontraban en sus comunidades de origen (San Juan Chamula y Zinacantán), manifestaban un sistema de manejo del agua regido por una deidad que ponía o no a su disposición el agua. De aquí surgen los rituales del agua y las ceremonias en torno a los pozos y manantiales, así como los rituales colectivos relacionados con el ciclo agrícola, el culto por los antepasados y el señor de la tierra, que es guardián de los pozos y cuevas, prácticas que continúan, aun después de la introducción de las redes de agua potable en las comunidades tradicionales de Los Altos de Chiapas. Sin embargo, la conversión religiosa al credo evangélico impide que en la actualidad se realicen dichas prácticas, ya que proscribía esta clase de rituales (Vogt, 1979; Burguete, 2000; Robledo 2002; Kauffer y García, 2004).

En El Duraznal, las prácticas productivas influyen de forma relevante en la organización de la comunidad, ya que ordenan los aspectos más tangibles de la vida cotidiana: las actividades. Aunque no existe un control formal de la producción individual, la participación en el desazolve del túnel y de los canales que conducen las aguas residuales a las parcelas es requisito indispensable para vivir con armonía en esta comunidad. En el ámbito agrícola, la regulación social sólo incluye temas relacionados con las aguas de riego y con los intermediarios que llegan a comprar los productos agrícolas a El Duraznal.

Al parecer, los líderes evangélicos de El Duraznal no aceptan las fiestas porque éstas pueden generar situaciones que dificulten el control social. De hecho, en la

comunidad de estudio no se celebran fiestas civiles ni religiosas, lo cual las mismas personas justifican por el hecho de que, a diferencia de otras comunidades de Los Altos de Chiapas, ellos cuentan con agua y, por ende, con trabajo agrícola durante todo el año; esto es, prefieren trabajar que “perder” el tiempo en festejos.

Otro motivo de la ausencia de festividades en la comunidad de El Duraznal es, por ejemplo, la prohibición, establecida por la normatividad religiosa, de escuchar música no cristiana. En este caso, los maestros no tienen autorización del Comité de Educación para enseñar cantos infantiles a sus alumnos ni canciones alusivas a las fiestas cívicas.

La educación constituye otro tema importante para la comunidad debido a que los padres de familia ven la necesidad de que sus hijos aprendan a leer y a hablar bien en español para que puedan comunicarse con los agentes foráneos, especialmente con la finalidad de comercializar sus productos. El control social se manifiesta en el ámbito educativo mediante las prohibiciones impuestas por los padres de familia, tanto dentro como fuera de las instalaciones de la escuela bilingüe. Por ejemplo, al no aceptar que los maestros lleven a sus hijos a espacios ajenos a la comunidad (por ejemplo, a algún zoológico o parque recreativo), debido a que dichos espacios escapan al control de los padres.

En general, el control social se encuentra asociado a las delimitaciones espaciales, simbólicas y productivas de la comunidad, las cuales se han visto transformadas por los procesos migratorios y religiosos.

■ Conclusiones

El cambio de religión se inserta en una dinámica que lo precede: la tendencia a la migración que presentan los pueblos indígenas de Los Altos de Chiapas, la cual es provocada por las condiciones geográficas e históricas, especialmente si se toman en cuenta las características de los lugares de procedencia (Chamula y Zinacantán). A su vez, el cambio de religión se inserta en la dinámica regional de evangelización realizada por grupos religiosos evangélicos y por la diócesis de San Cristóbal. En el caso de las misiones evangélicas se ha observado que la dinámica migratoria de las personas que iban a trabajar al Soconusco durante la pizca del café para luego regresar a sus comunidades favoreció la llegada de nuevas corrientes religiosas a la región de

Los Altos de Chiapas, ya que en las fincas se generaba la convivencia con trabajadores guatemaltecos ya expuestos a las nuevas corrientes religiosas (Robledo, 2002).

La adhesión a una nueva confesión religiosa conlleva una actuación social que va tomando distancia respecto de la religión tradicional, evitando la consulta a brujos y curanderos, así como el consumo de bebidas alcohólicas.

La expulsión por motivos religiosos hace que la migración sea forzada y que las personas tengan que abandonar sus pertenencias de manera abrupta, recibiendo en algunos casos agresiones verbales y físicas. Dichas expulsiones tienen más que ver con la manera de comportarse que con el credo religioso que se haya asumido, ya que, en las experiencias documentadas, de la misma forma han sido expulsados tanto evangélicos como católicos diocesanos. Aquí concordamos con la postura de Robledo (2002), quien hace un análisis de las causas políticas y económicas vinculadas con las expulsiones religiosas para proteger a grupos de personas, los llamados “caciques”, que tienen el control de “la costumbre” en el seno de las comunidades.

El estudio de este caso nos permite afirmar que tanto la conversión religiosa como la migración rural-rural se entrelazan para favorecer la emersión de nuevas identidades individuales, así como de una nueva forma de control social a partir de una serie de rupturas con las comunidades de origen que se entrelaza con elementos de continuidad evidenciados por las prácticas y los discursos religiosos.

■ Bibliografía

- AYÚS, R. 2005. *El habla en situación: conversaciones y pasiones. La vida social en un mercado*. México: El Colegio de la Frontera Sur/Universidad Juárez Autónoma de Tabasco/Universidad Autónoma Metropolitana/Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.
- BALLINAS AQUINO, María Luisa. 2007. “Agua, ¿bendita?: Significados de la calidad de vida y religión en El Duraznal, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas”. San Cristóbal de Las Casas: El Colegio de La Frontera Sur (tesis de Maestría en Ciencias).
- BERTAUX, D. 1993. *Los relatos de la vida en el análisis social*. En L. J. Aceves. *Historia oral*. México: Instituto Mora/UNAM.

- BLUMER, H. 1986. *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. Berkeley: University of California (1a. ed.: 1969).
- BRUNER, J. 2000. *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza Editorial.
- BURGUETE, A. 2000. *Agua que nace y muere. Sistemas normativos indígenas y disputas por el agua en Chamula y Zinacantán*. México: PROIMMSE-UNAM.
- CANCIAN, F. 1965. *Economics and Prestige in a Maya Community*. Palo Alto, Calif.: Stanford University Press.
- CANTÓN, D.M. 1998. *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Antigua, Guatemala: South Woodstock, Vermont/ Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica/Plumsock Mesoamerican Studies,
- CIFUENTES, E. *et al.* 1993. "Problemas de salud asociados al riego agrícola con agua residual en México". *Revista Salud Pública de México*, núm. 35, pp. 614-619.
- CIRELLI, C. 2004. "El riego con aguas negras: Apuntes metodológicos", en G. P. Ávila (ed.). *Agua, medio ambiente y desarrollo en el siglo XXI*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Secretaría de Urbanismo y Medio Ambiente/Instituto Mexicano de Tecnología del Agua.
- COLLIER, G.A. 1990. *Planos de interacción del mundo tzotzil*. México: Dirección General de Publicaciones-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista (Col. Presencias) (1a. ed.: 1975).
- CRUZ BURGUETE, J. 1989. "Tziscaco". En: *Religión y sociedad en el sureste de México*. México: CIESAS/Programa Cultural de las Fronteras/SEP/CONAFE (Cuadernos de la Casa Chata, 162), vol. II, pp. 35-122.
- EAKIN, H. 2003. "The Social Vulnerability of Irrigated Vegetable Farming Households in Central Puebla". *Journal of Environment and Development*, núm. 12, pp. 414-429.
- EROZA, E. 2005. "Understanding Affliction In the Chiapas Highlands, Mexico: Stories of affliction or stories of mental illness?". Londres: Brunel University of West London (tesis de doctorado).
- GEERTZ, C. 1995. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GLASER, B., y A. Strauss. 1967. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Nueva York: Aldine Publishing Company.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, R. A. 2000. "Los protestantismos indígenas frente al siglo XXI: Religión e identidad entre los mayas de Chiapas". *Religiones y Sociedad*,

- nuevo milenio y nuevas identidades (Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos Religiosos, México), núm. 8 (enero-abril), pp. 57-73.
- HUBERMAN, M., y A. Miles. 2000. "Métodos para el manejo y análisis de datos". En: C. Denman y J. Haro (coords.). *Por los rincones: Antología de métodos cualitativos en la investigación social*. México: El Colegio de Sonora. pp. 253-300.
- KAUFFER, E., y A. García. 2004. "Aguas sucias para trabajar, agua limpia para tomar: Transformaciones en torno al agua en comunidades tsotsiles de los Altos de Chiapas, México". En: Francisco Peña (coord.). *Los pueblos indígenas y el agua: Desafíos del siglo XXI*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis. pp. 109-138.
- KORSBAEK, L. 1992. "El sistema de cargos en la antropología chiapaneca: De la antropología tradicional a la moderna". *Cuadernos de la Biblioteca Pública*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas/Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura/DIF-Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cuaderno 2).
- MARTÍNEZ, C. 1999. "Introducción al trabajo cualitativo de investigación", en Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps.). *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sociedad*. México: El Colegio de México. pp. 33-56.
- MORQUECHO, G. 1992. "Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de Los Altos de Chiapas (Oriach)". San Cristóbal de Las Casas: Escuela de Ciencias Sociales-UNACH (tesis de Licenciatura en Antropología Social).
- O'CONNOR, M. 1996. "The Role of the Iglesia de Dios in the Processes of Religious and Social Change in the Mayo Valley, Sonora". *Frontera Norte* (El Colegio de la Frontera Norte), vol. 8, núm. 15, pp. 39-56.
- OTIS, G. 1998. "«Buscando vida»: Hechicería, curaciones de fe y conversión religiosa entre los huicholes". *Religiones y Sociedad: Los evangelismos en México* (Subsecretaría de Asuntos Religiosos-Secretaría de Gobernación, México), núm. 3 (mayo-agosto). pp. 49-71.
- PITARCH, P. "La conversión de los cuerpos. Singularidades de las identificaciones religiosas indígenas", *Liminar*, Revista de Investigación (Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas), año 2, vol. II, núm. 2, pp. 6-17.

- RIBAS MATEOS, N. 2004. *Una invitación a la sociología de las migraciones*. Barcelona: Ediciones Bellaterra (Serie General Universitaria).
- RIVERA FARFÁN *et al.* 2005. *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas: Intereses, utopías y realidades*. México: UNAM/CIESAS/COCYTECH/Secretaría de Gobernación/Secretaría del Gobierno de Chiapas.
- ROBLEDO, G. 1997. *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamela*. Tuxtla Gutiérrez: Facultad de Ciencias Sociales-UNACH,
- . 2002. “Religiosidad y estrategias de reproducción de los grupos domésticos en una comunidad indígena”. San Cristóbal de Las Casas: El Colegio de la Frontera Sur (tesis de Doctorado en Ciencias).
- ROJAS, T. 1988. *Las siembras de ayer: La agricultura indígena del siglo XVI*. México: SEP-CIESAS.
- SAMANDÚ, L. E. 1991. “Religión e identidades en Centroamérica”. *Cristianismos y Sociedad*, núm. 109, pp. 67-117.
- SCHWANDT, T. A. 1994. “Constructivist, Interpretivist Approaches to Human Inquiry”. En: N. K. Denzin y Y. S. Lincoln. *Handbook of Qualitative Research*. SAGE Publications, pp. 122-129.
- VILLA ROJAS, A. 1963. *El nagualismo como recurso de control social de los grupos mayences de Chiapas, México*. México. UNAM (Estudios de la Cultura Maya), vol. III.
- VOGT, E. 1979. *Ofrendas para los dioses: Análisis simbólicos de rituales zinacantecos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Diálogo interdenominacional, interreligioso e
intercultural en la era de la migración: de la
santidad erudita a la tolerancia entre creyentes e
instituciones religiosas



Interdenominational, Interreligious and
Intercultural Dialogue in the Era of Migration:
From Erudite Sanctity to Tolerance between
Believers and Religious Institutions

B O N A N Z A S

El actual contexto de migración planetaria implica múltiples contactos entre personas que a la vez son miembros de distintas culturas y fieles de diversos credos. En algunos casos, las filiaciones institucionales de los creyentes y migrantes se han dado a partir de escisiones en iglesias y de identidades étnicas vinculadas a un territorio. Esa circunstancia hace más compleja la relación de los inmigrantes y creyentes con los oriundos de los lugares de destino migratorio, con sus iglesias y con los esfuerzos de las sociedades de destino por integrar a los migrantes. Adicionalmente, buena parte de las instituciones religiosas y los gobiernos del lugar de origen procuran conservar la fidelidad religiosa y étnica de los emigrados. Se plantea además la figura de San Jerónimo, patrono de los traductores, como posible símbolo del cosmopolitismo lingüístico, cultural y religioso.

The contemporary context of migration on a planetary scale involves multiple contacts among people who belong to distinct cultures and believe in different creeds. In some cases, the institutional affiliations of the believers and migrants have resulted from schisms within churches and from ethnic identities linked to a certain territory. This circumstance has come to complicate even more the relationship of immigrants and believers with local populations in migration receiving areas, their churches, and the efforts of receiving societies to integrate those migrants. Apart from this process, many of the religious institutions and governments back in the migrants' places of origin strive to maintain the religious and ethnic loyalty of emigrants. Finally, the author holds up the figure of San Geronimo, the patron saint of translators, as a possible symbol of linguistic, cultural and religious cosmopolitanism.

Diálogo interdenominacional,
interreligioso e intercultural
en la era de la migración:
de la santidad erudita
a la tolerancia entre creyentes
e instituciones religiosas

Los recientes disturbios parisinos, desencadenados por las agresiones a inmigrantes musulmanes en Francia a fines del año 2005, además de la violencia desatada por la publicación de doce viñetas de Mahoma en un diario danés, a principios del 2006, vuelven a poner en la mesa de discusión la interrelación entre los procesos de movilidad espacial de los individuos y los grupos con los procesos de construcción y defensa de identidades étnicas, religiosas e institucionales. En el imaginario geopolítico estadounidense los atentados del 11 de septiembre del 2001 parecían ya dividir al mundo entre musulmanes “terroristas” y cristianos “civilizados” y, al menos durante el último lustro, esta visión de los inmigrantes provenientes del Magreb hacia España y Francia, en la que se les asocia con el Islam y la incivilización, ha resurgido con nuevos bríos en una larga tradición que descalifica a las culturas orientales por parte de las sociedades “modernas y desarrolladas” del occidente (para una discusión más detallada, véase Hobsbawm, 1994; Morán, 2006).

Por otra parte, los conflictos entre distintas interpretaciones de la palabra divina y las maneras de vivir los mensajes recibidos por los fieles, sea de manera directa o por medio de textos canónicos, son igualmente frecuentes. Un argumento que me interesa resaltar aquí es el de la manera en que los procesos de comunicación intercultural, interreligiosa e intercongregacional se ven influidos por la manera en que los fieles interpretan su fe. Dos instancias claras de la manera en que esas interpretaciones se

* CERYs, Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: rmoranq@hotmail.com, rmoranq@yahoo.de

reflejan en los discursos de las congregaciones y las instituciones de carácter religioso son, por una parte, aquella tesis que afirma que la palabra de Alá sólo puede estudiarse en idioma árabe y que los lectores del Corán deben aprender a leerlo en ese idioma, mientras por la otra, la tesis que afirma la posibilidad de conocer la palabra de dios a través de las lenguas vernáculas de los creyentes. Estas dos interpretaciones de las creencias y su vínculo con las expresiones escritas de la palabra divina no sólo se encuentran en la base de orientaciones religiosas específicas, sino que también son fundamento de dos tradiciones muy concretas en torno a la traducción como forma de asegurar la comprensión de los mensajes divinos.

Mientras que la tradición que considera que es posible traducir de un lenguaje a otro sin que se pierda el sentido de determinado mensaje ha dado lugar a diversas traducciones, sobre todo de la Biblia, la tradición que asegura que este mensaje se pierde al tratar de utilizar un medio distinto del original para transmitirlo ha generado la obligación de leer en el lenguaje original (para una discusión más detallada véase Delisle y Woodsworth, 1995, en especial el capítulo 6).

En la primera de estas tradiciones, que implica la posibilidad de que se traduzca ya no palabra por palabra (es decir, de *logos* en *logos*, para complicar más la expresión y remitir a la dificultad de traducir y acercarnos a la segunda tradición que afirma que unas palabras en un idioma no son exactamente equivalentes a las de otros idiomas) la iglesia de Roma ha reconocido a San Jerónimo como Santo patrono de la actividad traductora (además de la actividad de librero). Por tal razón, utilizo aquí la figura de ese santo como cimiento para la construcción de un modelo general de comunicación y plantear la posibilidad de una traducción en cuanto a versión o explicación de la palabra divina en las tradiciones que proponen que el mensaje divino es intraducible.

En este texto pretendo situar estos argumentos en torno a tres tipos de diálogo. Según he mostrado en un trabajo previo (Morán, 2006a), el diálogo intercultural implica una comunicación entre miembros de distintas culturas, no necesariamente diferenciadas por los idiomas, sino por otros códigos que son propios de las culturas en que se insertan los “hablantes” o participantes en un diálogo. Por otra parte, el diálogo interreligioso involucra la comunicación entre miembros de distintas religiones. Finalmente, el diálogo intercongregacional involucra a miembros de la misma religión pero con distintas filiaciones institucionales o interpretaciones de los mensajes divinos (por ejemplo, distintos grupos de musulmanes no se sienten

miembros de una institución religiosa y en cambio sí de una interpretación determinada del Corán).¹

■ Migración y contacto entre credos

Aun a pesar de las interpretaciones “fundamentalistas” de la palabra divina en el sentido de que ésta es intraducible más allá de las expresiones originales, los creyentes y los estudiosos de la religión coinciden en señalar que sin la traducción y los intentos de reformular las creencias de una religión en otras no sería posible establecer comunicación entre personas de distintos credos en lo que se refiere al tema de la manera de vivir religiosamente. En el plano práctico, ello significa que los creyentes y estudiosos de las religiones y de los documentos de los distintos credos de alguna manera han logrado perpetuar la existencia de mensajes a lo largo de la historia, a pesar de las variaciones lingüísticas dentro y fuera de cada idioma asociado a las tradiciones religiosas. Es bastante claro que sin las traducciones, transcripciones y actualizaciones lingüísticas el mensaje de la Biblia no habría podido conservarse hasta nuestros días, pues los textos originales hebreos y arameos, así como las versiones griegas y latinas se han perdido o caído en desuso y a la vez han servido para documentar las versiones siguientes que se utilizan en lenguas vernáculas y en adaptaciones a las variantes regionales de las lenguas. Igualmente, la tradición musulmana ha sido capaz de aceptar la necesidad de conservar traducciones, en las que se enfatiza

¹ Utilizo los términos de diálogo interdenominacional, interreligioso e intercultural para referirme, en el primer caso, a los intercambios dirigidos a la comprensión mutua entre miembros de distintas denominaciones que se ubican dentro de la misma doctrina general (por ejemplo entre diferentes congregaciones ubicadas en iglesias que se autodefinen como cristianas). El diálogo interreligioso implica, a mi entender, los intercambios dirigidos al entendimiento recíproco de los miembros de distintos credos (por ejemplo entre judíos y musulmanes). Finalmente el diálogo intercultural puede incluir a los anteriores pues se refiere a una categoría más amplia, aunque al mismo tiempo puede implicar únicamente el diálogo entre miembros de distintas culturas pero de creencias religiosas similares e incluso de denominaciones que se identifican como “hermanas”. En este último diálogo estarían incluidos tanto: 1) aquellos esfuerzos por comprenderse por parte de miembros de culturas y creencias distintas (por ejemplo entre árabes musulmanes que intentan interactuar con cristianos de Marruecos) como 2) aquellos intentos de comprensión entre miembros de las mismas denominaciones y religiones pero pertenecientes a distintas culturas (por ejemplo entre católicos alemanes y católicos nicaragüenses, cuyas religiosidades se desarrollan en contextos culturales que pueden ser bastante contrastantes).

la exactitud de las versiones, a nuevas variantes del árabe y a otras lenguas distintas habladas y leídas en los espacios de residencia de los fieles del Islam.

Desde cualquier perspectiva, la traducción en sentido amplio, en cuanto interpretación de los discursos de los interlocutores, juega un papel importante tanto en la comunicación entre fieles de distintas religiones como entre miembros de distintas congregaciones, al igual que entre personas adscritas a diferentes culturas. Tanto los diálogos interculturales, interreligiosos como intercongregacionales requieren de (al menos) cierto grado de traducción para hacer inteligibles los mundos en que habitan los hablantes-interlocutores. De tal manera, es la traducción la que ofrece la posibilidad de construir, en el sentido de Habermas, *realidades intersubjetivas* basadas en acuerdos en cuanto al significado de ciertos actos de habla (o de actos susceptibles de ser interpretados, como los rituales, que no necesariamente se asocian a un idioma pero sí a un lenguaje y un código simbólico). Esta tendencia a la construcción de bases de acuerdo entre interlocutores de distintas culturas, distintas congregaciones o distintas religiones, se ha visto reforzada en las últimas décadas por las propuestas de distintas organizaciones religiosas y de laicos para el establecimiento de vínculos ecuménicos entre creyentes de distintas religiones. No obstante, a la par de estas propuestas, el contexto de interacción entre creyentes adscritos a muy diversas interpretaciones de la relación del hombre con lo divino, de los humanos entre sí a partir de una obligación religiosa y moral hacia el prójimo y quienes no comparten la misma fe y con personas que no hablan los mismos idiomas ni comprenden los mismos lenguajes rituales, se ha visto complicado por la creciente probabilidad de contactos con miembros de otras religiones y hablantes de otros idiomas gracias a la migración internacional. Como bien señalan Castles y Miller (2004, 24, 347):

La regulación de la migración internacional es uno de los dos temas centrales surgidos de los movimientos masivos de población de la época actual. El otro es el efecto de la creciente diversidad étnica en las sociedades de los países de inmigración [...] En muchos casos, la inmigración complica los conflictos o divisiones existentes en sociedades con minorías étnicas de larga data [...] La era de la migración ha cambiado al mundo y muchas de sus sociedades. La mayor parte de los países altamente desarrollados culturalmente, así como de los menos, se ha vuelto más diversa de lo que fue hace apenas una genera-

ción. Gran proporción, y podría decirse que la mayoría de los estados-nación, deben enfrentar la realidad del pluralismo social.

En un mundo en el que al menos 300 millones de personas residen actualmente fuera de su lugar de origen, la probabilidad de encontrar a miembros de distintas culturas, con visiones religiosas distintas a la propia, parece estar también a la alza. La diversidad cultural que conllevan los movimientos migratorios recientes no sólo parece ya irreversible dadas las diferencias económicas entre los países de acogida y las regiones de origen de los migrantes, sino que contribuye a diversificar igualmente las visiones de quienes reciben a los inmigrantes internacionales e incluso aquellas de quienes se quedan en el lugar de origen pero tienen ocasionales contactos con los “emigrados” que hacen esfuerzos por comprender su nueva sociedad y sus visiones de lo trascendente y lo inmediato.

En este mundo de gran interacción entre miembros de distintas culturas, entre hablantes de distintos idiomas, hay quienes han enfatizado el valor de resaltar los puntos doctrinales compartidos por diversos grupos de creyentes, mientras que por otra parte se multiplican también los puntos de conflicto interreligioso e intercultural. Igualmente, las diversas interpretaciones de visiones más generales (por ejemplo, de “lo musulmán”, lo “cristiano”, lo “autóctono”), entran también en conflicto a raíz de las defensas de las visiones que diferentes grupos consideran las visiones más ortodoxas de determinada fe. Así, no sólo los conflictos entre evangélicos y fieles de la iglesia de Roma sino también entre distintas formas de interpretar el Islam o de tratar de “civilizar” y establecer misiones de corte religioso, contribuyen a hacer más complejas las “guerras de religión” (Deschner, 1999) y los intentos por conciliar grupos en contacto que en épocas anteriores tenían pocas oportunidades de interactuar. Este fenómeno se agudiza a raíz de que, en los últimos años, regiones que previamente producían poca emigración se han unido al movimiento demográfico internacional, al mismo tiempo que zonas del mundo que solían producir flujos de salida comienzan a ser receptoras de inmigrantes. Países como Italia y España, por ejemplo, han revertido sus tendencias migratorias y España cuenta en la actualidad con más de 140 mil inmigrantes subsaharianos (Sen e Izquierdo, 2006), además de los provenientes de otros países, en especial de América Latina y el Caribe. Este tipo de movimientos ha significado, en buena parte del territorio europeo y en el continente americano, que se acrecienten las probabili-

dades de interacción entre miembros de distintas religiones y de distintas tradiciones lingüísticas y culturales.

El caso de España y el Islam resulta ilustrativo de la manera en que la reciente migración al continente europeo plantea problemas que van mucho más allá que el de “integración” a la sociedad de destino en los ámbitos laboral, lingüístico y educativo. Dado que las nuevas generaciones cuentan con pocos asideros, en los casos de España (López, 2005) y de Francia (Castles y Miller, 2004) se ha encontrado que lo religioso (en este caso el Islam) se ha constituido en un asidero importante para las nuevas generaciones descendientes de inmigrantes y en un obstáculo para la integración, como desearían las políticas de la Unión Europea, de los migrantes y sus descendientes en la lógica de las sociedades receptoras. Al mismo tiempo, como señala Bernabé López (2005: 275), “el rechazo, la incomprensión del ‘extraño’ ha adquirido una dimensión casi patológica en el caso particular del ‘moro’, del norteafricano, del marroquí”. Los esfuerzos por sustituir las fiestas religiosas musulmanas por las vigentes en el calendario laboral contribuirían, desde el acuerdo de 1992 entre el estado español y la Comisión Islámica de España, a fortalecer el reconocimiento de la libertad religiosa y de creencia, aun cuando la sociedad y los medios en su conjunto no prestaron mucha atención a la población magrebí más allá de su carácter de inmigrantes y trabajadores.

Por otra parte, en su análisis del activismo musulmán en Europa, Hashem (2006: 23 y ss.) señala que la extrema diversidad del activismo islámico desafía a los esfuerzos por teorizarlo y éste parece enfatizar las prácticas no estatales, extra-institucionales y fundamentarse sobre todo en la piedad personal. Esta orientación militante complica aun más el panorama cuando se considera que los musulmanes no cuentan con iglesias y autoridades eclesiales en el mismo sentido en que lo hacen las congregaciones y organizaciones cristianas y judías. Aun cuando esta dispersión institucional bien puede encontrarse en otras religiones más localizadas y hasta cierto punto “autóctonas” (o los restos de ellas en algunas regiones de América Latina, el Caribe, África y Asia), el Islam representa el reto más considerable para el establecimiento de estrategias y canales de comunicación entre creyentes en lo que al diálogo inter-congregacional (o interdenominacional) e interreligioso se refiere. Dada esta casi nula red organizacional existente entre los musulmanes, resulta especialmente difícil establecer diálogos con más de alguna organización, congregación o red federada de congregaciones musulmanas. Esto complica o imposibilita la opción de

generar estrategias de comunicación entre instituciones y jerarquías que luego serían transmitidas en forma de prescripciones, sugerencias o lineamientos a los creyentes de esas congregaciones. Según Hashem ello implicaba que algunas visiones del Islam sólo pudieran asegurar su permanencia en el contexto de una fuerte movilización política de los musulmanes. Por su parte, Kepel (1994) y Zakaria (1994) parecen estar de acuerdo en que por una parte, la identidad musulmana enfatiza *la diferencia* frente a los no creyentes, incluso cuando promueve valores como el combate a la violencia y a las drogas, mientras que la visión musulmana (en el análisis que Zakaria hace del caso argelino) no sólo tiende a ser poco democrática sino que parece excluir toda posibilidad de sociedades pluralistas, a juzgar por los estados en que el Islam se ha constituido en la visión política y religiosa dominante. Algo similar parece afirmar Asad (2003) cuando apunta que la democratización de la sociedad egipcia incluyó esfuerzos por reinterpretar la *sharia* a la vez que una reconfiguración de la ley y la ética durante la época de la colonia. En todo caso, plantea Asad, cabe preguntarse si el Islam puede entenderse como un nacionalismo o si éste puede verse como una religión secularizada. En las dos opciones que ofrece este autor, sigue vigente la cuestión de si las visiones seculares pueden contribuir a establecer (como se ha pretendido, con escaso éxito, en el caso francés y sus inmigrantes musulmanes) una base de comunicación que trasciendan los códigos de comunicación intra- e interreligiosos. De tal forma, estas escurridizas características del Islam (poco institucional, su rechazo del pluralismo y su énfasis en la diferencia entre fieles e infieles) y en su relación frente al cristianismo europeo, parecen contribuir a la exclusión del Islam y de los musulmanes por parte de la visión occidental (Asad, 1993 y 2003).

No obstante, sería injusto sostener que sólo los musulmanes se conservan tenazmente fieles a sus creencias religiosas. Diversos casos de congregaciones cristianas, de sincretismos y mezclas entre visiones y lenguajes religiosos resaltan las dificultades de la comunicación y la integración de los inmigrantes en la sociedad de destino y muestran de qué manera los creyentes de diversas orientaciones tienden a la conservación de las tradiciones, comportamientos, formas de actuar e interactuar (en los sentidos culturales y religiosos más amplios) de sus lugares de origen.

■ Interculturalidad y contactos entre congregaciones

Un desafío central de la religión consiste en que, como sistema de prescripciones para el actuar de los creyentes, propone reglas de comportamiento no sólo en cuanto a lo ritual que acerca a los hombres con lo divino, sino también en lo que se refiere a la manera en que los creyentes han de interactuar entre sí. El buen judío o cristiano ha de comportarse hacia los demás miembros de su grey de determinadas maneras que muestran su respeto hacia su propia congregación. El buen musulmán incluye entre los principios que guían su actuar el de tratar bien y ser hospitalario con todos los humanos, sea que crean en los mismos principios religiosos que él o no, y es incluso una muestra de respeto hacia la propia religión el comportarse de maneras que resulten *ejemplares* del comportamiento del creyente legítimo, tanto para quienes están dentro como fuera de la congregación y credo a que se pertenece. Este *ejemplo* del buen actuar contribuye a mostrar que el verdadero creyente conserva su moral incluso en contextos en que predominan los infieles. Pero el problema de las prescripciones es que son difíciles de imponer a quienes no están convencidos de su validez. El caso de los conflictos por las viñetas de Mahoma en los primeros meses de 2006 ilustra de qué manera el mundo occidental y cristiano considera válido el hacer mofa de sus propios dioses, mientras que el mundo musulmán se considera en todo su derecho de defender el principio que dicta el máximo respeto a la figura de Mahoma, no sólo que no debe ser objeto de burla, sino ni siquiera de representación o, en concordancia también con la tradición judía, de mención.

En su análisis del debate de los derechos humanos en China, Edward Slingerland (2004) afirma que el análisis de la metáfora puede contribuir a promover el diálogo en casos en que están implicadas cuestiones religiosas. En su argumento, que asume la necesidad de un diálogo intercultural en el que puedan hacerse explícitas las metáforas que se encuentran detrás de los sistemas morales, Slingerland propone que mientras no seamos conscientes de nuestras metáforas, nos guste o no, éstas seguirán canalizando nuestro pensamiento hacia ciertas direcciones, de la misma manera que (siguiendo la analogía del psicoanálisis freudiano) los impulsos y complejos inconscientes contribuyen a guiar nuestro actuar. Inversamente, el hacer conscientes nuestras metáforas y nuestros complejos nos permite discutirlos con otros. Por ello, según este autor, el método del análisis conceptual de la metáfora tiene el potencial de ayudarnos a entender las gramáticas conceptuales universal-

mente compartidas por las distintas religiones y servir como una herramienta para el genuino diálogo intercultural. No obstante, Slingerland hace la propuesta explícita para quienes se interesen en el estudio comparativo de las religiones pero deja su aplicación y desarrollo en ese campo a nuestra imaginación e ingenio. De tal forma, queda abierta la cuestión en torno a la manera en que los miembros de las distintas congregaciones, religiones y culturas pueden identificar los fundamentos de los mencionados “principios gramaticales universales” y reconocer las metáforas que se encuentran detrás del diálogo intercultural en sus más amplias acepciones. Esta tarea se nos plantea, con cierta calma relativa, a los académicos, cuando nuestro interés es encontrar un cierto procedimiento general para identificar y a la vez diseñar las formas de actuar que aseguren un diálogo que lleve, *a la Habermas*, a un posible consenso entre interlocutores. No obstante, esta misma tarea se plantea, con una urgencia extrema, a los diseñadores de política cuando se ven insertos en ambientes de intensa interacción entre miembros de distintas religiones y congregaciones que optan por conservar sus propias metáforas (y complejos) como parte de su lealtad a una fe que sus posibles interlocutores consideran como inválidas, poco dignas de respeto e incluso “irracionales” o que mueven a risa. En contextos de gran intensidad de contactos entre inmigrantes de distinta religión y los miembros de una sociedad que se convierte en receptora a regañadientes, la tarea de encontrar un procedimiento para la comunicación intercultural, interreligiosa e intercongregacional se vuelve mucho más urgente que en aquellos contextos en que pueden darse procesos de gradual integración de escasos miembros nuevos de una sociedad.

■ Tolerancia entre cristianos y el proyecto ecuménico

Vale la pena resaltar que, a pesar de los recientes esfuerzos por establecer el diálogo ecuménico, el Antiguo Testamento incluye un amplio catálogo de guerras y enfrentamientos del pueblo hebreo con los pueblos vecinos e incluso uno que otro distante, además de los enfrentamientos entre distintos grupos de judíos que interpretan de maneras divergentes el actuar del buen creyente. Por su parte, el Nuevo Testamento no sólo relata enfrentamientos de los cristianos sino que incluso anticipa que padres e hijos se enfrentarán por causa de la fe (Lucas 14, 26; 21, 16-18, cit. en Caravias, 2006). El conflicto ha sido el pan nuestro de cada día en los escritos de la tradición

judeo-cristiana y en los documentos posteriores, mientras que los debates en los medios de aquellos y estos tiempos siguen mostrando cuán difícil es no sólo el perdonar las ofensas ajenas sino el establecer un diálogo entre distintas visiones de lo divino y de las maneras en que estas visiones reflejan una concepción de la moral en lo que se refiere al comportamiento propio y a las conductas adecuadas en el trato hacia los demás, sean éstos parte de la misma congregación o de otras, de la misma religión o pueblo o de otros.

Sea que los esfuerzos del ecumenismo se entiendan como orientados a la mayor coordinación y convivencia entre los distintos cuerpos eclesiales, sea como una forma de comunicación entre iglesias de distintas orientaciones, el ecumenismo, originalmente promovido por las iglesias evangélicas a mediados del siglo XIX, intenta promover acuerdos *institucionales* que luego han de transmitirse a los creyentes afiliados a cada representación clerical. Por otra parte, en un sentido más amplio, cabría considerar que el ecumenismo incluye los esfuerzos de comunicación no sólo entre miembros de las denominaciones cristianas sino también entre quienes se identifican con iglesias y entre *creyentes* no cristianos (sobre todo, pero no exclusivamente, los judíos y musulmanes). Parte del problema del ecumenismo estriba precisamente en que una cantidad considerable de quienes participan en el diálogo, en especial si van con la representación institucional o desde una visión de militancia individual a favor de las creencias sostenidas hasta el momento por su grupo identitario, suelen favorecer más la comprensión *vollens nolens* de determinados códigos que de otros. De tal modo, la tolerancia de las iglesias parece darse sólo si se acepta su verdad y su visión de lo cristiano en particular (o de lo religioso en general). Esto conlleva el problema de un ecumenismo que se define desde una visión que considera que quien propone a los otros dialogar es el único portador de la razón, de la verdad y de la fe auténtica. De tal modo, incluso los esfuerzos mejor intencionados por comprender a las demás instituciones religiosas y a los creyentes en conjuntos diversos de lo religioso y de las obligaciones morales derivadas de una visión específica de lo divino, conllevan un alto riesgo de centrarse en la propia visión o de desconocimiento de los fundamentos de la fe de los demás creyentes.

Algunos esfuerzos por establecer comunicación entre grupos religiosos distintos han derivado en la posibilidad de que los términos para establecer el acercamiento puedan interpretarse como justificadas bases para la beligerancia. Un ejemplo de ello nos lo ofrece Ginzburg (1998: 210 y ss.) cuando relata cómo el Papa

Juan Pablo II llamó al pueblo judío el “hermano mayor” sin tomar en cuenta que esta expresión puede interpretarse, en la tradición veterotestamentaria, como una forma de decir que los judíos han atentado contra los cristianos que les sucedieron como religión de importancia en la región. Según Ginzburg, la expresión por la que Karol Wojtyła llamó “nuestros hermanos mayores” a los judíos, que pretendía contribuir a la condena del antisemitismo y señalar el inicio de una nueva etapa de las relaciones entre hebreos y cristianos, puede también verse como una alusión a la epístola de San Pablo a los romanos (9,12) en la que éste menciona la profecía del Génesis (25,23) en que se señala que, de los gemelos nacidos de Rebeca, el hermano mayor se sometería al menor, lo que se cumple cuando Jacobo le compra a Esaú la primogenitura a cambio de un plato de lentejas. Haciendo referencia a la traducción de San Jerónimo, Ginzburg hace notar que la frase podría interpretarse como una sumisión de los hebreos, representados por Esaú, por parte de los gentiles convertidos al cristianismo (Jacobo), cosa que podría leerse con la connotación de una degradante esclavitud. Para Ginzburg, ese texto de Pablo sería, más que la base para el diálogo, un argumento fundador del anti-judaísmo cristiano. Ginzburg ofrece dos posibilidades de explicación de las razones por las que Juan Pablo II utiliza la expresión del hermano mayor. Una de ellas es que éste hubiera querido recordarles a los hebreos su condición subordinada respecto a los cristianos incluso en el momento mismo en que condena el antisemitismo. La segunda es que haya utilizado la expresión sin darse cuenta de la alusión a la epístola de los romanos, lo que nos hace caer en la cuenta de que incluso el Papa puede “resbalar” (en la expresión de Ginzburg que sirve de título al ensayo), de las venganzas inconscientes e involuntarias aun en los discursos de acercamiento y en los que se pide perdón a los hermanos y en que, en el campo del diálogo interreligioso, como dice Ginzburg: *“C’è ancora molta, moltissima strada da fare”*.

■ Traducción y lenguaje de los textos religiosos

El problema al que nos enfrentamos al plantear el diálogo interreligioso, intercultural e intercongregacional es el de la traducción en un sentido amplio, es decir, uno que incluye no sólo la interpretación en el sentido de la versión oral a otro idioma, sino la posibilidad de que las *ideas*, no sólo las *palabras*, sean susceptibles de expresarse

en otro lenguaje/idioma. Para ello, se requiere no sólo una hermenéutica del texto (de los textos sagrados y su sentido original), sino de las maneras de comprender, transmitir y vivir las prescripciones de las doctrinas religiosas. Incluso en un mundo en el que buena parte de la vida se conduce en un contexto en el que se privilegia la palabra hablada y la imagen por encima de la palabra escrita, la analogía de la traducción y de recurrir a las fuentes escritas de las tradiciones religiosas parece la más adecuada para establecer estrategias de comunicación entre miembros de distintas visiones de lo religioso.

Un problema que se plantean desde hace décadas quienes analizan los procesos de traducción de textos es el de la “imposibilidad” de una tarea que de todos modos es irrenunciable: la de hacer comprender, en otras palabras, un mensaje cifrado dentro de un determinado código lingüístico. El problema de la “intraducibilidad”, mencionada ya para el caso del Islam e igualmente válido para la tradición judía (Delisle y Woodsworth, 1995: 159) plantea que las traducciones de los textos sagrados son simples anexos (o “comentarios”) de los originales. Mientras que en la tradición cristiana y budista las traducciones reemplazan (o presentan una “equivalencia”, para usar un término ampliamente debatido en los círculos de estudios de la traducción) a los originales, las tradiciones que sostienen un alto grado de “intraducibilidad” de los textos plantean que quien traduce ha de orientarse más a conservar la fidelidad al texto original que a utilizar los lenguajes de las audiencias a las que se dirige la traducción. El problema, en todo caso, es el del significado de los textos, pero no sólo de los escritos, sino también en el sentido de cómo interpretar las palabras divinas y los actos humanos. ¿Cómo traducir de un texto a otro? Pym y Turk ([1998] 2001) proponen que existen al menos tres maneras de concebir la traducibilidad: la racionalista, en la que los significados, ideas o estructuras son universales y son por tanto susceptibles de ser traducidas a diversas representaciones en lenguajes específicos; la relativista, en la que se ve a cada lenguaje como una encarnación de formas de pensar y por ello la traducción sería un mero intento de resolver una tarea imposible; finalmente, la que plantea la posibilidad de una mediación entre el pensamiento y el habla y entre el significado y la expresión, y en donde la traducción intenta rescatar el sentido a la vez que nos da una noción de la inconmensurabilidad de los lenguajes. Estas tres formas de concebir las posibilidades de traducir entre un texto a otro parecen también aplicarse por analogía a los mensajes divinos en cuanto a las maneras de pensar y actuar de un creyente *verdadero* (que cree en una verdad y

en su vida da testimonio auténtico de ella). El problema es que los diferentes modos de vivir, de pensar y de expresar lo religioso no son equivalentes (cfr. Chesterton, [1908] 2004) y ni siquiera lo son de una época a otra dentro del mismo sistema de convicciones (Asad, 1993: 29). Por ello, aun dentro de un mismo sistema de creencias suele requerirse una “retraducción” o actualización de las interpretaciones doctrinales de una época a otra.

De tal modo, mientras unas tradiciones religiosas han optado por estudiar los deberes religiosos a partir de los textos originales (la Torah, el Corán), otras han preferido considerar que también las lenguas vernáculas sirven para comprender los mensajes divinos. Esta última visión no obliga a una “doble alfabetización” en dos distintos idiomas o en dos versiones de época de la misma lengua y asegura en cambio al menos un mediano contacto con los textos traducidos, en especial la Biblia y algunas interpretaciones e inferencias de lo que implican o “quieren decir” y prescriben para el actuar del buen creyente.

■ San Jerónimo: cosmopolitismo y convicción

Una larga discusión, en torno a las posibilidades y tipos de traducción se ha hecho más sistemática en tiempos recientes a raíz de los esfuerzos de académicos que se consideran a sí mismos como especialistas en “estudios de traducción” (cfr. Basnett, [1980] 2002; Baker, 1992; Munday, 2001; Nord, [1997] 2001). Estos académicos suelen reconocer en la figura de San Jerónimo, traductor de la Biblia del griego al latín, una figura central en la posibilidad de traducir textos de un idioma a otro e incluso publican buena parte de su producción en una casa editorial que lleva el nombre de ese santo. Además de su conjugación de disciplinas como la lingüística, la gramatología, la sociolingüística, entre otras, el trabajo de estos académicos permite realizar reflexiones en torno a la trascendencia de los textos traducidos, en especial en lo que se refiere a la recepción de los textos en un contexto cultural o histórico distintos.

En cierto sentido, este reciente trabajo académico encuentra sus raíces, como la hermenéutica tan socorrida en la actualidad por los científicos sociales, en trabajo conventual y minucioso emprendido siglos atrás. Es decir, aun cuando no es novedad la actividad traductora ni la interpretación de textos que ésta requiere, las recientes

demandas de comunicación entre distintas tradiciones religiosas, lingüísticas y culturales sitúan en el centro del diseño de políticas de otros tipos las preocupaciones por el lenguaje y los significados. En este breve apartado quiero reseñar brevemente la vida y el trabajo de San Jerónimo como principal representante de la tradición religiosa y traductora cristiana. Su imagen no sólo sirve para ilustrar las posibilidades (e imposibilidades) de traducción de la Biblia sino también para atisbar en él el salto hacia el conocimiento que representó utilizar esta analogía del trasvase del griego al latín y previamente del arameo, hebreo y otras lenguas, hacia las lenguas vernáculos como vehículo para la discusión de textos, principios, convicciones y prescripciones religiosas.

San Jerónimo (ca. 331-420), patrono de libreros y traductores es uno de los cuatro doctores originales de la iglesia latina. Según la página de las siervas de los corazones traspasados de Jesús y María,

de los ocho Doctores originales, cuatro eran Padres del Occidente: San Gregorio Magno, San Ambrosio, San Agustín, y San Jerónimo (proclamados Doctores en el 1298) y cuatro eran del Oriente: (1568): San Atanasio, San Juan Crisóstomo, San Basilio Magno y San Gregorio Nacianceno. En la actualidad (2000 A.D.) hay 33 Doctores, entre ellos tres mujeres (Santa Teresa de Ávila, Santa Catalina de Siena y Santa Teresa de Lisieux) (Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María, 1998).

Sofronio Eusebio Jerónimo nació en Estridón, Dalmacia (en la actual Eslovenia), alrededor del año 347. En algún momento entre los años 357-360 fue enviado a Roma para continuar sus estudios (entrelazo aquí los datos de Heredia Correa, 2004 y Klein, 2000). Además de sus estudios de gramática, retórica y filosofía, a esa época parece remontarse su contacto con el idioma griego, con las ideas de Cicerón y con los grupos de cristianos de aspiraciones monásticas y ascéticas. Estuvo en Tréveris, Aquileya y en los “Santos Lugares”. Permaneció en Antioquia por problemas de salud y ahí se dedicó a profundizar su conocimiento de la lengua griega, a presenciar las lecciones de Apoloniar de Laodicea. De esa época data un escrito de exégesis (perdido en la actualidad) sobre el profeta Abdías. Un cisma entre los cristianos de Antioquia y los debates de los arrianistas lo motivaron, además de su tendencia a la vida ascética, a trasladarse al desierto de Calcis entre 375 y 377. Buena parte de

las representaciones que se han hecho de este santo lo muestran en esta época de su vida. Otras de sus ilustraciones se refieren a su actividad de escritor, exegeta y traductor de los textos religiosos.

Según narran los biógrafos de Jerónimo, llevó sus libros al desierto y con un compañero ermitaño, judío converso, se dedicó a estudiar el idioma hebreo. Desde su retiro en el desierto conservó la comunicación con sus amigos y les solicitaba y enviaba libros, intercambiaba correspondencia y recibía visitas. A su regreso del desierto fue ordenado sacerdote por el obispo Paulino, alrededor del año 380, cuando inició además su viaje para visitar las principales bibliotecas de Constantinopla. En esa época regresó a Roma y sirvió como intérprete en el sínodo de las iglesias griega y latina (Delisle y Woodsworth, 1995: 168) en donde conoció al Papa Dámaso I, quien lo nombró secretario y le encargó la tarea de traducir y revisar las versiones parciales de algunos textos sagrados. Ya en el año 381 había realizado la traducción de algunas homilías de Orígenes. Permaneció en Roma entre 382 y 385. A la muerte de Dámaso, Jerónimo no fue nombrado Papa como algunos esperaban e incluso cayó en desgracia y fue condenado por el sínodo por su exceso en su forma de vida ascética y por sus críticas a quienes consideraba tibios en sus expresiones de fe. Jerónimo se trasladó a Belén donde continuó su trabajo de traductor, y tras haber completado la traducción del Antiguo Testamento del griego al latín, comenzó una nueva traducción, esta vez desde el hebreo. Se le considera el primer traductor directo de la Biblia desde el original hebreo en vez de hacerlo a partir del *septuaginto*.

Jerónimo legó más de cien prefacios y han llegado a nuestra época 157 de sus cartas. Estableció además un pensamiento claro en lo que se refiere a la actividad traductora. Según Delisle y Woodsworth (1995: 168) su “carta 57”, dirigida al senador romano Pámaco es particularmente expresiva en lo que se refiere a la actividad de traducir. Jerónimo se dedicó al trabajo de traducción de la Biblia al menos veinte años, pero las reacciones a su traducción y revisión de ésta no fueron muy favorables. Agustín (354-430), obispo de Hippo Regius en Numidia (actual Argelia) se oponía a la traducción de los textos canónicos al latín a excepción de las ediciones críticas que llamaran la atención a las diferencias entre la versión del *septuaginto* y el texto hebreo. Le escribió a Jerónimo para señalarle que los miembros de su congregación se quejaban de que el traductor había hecho desaparecer términos con los que estaban familiarizados durante la liturgia. A pesar de los altibajos en su carrera, que podría considerarse en parte académica y en parte eclesiástica, Jerónimo fue

canonizado en el siglo VIII, aclamado “doctor de la iglesia” el 20 de septiembre de 1295 por Bonifacio XIII. Su versión de la Biblia, conocida como la *Vulgata*, después de siglos de uso en la iglesia católica, se declaró la versión oficial de ésta durante el Concilio de Trento el año de 1546.

El patrón de los traductores expresó su fe de manera rigurosa y solía criticar a quienes no realizaban ayunos ni expresaban adecuadamente su fe cristiana. A pesar de esta aparente contradicción entre su intolerancia a las desviaciones de la doctrina y su cosmopolitismo lingüístico, Jerónimo es una figura que permite a la vez expresar su apertura a nuevas formas de expresión en su exegética y sus versiones de los textos bíblicos, actividad por la que fue atacado por sus contemporáneos y reconocido por los herederos de su legado.

De tal forma, la figura de San Jerónimo puede servir como fundamento de la construcción de un procedimiento para el diálogo que recurre a la traducción (es decir, de un tercero o de un mediador capaz de entender los lenguajes, metáforas, principios y convicciones de distintos interlocutores o partes en conflicto) de las gramáticas y convicciones morales de distintos conjuntos de creyentes. Igualmente puede considerarse un símbolo de un cosmopolitismo que es capaz de conservar sus convicciones religiosas (y lingüísticas) frente a lenguas más modernas. Jerónimo no es un promotor, como lo fue Lutero (1483-1546) más de mil años más tarde, del conocimiento de la palabra divina en lenguas vernáculos, pero de alguna manera contribuyó a esparcir la idea de que más que las *palabras*, los mensajes divinos tenían un *sentido* que puede expresarse en otros lenguajes.

La figura de Jerónimo lleva a plantear la pregunta, dado el principio de intraducibilidad de explícito inserta en la tradición islámica, de si Mahoma puede de alguna manera considerarse como un mediador cultural y lingüístico ante Alá y de los hombres entre sí: ¿podría pensarse en el profeta de Alá como un mediador que transcribe la palabra divina y alguien capaz de expresarla en el idioma de quienes la reciben?

■ Conclusión: la razón propia y la irracionalidad de los otros

En una época en la que se enfatizan los derechos propios y de los demás a la propia identidad y libertades, en la que se generan a la vez innumerables roces y conflic-

tos entre grupos étnicos y religiosos y en la que están a la orden del día tanto los llamados a recuperar la ortodoxia como a esforzarse por entender las perspectivas de los demás, nos situamos en un contexto que plantea demandas contradictorias. Básicamente, conservar la propia identidad y a la vez ser concientes de la diversidad y de la alteridad. Como ya esbozamos antes, los contactos entre miembros de distintos grupos, que sostienen muy diversas visiones de la realidad moral en cuanto a los deberes hacia los dioses y hacia los humanos, nos plantea la urgencia, la dificultad y la posibilidad de establecer acuerdos al menos en lo que se refiere a la posibilidad de trazar fronteras y establecer lazos de comunicación entre diversas concepciones del mundo y entre diversas metáforas para explicarlo.

¿Qué hacer entonces ante la necesidad y la urgencia de establecer formas de contacto menos cargadas de conflictos?, ¿cómo entender a los demás sin renunciar a los propios principios, costumbres, metáforas y convicciones religiosas?, ¿cómo ofrecer un oído abierto a la vez que una percepción para los terrenos en común a pesar de las visiones encontradas frente a los miembros de otras culturas y otras visiones de lo religioso y las prescripciones morales que de éstas se derivan?

¿Basta con el respeto a los derechos corporales del otro, como dice Umberto Eco? Es probable que respetar la integridad corporal del otro no sea suficiente, pues ello no siempre puede considerarse como respeto al otro en el sentido más amplio de que no sólo estamos constituidos por nuestros cuerpos (a los que muchos estarían dispuestos a renunciar a cambio de la conservación de su honor, sus convicciones y su dignidad), sino también por nuestra pertenencia a un grupo, por una identidad que nos trasciende históricamente y por una realidad que nos coloca más allá de nuestros meros intereses y afanes individuales y nos sumerge en una red de relaciones con nuestros ancestros, nuestros contemporáneos y nuestros sucesores, sobre todo en un campo tan intocable (es decir, sagrado) como el de las convicciones acerca de lo divino y la moral.

Un problema para la comunicación en general y para el diálogo intercultural, interdenominacional e interreligioso en particular es el problema de que los llamados “mundos de vida” rara vez contienen elementos en común en el momento en que entran en contacto. En muchas ocasiones, los estereotipos que tienen los actores respecto a los miembros de otras culturas o sistemas de convicciones contribuyen a considerar que los otros representan un caso de irracionalidad pues no son susceptibles de comprensión. Así por ejemplo, son locos quienes hablan idiomas que

nos parecen imposibles, locos quienes pueden hablar el nuestro y además entienden algún otro, irracionales son los traductores que se dan a la imposible tarea de entender y afanarse en hacer entender en un idioma distinto. Esta “locura” de la mediación entre visiones religiosas y culturales con escasas bases en común, se encuentra sin embargo en la base de los esfuerzos que buscan los diálogos interreligiosos.

Los problemas en la comunicación y en el análisis de este proceso, que resulta central para el establecimiento de vínculos y de fronteras entre grupos, están lejos de resolverse en el corto y mediano plazos. No obstante los diversos conflictos potenciales que suelen generarse en el contacto entre individuos y entre formaciones colectivas que se identifican con determinadas interpretaciones de lo divino y de la moral orientada hacia el prójimo, cabe pensar en posibles estrategias de solución de conflictos y de establecimiento de consensos, así sean los mínimos que pueden consistir en evitar el contacto entre ellos.

Además de resaltar la figura de San Jerónimo como mediador entre épocas, grupos, lenguas, metáforas y formas complejas de comprender el mundo a pesar de la imposible tarea de trasvasar lo expresado en un idioma y una gramática, hacia otros lenguajes y convicciones, quiero llamar la atención hacia dos declaraciones relativamente recientes (previas a los disturbios por las viñetas de Mahoma y a las revueltas de los inmigrantes y jóvenes musulmanes en Europa) en torno al diálogo intercultural. La primera proviene del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso de la Iglesia Católica (Pontifical Council, 1993). La segunda de la Sociedad para el Diálogo Interreligioso (1998). En el primer comunicado, el mencionado consejo señala que

...entre las razones que hacen de la relación entre el diálogo y la proclamación un tema relevante de estudio pueden mencionarse: a) en el mundo actual, caracterizado por las comunicaciones rápidas, la movilidad de las personas y la interdependencia, se da una nueva conciencia del hecho de la pluralidad religiosa [...] En el contexto actual de pluralidad religiosa, el papel que juegan las tradiciones religiosas no puede pasarse por alto; b) el diálogo interreligioso entre cristianos y los seguidores de otras tradiciones religiosas, contemplado por el Concilio Vaticano II, apenas comienza gradualmente a ser comprendido [...] Un examen más detallado de la cuestión puede ayudar a estimular el diálogo; c) La práctica de diálogo plantea problemas en las mentes de muchos.

Hay muchos que parecen pensar, erróneamente, que en la misión actual de la iglesia el diálogo ha de reemplazar simplemente a la proclamación. En el otro extremo se sitúan quienes no logran ver el valor del diálogo interreligioso. Otros más se quedan perplejos y preguntan: si el diálogo interreligioso se ha tornado tan importante, ¿la proclamación del mensaje del Evangelio ha perdido urgencia?... (Pontifical Council, 1993; cfr. también *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II).

Por su parte, los miembros de la Sociedad para el Diálogo Interreligioso (SIDA: *Society for Inter-Religious Dialogue*), declaran que su organización representa a personas de todas las denominaciones religiosas, unidas a través de las creencias religiosas individuales que celebran y agradecen la diversidad, que es un regalo del Dios Todopoderoso, hacen un llamado para:

Respetar y celebrar la diversidad, regalo de Dios el creador y protector de la vida; detener todas las prácticas de ingeniería política que utilizan a los símbolos religiosos para alimentar el culto a la violencia en Indonesia; detener todas las prácticas divisionistas que enfrenta a los grupos religiosos, étnicos, raciales y sociales entre sí, lo que, de no controlarse, llevarán a la destrucción de la sociedad y de la nación entera; crear para generar un clima y las oportunidades para reuniones entre diversas religiones, diversos grupos étnicos, razas y agrupaciones [...]; promover el diálogo y la compasión como medios de resolver las disputas políticas, conflictos de interés y diferencias de percepción entre ellos... (Society for Inter-Religious Dialogue, 1998)

Cuando más allá de las expresiones lingüísticas tomamos en cuenta los ritos y las formas de resolver problemas ante lo divino, lo moral, la relación cotidiana entre creyentes de diversos credos y personas provenientes de diversas culturas y ámbitos lingüísticos: ¿existe alguna mínima posibilidad de comprensión y tolerancia mutua entre personas que se sitúan simultáneamente en sociedades en las que sus identidades y filiaciones cuentan con escasos puntos de contacto? Queda la pregunta de si efectivamente, la noción básica de la existencia de un mensaje divino que no se puede traducir fuera del ámbito lingüístico del árabe y del Corán, implica la imposibilidad de comunicación con quienes no creen en ese mensaje, con los “infieles”, o si el

reconocimiento de la existencia de personas que no creen en el mensaje de Mahoma obliga a quienes sí creen en Alá, a establecer canales de comunicación, directos o mediados por la traducción, con miembros de otros credos. De hecho, la pregunta puede y debe plantearse más ampliamente, en el sentido de que los creyentes de determinadas interpretaciones de lo que es o debe ser lo divino han de reconocer que lo que unos consideran sagrado puede no serlo tanto para otros y ello puede conducir no sólo a malos entendidos sino incluso a faltas de respeto flagrantes entre personas que se inscriben en distintas visiones de la realidad mundana o divina. En tal sentido, los estereotipos acerca de “los otros” contribuyen a generar conflictos, en especial cuando, para generaciones sucesivas, las identidades nacionales tienden a diluirse en la sociedad de llegada de los ancestros y los jóvenes, ante el desarraigo de los países de origen de sus padres y abuelos se aferran al Islam (o a alguna otra identidad religiosa y étnica) como signo de identidad (cfr. López, 2005: 295). Los estereotipos como los problemas cotidianos de convivencia y comunicación entre personas con visiones, costumbres y proyectos distintos, parecen contribuir tanto a la exacerbación de la posibilidad de roces intergrupales como a la necesidad de establecer estrategias y políticas que aseguren la comunicación y el diálogo entre creyentes de distintos credos, sea esto en el plano de la religión en general, de interpretaciones específicas de las congregaciones o de culturas con elementos considerados por los actores e interlocutores como incompatibles e “intraducibles”.

En todo caso, además de las técnicas y estrategias usuales para la comunicación y la resolución de conflictos intergrupales, queda la posibilidad de generar formas de entrenamiento para evitar caer en *vértigos argumentales* en las discusiones sobre temas religiosos (Pereda, 1994). Es decir, el diálogo interreligioso suele estar teñido de problemas por las falacias y *cambios de tema* en las que caen los interlocutores y antagonistas, como se demostró en los recientes disturbios desencadenados a raíz de las viñetas de Mahoma publicadas por el diario danés *Jyllands-Posten* a fines de 2005 (Morán, 2006).

En el análisis de la comunicación y el contacto entre grupos, cabe distinguir al menos dos tendencias: por una parte, quienes tienden a enfatizar la posibilidad de comunicación, sea entre miembros individuales, sea entre comunidades enteras que buscan una identidad más amplia; por la otra, quienes tienden a enfatizar que el conflicto es inevitable y que las metáforas de unos individuos y grupos son intraducibles a las que se manejan por parte de otros actores sociales. La figura

de San Jerónimo parece apuntar a la posibilidad de establecer que, aun cuando existen principios que los creyentes consideran irrenunciables, existe la opción de establecer puentes que nos acerquen a la traducción de metáforas, formas de expresión y rituales que nos permitan conocer las visiones de otros y a realizar esfuerzos para hacer comprensibles las propias. En la búsqueda de canales de comunicación y en la resolución de divisiones y conflictos, queda todavía por resolver qué otras figuras pueden adoptarse desde otras visiones religiosas como modelos a seguir en el intento por comprender otros lenguajes y otros códigos de actuación y expresión.

■ Referencias

- ARNS, Paulo Evaristo. 2005. *La tecnica del libro secondo san Girolamo*. Milán: Biblioteca Francescana.
- ASAD, Talal. 1993. "Multiculturalism and British Identity in the Wake of the Rushdie Affair". En: Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore y Londres: Johns Hopkins University Press.
- . 2003. "Muslims as a 'Religious Minority' in Europe". En: Talal Asad. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- BAKER, Mona. 1992. *In Other Words. A Coursebook on Translation*. Londres y Nueva York: Routledge.
- BASSNETT, Susan. [1980] 2003. *Translation Studies*. Nueva York y Londres: Routledge.
- BOLTEN, Jürgen. 1999. "Intercultural business communication: An interactive approach". En: Karlfried Knapp et al., *Meeting the Intercultural*. Munich: Wissenschaft & Praxis/SIETAR.
- CARAVIAS, José L. 2006. "Matrimonio y familia a la luz de la Biblia (3)" [en línea]. En: http://www.mercaba.org/FICHAS/BIBLIA/matrimonio_y_familia_3.htm [consultado el 29 de mayo de 2006].
- CASTLES, Stephen, y Mark J. Miller. 2004. *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno* (traducción de Luis Rodolfo Morán Quiroz). México: Porrúa/UAZ/INM.
- CHARTIER, Roger. 2000. "La ira de Dios". En: Roger Chartier. *El juego de las reglas: Lecturas*. México: FCE.
- CHESTERON, G. K. [1908] 2004. *Orthodoxy*. Vancouver: Regent College Publishing.
- DANIEL, Gladis, y Claire Mitchell. 2006. "Turning the Categories Inside-Out: Complex Identifications and Multiple Interactions in religious Ethnography". *Sociology of Religion*, vol. 67, núm. 1 (primavera).
- DE LA CORTE, Luis, y Amalio Blanco. 2005. "Conflictos intergrupales y prejuicios étnicos en las sociedades receptoras de inmigrantes". En: Del Águila *et altere*, *Inmigración. Un desafío para España*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias.
- DELISLE, Jean, y Judith Woodsworth. 1995. *Translators Through History*. Londres: Benjamins.

- DESCHNER, Karlheinz, y Milan Petović. 1999. *Krieg der Religionen. Der Ewige Kreuzzug auf dem Balkan*. Munich: Heyne.
- DUX, Günter. 1991. "Communicative Reason and Interest: On the Reconstruction of the Normative Order in Societies Structured by Egalitarianism or Domination". En: Axel Honneth y Hans Joas (eds.). *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action* (traducción de Jeremy Gaines y Doris L. Jones). Cambridge: MIT Press.
- EMERSON, Michael O., y Christian Smith. 2000. *Divided by Faith. Evangelical Religion and the Problem of race in America*. Nueva York, Oxford.
- GINZBURG, Carlo. 1998. *Occhiacci di Legno. Nove riflessioni sulla distanza*. Milán: Feltrinelli.
- GORAZD, Hierodícono. "Antecedentes y desarrollo histórico del pensamiento ecumenista" [en línea]. En: http://www.geocities.com/pro_ortodoxia/10/ANTECEDE.htm [consultado el 29 de mayo de 2006].
- HASHEM, Mazen. 2006. "Contemporary Islamic Activism: The Shades of Praxis". *Sociology of Religion*, vol. 67, núm. 1 (primavera).
- HEREDIA Correa, Roberto. 2004. *San Jerónimo: Ascetismo y filología*. México: UNAM.
- KELTNER, John. 1990. "From Mild Disagreement to War: The Struggle Spectrum". En: John Stewart (ed.). *Bridges. Not Walls. A Book about Interpersonal Communication*. Nueva York: McGraw-Hill.
- KLEIN, Diethard (compilador). 2000. "Hieronymus". En: *Das große Hausbuch der Heiligen. Berichte und Legenden*. Munich: Pattloch.
- KEPEL, Gilles. 1994. "Islam in Europa. Zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft". *Transit. Europäische Revue*, núm. 8. (otoño 2004: número monográfico: "Das Europa der Religionen"). Frankfurt del Meno.
- LÓPEZ, Bernabé. 2005. "Cultura política, inmigración e Islam". En: Del Águila et al., *Inmigración. Un desafío para España*. Madrid: Editorial Pablo Iglesias.
- MARKUS, Hazel Rose, y Leah R. Lin. 1999. "Conflictways: cultural diversity in the meanings and practices of conflict". En: Deborah A. Prentice y Dale T. Miller (eds.). *Cultural Divides. Understanding and overcoming group conflict*. Nueva York: Russel Sage Foundation.
- MORÁN QUIROZ, Luis Rodolfo. 2006. "Diálogo interreligioso e intercultural: Las batallas de la razón milagrosa". Trabajo presentado en el foro ¿Libertad Reli-

- giosa o Libertad de Expresión? Las Viñetas de Mahoma y el Conflicto Geopolítico. Centro de Estudios Religión y Sociedad y Centro de Estudios Europeos de la Universidad de Guadalajara. Auditorio Adalberto Navarro Sánchez del CUCSH, 23 de febrero de 2006.
- MUNDAY, Jeremy. 2001. *Introducing Translation Studies. Theories and Applications*. Londres y Nueva York: Routledge.
- NORD, Christiane. [1997] 2001. *Translation as a Purposeful Activity. Functionalist Approaches Explained*. Manchester y Horth Hampton: St. Jerome.
- PEREDA, Carlos. 1994. *Vértigos argumentales: Una ética de la disputa*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.
- Pontifical Council for Interreligious Dialogue. 1993. "Dialogue and Proclamation: Reflection And Orientations On Interreligious Dialogue And The Proclamation Of The Gospel Of Jesus Christ" [en línea]. En: puffin.creighton.edu/jesuit/dialogue/ [consultado el 30 de mayo de 2006].
- PYM, Anthony, y Horst Turk. [1998] 2001. "Translatability". En: Mona Baker (ed.). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Londres y Nueva York: Routledge.
- SAMOVAR, Larry A. et al. [1981] 1990. "Intercultural Communication Problems and Guidelines". En: John Stewart (ed.). *Bridges. Not Walls. A Book about Interpersonal Communication*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Society for Inter-Religious Dialogue. 1998. "Statement of convictions and appeal for action" [en línea]. En: astro.temple.edu/~dialogue/indonesia1.html [consultado el 30 de mayo de 2006].
- SASSIER, Philippe. 1990. *Tolerancia, ¿para qué?*. Madrid: Taurus.
- SEEL, Martin. 1991. "The Two Meanings of 'Communicative' Rationality: Remarkson Habermas's Critique of a Plural Concept of Reason". En: Axel Honneth y Hans Joas (eds.). *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action* (traducción de Jeremy Gaines y Doris L. Jones). Cambridge: MIT Press.
- SEN, Cristina, y Luiz Izquierdo. 2006. "El reto de la inmigración: España pide ayuda inmediata a la UE". *La Vanguardia*. Barcelona. 20 de mayo de 2006.
- Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María. 1998. "Doctores de la Iglesia" [en línea]. En: http://www.corazones.org/diccionario/doctores_iglesia.htm [consultado el 23 de mayo de 2006].

- SLINGERLAND, Edward. 2004. "Conceptual Metaphor Theory as Methodology for Comparative Religion". *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 72, núm. 1, pp. 1-31 (marzo).
- ZAKARIA, Fouad. 1994. "Freiheit oder Islamismus?: Das Dilemma des Pluralismus in zeitgenössischen Islam". *Transit. Europäische Revue*, núm. 8 (otoño 2004: número monográfico: "Das Europa der Religionen"). Frankfurt del Meno.



“La fidelidad, el amor y el gozo”: La jura del rey
don Fernando VII en Cartago (1809)



“Fidelity, Love and Joy”: The Oath of King
Ferdinand VII in Carthage (1809)

B R E C H A S

- *Durante el período colonial, las fiestas reales convierten a las ciudades hispanoamericanas en el escenario público en que se representa el fascinante espectáculo del imaginario monárquico.*
- *Todas las colonias del imperio español en América proclamaban a un monarca físicamente ausente, pero materializado simbólicamente en representaciones discursivas e iconográficas. En este trabajo, que tiene un carácter exploratorio, se describen y analizan los aspectos más interesantes de la proclamación o ceremonia de jura del rey Fernando VII, en la ciudad colonial de Cartago, entre los días 15 y 23 de enero de 1809.*
- *During the colonial period, royal celebrations transformed the cities of Spanish America into a public stage upon which were presented fascinating spectacles of the monarchical imaginary. All of the colonies of the Spanish empire in America revered a monarch who, though physically absent, was materialized symbolically in discursive and iconographic representations. This study, which is of an exploratory character, describes and analyzes the most salient aspects of the proclamation or ceremony of the oath sworn by King Ferdinand VII in the colonial city of Carthage between January 15th and 23rd 1809.*

“La fidelidad, el amor
y el gozo”: la jura del rey
don Fernando VII en Cartago
(1809)

L ■ Preliminar

La ceremonia de jura fue la celebración regia más importante del Antiguo Régimen, pues permitía, mediante la proclamación, la materialización de un monarca, incluso aunque estuviera físicamente ausente. El acto de “jurar” era manifestar fidelidad y lealtad al rey mediante las ceremonias al uso, empero, esta demostración debía ser pública. En efecto, no servía proclamar fidelidad si el acto no era público, con lo cual, la obligación de que una celebración de este tipo se diera frente al pueblo y para el pueblo, ayudaba a la concienciación de los vasallos de la monarquía (Gayol, 2000). En América, la ceremonia de jura se impuso en el Virreinato del Perú y en el de la Nueva España ya desde el siglo XVI y se celebraba en las plazas mayores de las localidades y, sobre todo, en las ciudades, que veían alterado agradablemente el diario trajín.

Ahora bien, dicha ceremonia adquiría un gran significado en los reinos y provincias del imperio español, pues a diferencia de la metrópoli ibérica, los súbditos de ultramar nunca tuvieron ocasión de conocer directamente a los reyes ni a los príncipes herederos, por lo que su proclamación devenía, en la América española, en una suerte de presentación virtual del “pacto” entre los vasallos y el rey, en la sociedad colonial (Osorio, 2004: 7). Como parte de este acto, que se realizaba con la participación de todo el conjunto social, se lanzaban cientos de monedas y medallas conmemorativas a la jura y proclamación, las cuales mostraban en una de

* Universidad de Costa Rica. Correo electrónico: gmobrs@hotmail.com

sus caras la efigie del rey para darlo a conocer. En un sentido semejante, la ausencia física del soberano durante la época colonial se subsanaba mediante la utilización de su imagen pintada en los rituales públicos. Arte y propaganda se combinaban para transformar estas celebraciones, eminentemente urbanas, en actos políticos de adhesión al servicio de la monarquía hispánica (Mínguez, 2005: 193-196).

La lealtad de los súbditos americanos se pone de relieve en el difícil trance que sufre la corona española en la convulsa primavera de 1808, año de la subida al trono del príncipe don Fernando, tras el motín de Aranjuez, a raíz del cual su padre, Carlos IV, fue obligado a abdicar. A lo largo de trescientos años, las dinastías de los Austrias y los Borbón, que han gobernado las Indias Occidentales, lo han hecho desde la seguridad y firmeza de un trono que nunca conoció amenazas externas que lo cuestionaran. Pero, sin embargo, cuando Napoleón Bonaparte encierra a la familia real española en Bayona (Francia) y depone a Fernando VII, sustituyéndolo por José Bonaparte, en junio de 1808, el trono se tambalea y la sensación de pertenecer a una monarquía imperecedera hace crisis. La caída de la monarquía borbónica en 1808 significó, en suma, la desaparición del único referente de legitimidad trascendente conocido en el mundo hispánico. Esos inauditos acontecimientos fueron resistidos en la Península Ibérica y en sus colonias en América. Don Fernando de Borbón se convirtió en *el Deseado, el Traicionado, o el Escondido* (Chust, 2004 y Quesada, 2002).

Emocionalmente presionados, los súbditos americanos afirman su lealtad inquebrantable al rey cautivo por las fuerzas napoleónicas. De ahí que, probablemente, ningún otro festejo exprese con mayor elocuencia la lealtad de todas las ciudades y villas de las colonias hispanoamericanas a su monarca como la jura por don Fernando VII, el último Borbón que reinó en América. Los representantes de la Corona debieron sorprenderse por las manifestaciones nunca vistas de fidelidad al rey, las cuales se suceden en un periodo que abarca desde agosto de 1808 hasta principios de 1809.

Celo semejante sólo exhibió la autoridad eclesiástica al hacer cumplir con las cosas de Dios. Monarquía y religión, he aquí las bases fundamentales del absolutismo. Unidad, en fin, político-religiosa, fundamentada en la adhesión a los valores de una monarquía concebida como una “monarquía católica” (Chavarría, 1993; Guerra *et al.*, 1998 y Valenzuela, 1999).

En el caso de la Provincia de Costa Rica, circunscrita a la Real Audiencia y Cancillería de Guatemala, sus habitantes eran súbditos del rey español y, por lo tanto,

debieron adecuarse al rito festivo que estipulara la autoridad monárquica en turno. Aparte de la jura de un nuevo rey, se debían festejar otros actos contingentes, como los esponsorios del rey o la reina, el nacimiento del príncipe heredero al trono, la alianza con otra monarquía o los onomásticos reales (Fernández, 1996 y Guevara, 1994). Las celebraciones combinaban rituales religiosos, políticos, militares y variadas diversiones públicas. Asimismo, las fiestas incluían expresiones artísticas efímeras, tales como tablados, arcos triunfales y máquinas de fuegos artificiales.

En este trabajo veremos cómo se desarrolló la fiesta de proclamación y jura del rey Fernando VII en la Cartago de 1809, capital de la gobernación de Costa Rica y ciudad regente de cuanto aconteciera en la provincia, la más meridional del “reyno de Guatemala”.

En latín, *feſta* significa reunión para expresar alegría. La fiesta es uno de los espacios más frecuentes en la práctica ritual de la representación simbólica. Sus ritos ceremoniales y su lenguaje simbólico reflejan el complejo tejido de las relaciones que se establecen entre los actores en un determinado ordenamiento social (cfr. Bajtin, 1999; Chartier, 1995 y González, 1998). No hay que pasar por alto el carácter colectivo e integrador de la fiesta, ya que en ella participan los notables, las instituciones y el pueblo. Según la información documental disponible, la fiesta regia fue una ocasión propicia para que los “costarricas” —gentilicio usado desde mediados del siglo XVIII hasta las cuatro primeras décadas del XIX— dieran pruebas contundentes de su aceptación, amor, obediencia; en fin, apego indiscutible al rey, percibido como la “cabeza” legítima del imaginario monárquico durante el régimen colonial. La fuente principal para el estudio de la fiesta por la jura y proclamación del rey Fernando VII se encuentra en la minuciosa crónica elaborada por la pluma del procurador síndico don Hermenegildo de Bonilla y Morales, en el año de 1809. Hay que tener en cuenta que un ejemplar de la crónica del festejo se enviaba por obligación al rey para que tuviera noticia de “cuanto se había hecho en su honor” y otro se incorporaba al libro de actas del cabildo. La *Relación de las Funciones hechas en Cartago en Proclamación de Fernando VII*, fechada el 19 de junio de 1809, consta en el expediente 336 de la Serie Municipal Cartago, perteneciente al Archivo Nacional de Costa Rica (ANCR).

■ Cartago jura a su rey deseado

no dudó, ni demoró Costa Rica tributar á su Augusto Monarca (Fernando VII) toda la obediencia, amor y vasallaje que le es debido.

TOMÁS DE ACOSTA (1809)

Tan pronto en la ciudad de Cartago se tuvo noticias de la Tragedia de Bayona y que España se encontraba bajo el control de Napoleón Bonaparte, la reacción de los costarricenses se reflejó, al igual que en otras latitudes americanas, en lealtad al joven rey y en repudio al emperador de los franceses. En efecto, el 17 de septiembre de 1808, el gobernador don Tomás de Acosta y Hurtado de Mendoza (1797-1809) convocó a una junta de autoridades y a los vecinos principales de Cartago para que, en la sala del cabildo, se discutieran las terribles circunstancias políticas por las que atravesaba la monarquía española. Después de escuchar diferentes opiniones, se acordó que, ante el forzado retiro del monarca reinante por medio de las armas napoleónicas, se considerara dicho acto como ilegal e inadmisible. Por tal motivo, se decretó, con un entusiasmo rayano en el delirio, renovar el juramento de fidelidad al rey Fernando (“objeto y fin de la fiesta”, al que se hace depositario de todas las virtudes y cualidades posibles), y no admitir a ninguna otra autoridad extranjera. Existe, incluso, otra prueba más contundente de la fuerza de los sentimientos de lealtad de los costarricenses hacia el rey legítimo: los donativos entregados para colaborar en la financiación de la guerra contra “el Corso” (Estrada, 1962: 126). A la reunión del 17 de septiembre sólo asistieron veintisiete personajes distinguidos, incluyendo a don Tomás de Acosta, don Joaquín de Hidalgo, don Ramón Jiménez y Rodríguez de Robredo, y don Manuel de la Torre y Jiménez, entre otros.

En oficio del 7 de octubre de 1808, el presidente de la Real Audiencia de Guatemala comunicaba oficialmente a Acosta la “espontánea” abdicación del rey Carlos IV y ordenaba levantar pendones por su hijo don Fernando de Borbón. La prestación del juramento de fidelidad al nuevo rey se vio obstaculizada por el hecho de que el cabildo de Cartago no estaba funcionando por falta de regidores, y no se podía disponer de fondos para sufragar los gastos, tal y como lo expresó don Tomás de Acosta:

por más fervientes que fuesen los deseos de [esta autoridad] en que se verificase la Proclamación de nuestro amado rey y Señor con las formalidades de estilo y debida solemnidad, se presentaba un reparo que obligó á retardarla. Este fue hallarse [...] el Ayuntamiento con las vacantes de todos sus empleados, existiendo solo el de Alcalde Provincial, por lo que se dudara á quien correspondía en tal caso hacer las funciones de Alferes Real, y el fondo que debía sufrir los gastos de la Proclamación (ANCR, exp. 336, 1809, fols. 153 153 v).

La organización y celebración de cualquier acontecimiento festivo demandaba una serie de egresos que, en su mayor parte, se sufragaban con los fondos de las cuentas de propios (Guevara, 1994: 92-93). Sin embargo, en algunas ocasiones, el gobernador debía costearlos de su peculio, como en efecto sucedió, pues fue Acosta quien pagó los gastos de los festejos. Estas fiestas que de su propio bolsillo se llevaron a cabo como muestra de un claro testimonio de “vasallaje, fidelidad, amor y obediencia” de cada súbdito a la figura del monarca, se prolongaron por nueve días: del 15 al 23 de enero de 1809. El domingo 8 de enero de 1809, una vez subsanado cualquier reparo, un bando del gobernador don Tomás de Acosta hizo público en Cartago el programa de las festividades, que habrían de iniciarse una semana más tarde, advirtiéndose “que todos observasen solemnidad, pompa, buen orden, decoro y tranquilidad” (ANCR, exp. 2050, 1809, fols. 4-5). De tal suerte que, los vecinos de Cartago, distinguidos o no, debían ataviar e iluminar las puertas y ventanas de sus viviendas, limpiar las calles y plazas y empretilar las acequias; amén de vestir las mejores galas. Inmediatamente después, el señor gobernador exhortó a la oficialidad del Batallón, a los dependientes de la Real Hacienda, y a los vecinos de los “lugares inmediatos” del Valle Central para que, por separado, se festejase esta exaltación (*idem*). Indudablemente, las festividades más sonadas estarían auspiciadas por la gobernación y por las familias más opulentas y las consideradas como de origen español. La lejanía geográfica, respecto a los principales centros virreinales y a la Audiencia de Guatemala, no era óbice para impedir la realización de la fiesta. Es interesante señalar que, durante la época colonial, las noticias se transmitían a la población con el acompañamiento de cajas de guerra, clarines, tiros de fusil, tañido de campanas y aclamaciones al rey. Dicha labor era llevada a cabo por el teniente general que, junto con algunos miembros de las milicias, acompañaba al pregonero en su recorrido por las diversas calles y plazas de la ciudad, con el fin de que ningún vecino argumentara ignorancia y participara

de la celebración (Guevara, 1994: 60). Ante un evento de tal envergadura, don Tomás previno tajantemente a sus gobernados para que en la jura del rey:

todos los vecinos estantes y habitantes en esta ciudad [incluidas varias familias principales de Cartago] [...] que en todo tiempo dedicado al consabido fin, suspendan los lutos que tuviesen; y que antes por el contrario, manifiesten con gala los sentimientos de alegría que mueven nuestros corazones á la mayor delicia, en actos tan debidos al Soberano, nuestro principal objeto (ANCR, exp. 336, 1809).

Como se habrá advertido, se trataba de una celebración atrasada que pretendía, según regia disposición, festejar la ascensión de don Fernando VII al trono español, demostrarle apoyo y reafirmarle el aprecio y la estima mientras estuviera prisionero en tierra extranjera. Por eso, a fuerza de demostrar su lealtad al deseado rey, el gobernador Acosta —el más fiel de los súbditos reales— se empeñó en llevar adelante la jura de su obediencia, aunque fuese tardía, y la demostración de su encono a Napoleón. La población se reunió en torno a la celebración de la gobernación, la que se encargó de que todo cuanto aconteciera en las reales fiestas fuese anotado para “eterna memoria”.

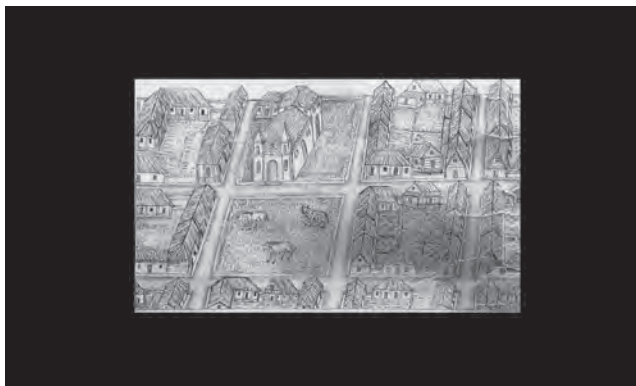
Un dato importante es que, en la época en que se realiza la jura a Fernando VII, la ciudad de Cartago y sus arrabales contarían con poco más de 12 000 habitantes, y toda la provincia, con unas 50 000 almas. Si la asistencia del público en los días de mayor solemnidad fue masiva, probablemente participó 25% de la población, unos 600 sujetos, entre vecinos y vecinas distinguidos.

Cartago en los albores de la centuria decimonónica

A principios del siglo XIX, la ciudad colonial de Cartago —cuyos primeros trazos se remontan hacia 1575— mantenía las características de otras ciudades españolas fundadas en América: se inscribía en el tipo de ciudad damero, ajedrezada, que permitía una organización clara de los elementos cívicos, ya fueran religiosos o político-administrativos. Sus edificaciones eran la mayoría de adobes o de mampostería, y cubiertas de tejas. Las vías principales de la ciudad capital, orientadas hacia los cuatro puntos

cardinales, eran rectilíneas y empedradas. La identificación de las calles de Cartago colonial se hacía por medio de los nombres de los principales edificios públicos y de los peninsulares de mayor ascendencia social, como la Calle de Juan Solano, la del Cabildo, la Calle de San Juan y la Calle de San Francisco. Por otra parte, el agua era distribuida por calles y solares mediante el uso de acequias o zanjas que desaguan los ríos adyacentes (Fonseca y Barascout, 1998). Bien lo afirma el historiador Arnaldo Moya, cuando apunta que para “el visitante furtivo, conocedor de otras ciudades y capitales (de la América virreinal), la ciudad de Cartago no llamaría mucho su atención, y no motivaría registros significativos” (Moya, 2002: 175).

PLANO DE LA CIUDAD DE CARTAGO



En el centro de la ciudad, destacaba la iglesia del santo patrono, el Apóstol Santiago, y la plaza principal —en cuyo frente noreste se ubicaban el cabildo, la cárcel y el cuartel de las milicias—. El cementerio parroquial, reservado para individuos de baja condición social, se ubicaba en el solar de la Iglesia Mayor. Por otra parte, en el cuadrante de la ciudad se levantaban las iglesias de San Francisco, San Nicolás de Tolentino y La Soledad. El cuadrante de Nuestra Señora de la Soledad también albergó al Hospital San Juan de Dios, regentado por los hermanos de dicha orden religiosa hasta 1799. Más hacia el este del damero urbano, se erigía la Iglesia de Nuestra Señora de los Ángeles. Alrededor de la Plaza Principal se ubicaron las casas solariegas de las familias acomodadas (incluyendo la vivienda oficial de los gobernadores), mientras que las más modestas albergaron a las castas, mestizos, indios

y negros que, al menos en la ciudad capital, definieron sus espacios habitacionales en la Puebla de los Pardos y en San Juan de Herrera de los Naboríos. Sin ser muy extenso, el casco urbano cartaginés alojaba al señor gobernador y las autoridades reales, así como a la jerarquía eclesiástica, a los vecinos prominentes y a las “simples gentes del común”. En este microcosmos colonial, aldeano, conservador e infundido de una fuerte raíz católica, la solemnidad de las funciones religiosas no eclipsó, de ninguna manera, las celebraciones profanas (Fernández, 1996; Fonseca y Barascout, 1998; Guevara, 1994; y Moya, 2002).

Funciones y regocijos se elogiaba a Don Fernando VII, el Deseado

La noche del 14 de enero de 1809, víspera de la proclamación del rey Fernando VII, hubo repique general a vuelo en todas las iglesias de la ciudad de Cartago, salvas de artillería mayor, completa iluminación con velas y antorchas encendidas, gran número de cohetes, mascaradas, desfile de faroles y música por las arterias centrales, limpias y acicaladas con guirnaldas y flores. Calles y plazas, solares de edificios públicos, iglesias o viviendas son espacios aptos para convertirse en lugares del espectáculo. Como bien puede suponerse, las festividades servían de pretexto para dar rienda suelta a los sentidos, por lo que las autoridades debían estar pendientes para tomar las medidas conducentes para evitar el desorden.

Para que [...] hubiese el orden debido, dio el Gobernador las providencias correspondientes para que no faltasen Patrullas y Rondas en la Ciudad y sus arrabales; así se consiguió que en los nueve días de continua diversión no hubiese el menor motivo para corregir á ninguno, ni siquiera arrestarle (ANCR, exp. 336, 1809).

El día 15 de enero de 1809 fue el más solemne. Dado que era importante sacralizar el acto, a las nueve de la mañana, con todo el Venerable Estado Eclesiástico, se celebró una misa cantada de acción de gracias en la Santa Iglesia Parroquial, en la cual se expuso el Santísimo Sacramento. A ella asistieron el gobernador don Tomás de Acosta; los alcaldes ordinarios don José María de Peralta y La Vega y don Nicolás de Oreamuno y Sancho de Castañeda; el síndico procurador o “Representante del

Común” don Hermenegildo de Bonilla; el alcalde provincial don Manuel de Marchena y Vargas-Machuca; los jefes y oficiales del Batallón Provincial; los miembros de las familias principales de Cartago, y los otros agentes sociales. Los distintos cuerpos se presentan con una vestimenta especial, que exhibe rango y circunstancia. El orden y el rango distinguen y acercan a las personas reputadas por principales.

A las puertas del templo del Apóstol Santiago, se encontraba formada la Compañía de Granaderos, capitaneada por don Joaquín de Oreamuno y Muñoz de la Trinidad, alguacil mayor y vecino principal de Cartago. En la esplendorosa liturgia sacramental, henchida de coros, cera e incienso, fray Manuel de la Horta pronunció, desde el púlpito, un largo y conmovedor sermón, en el que colmó al “rey Deseado” de sonoros elogios para terminar invocando la protección divina. La lealtad al rey es inseparable de la adhesión a la religión. En sus propias palabras:

Espíritu consolador, distribuidor de todo lo bueno, derramad vuestros dones en nuestro amado Fernando, aumentadle más y más el amor á la religión, pues así será un rey á la medida del corazón de Dios: llenad de bendiciones su reinado y de felicidades á sus vasallos, y particularmente á esta siempre fiel y católica ciudad de Santiago de Cartago que [...] le ha aclamado con las demostraciones de la más sincera fidelidad y complacencia. Y por último, gran Dios, os pedimos con todo el afecto de nuestros corazones que después de haber reinado nuestro amado y augusto Fernando, en nuestra España, los dilatados años que le desea el Reverendo clero, el mui illustre Gobernador y cabildo y demás individuos de esta ciudad y provincia de Costa Rica, meresca reinar por eternidades en la Gloria. Que es lo que yo deseo á todos. Amén (ANCR, exp. 336, 1809).

Dentro del culto católico, el *Te Deum* es un agradecimiento a Dios. La misa y el juramento corresponden a la visión tradicional del poder emanado de Dios; quienes lo detentan son responsables ante él. En el principio, intermedio y fin de la misa se hicieron salvas por parte de la Compañía de Granaderos. Debe considerarse que, con respecto a la concurrencia a la liturgia, no hay distinción entre las castas sociales; empero, la élite colonial cartaginesa ocupaba el espacio interior de mayor jerarquía cerca del altar mayor. Después del *Te Deum*, el gobernador Acosta ofreció en su casa un refrigerio y, en seguida, un opíparo almuerzo al tenor de la música de tambores,



campanillas y chirimías de indígenas danzantes de Cot, Quircot, Tobosi y el Naborío. Ya en la tarde, alrededor de las cuatro, se llevó a cabo el rito supremo de la fiesta: el juramento de fidelidad y la teofanía real. En la Sala Consistorial —donde, bajo un dosel de terciopelo carmesí, se mostraba el retrato (¿en lienzo?) del rey Fernando VII, y en un cojín, la corona real— don Tomás de Acosta recibió, de don Manuel de Marchena, la lujosa bandera del Batallón Provincial, y se inició un solemne desfile militar a caballo por las engalanadas calles alrededor de la plaza principal. Como símbolo del poder colonial, el paseo del pendón representaba un homenaje hacia la autoridad regia, en fin, una manera de patentizar obediencia, lealtad y respeto al poder instituido (Guevara, 1994: 104). A la cabeza del desfile, marchaba el portero del cabildo, el batallón, los caballeros formando una hilera de dos que cubría ambos lados de las calles y, cerrando la escolta, el gobernador con el alcalde primero y el señor coronel. Hacían parte del cortejo, grupos de indígenas que animaban con su música y colorido original (*idem*, fol. 127 v).

La puesta en escena de los poderes se representó en el desfile, en el cual figuraban, claro está, las emperifolladas autoridades de la Provincia de Costa Rica y de los pueblos de indios colindantes, las compañías del batallón, las bandas militares y los vecinos distinguidos. Mas el pueblo llano, como comparsa, también participó del acto, ubicándose en el espacio de costumbre. Por ello, allí se podían observar

tanto la unidad como la diferencia. Unidad que en el imaginario del Antiguo Régimen significaba la centralidad del poder monárquico, manifestación de lealtad, exaltación de la nación española. Diferencia en cuanto a los privilegios, las posiciones, la participación reglamentada, controlada y jerarquizada.

El recorrido iniciaba, hacia el este, por la Calle Real o de la Sacristía, pasando por la calle llamada de Doña Encarnación Trinidad, para dirigirse más tarde, hacia la derecha, por la calle de la Iglesia y convento de San Francisco. De allí, proseguía por las calles del Vía Crucis hasta la Iglesia de San Nicolás de Tolentino y, por último, los viandantes se dirigían de nuevo desde la Calle Real hasta la Plaza Mayor, Real o de Armas (ANCR, exp. 336, 1809, fols. 154-157). La plaza mayor de Cartago constituía el corazón y centro obligado de las fiestas y las ceremonias del poder, de intercambio comercial o del habitual trato común; lugar donde, por antonomasia, se congregaban españoles, indígenas, mestizos, negros o mulatos.

■ MEDALLAS FERNANDINAS. EN EL ANVERSO, EL BUSTO DE PERFIL DEL REY FERNANDO VII
Y, EN EL REVERSO, EL ESCUDO DE ARMAS DEL IMPERIO ESPAÑOL)



En la Plaza Mayor, se alzaba un estrado cubierto con un dosel, desde el cual, el alcalde Peralta y el coronel del Batallón, don Juan Francisco de Bonilla y Morales —“reyes de Armas”, por designación del gobernador— daban jubilosamente los gritos de “¡Cartago, Cartago, Castilla y las Indias por don Fernando VII!”. La jerarquía de pertenencia era muy clara: la corona (Castilla), el reino (las Indias), la ciudad (Cartago). Después, el gobernador don Tomás de Acosta pronunciaba el solemne juramento de fidelidad. Las demás autoridades contestaban “amén” y, al unísono, las gargantas de los colonos cartagineses pronunciaban la sencilla fórmula ritual

de aceptación del monarca. El estrado, sitio privilegiado del festejo —colocado en el centro de la Plaza Mayor, rodeado de gradas y profusamente decorado con telas vistosas, flores y adornos diversos—, lucía como un gran cuadro vivo, gracias a la animación del público. Tras el juramento, se arrojaron “muchos puñados de dinero” (posiblemente, se trataba de monedas de plata de un real) al público, entusiasmado hasta el arrebato, entre el tronar de la fusilería y el prolongado tañido de las campanas (ANCR, exp. 336, 1809). Este acto, de innegable impacto en la muchedumbre, debió ser un acontecimiento memorable, no sólo para aquellos afortunados que lograban recoger alguna de las monedas, sino también para todo aquel que presenciase una escena de connotaciones evidentemente sociodramáticas.

El homenaje de la ciudad se mudaba, simbólicamente, en un pronunciamiento de lealtad al rey distante. Mientras la gente aclamaba al rey Fernando, se efectuaba, con el estandarte del Batallón, un majestuoso desfile alrededor de la Plaza de Armas que terminaba en la sede del Cabildo de Cartago. Acto continuo, don Tomás de Acosta convidaba a los concurrentes a un “delicado refresco de cuanto franquea el país” para que, más tarde, alrededor de las siete de la noche, diera inicio en la misma plaza una vistosa función de juegos artificiales. Fuegos que no podían faltar en estas celebraciones. Se presentaron varias figuras alusivas que ardieron dando luces multicolores. Tal fue el caso de un “famoso castillo” de cuatro cuerpos que, en su parte superior, mostró por varios minutos una consigna encendida que decía: “¡Viva el rey Fernando VII!”, novedad muy aplaudida por los asistentes. Para finalizar, alrededor de las diez y media de la noche, se iluminó una corona (símbolo de la *autorictas* real) con dos banderas a sus lados, una con el escudo de las armas reales y la otra con el de la ciudad de Cartago. Con las luminarias y los juegos artificiales se pretendía dar a las noches el brillo que durante el día la luz del sol prodigaba al decorado urbano. Muy significativo es el hecho de que, durante toda la noche y a la luz mortecina de las velas, estuvo abierta la Sala Capitular donde estuvo expuesto el retrato de Su Majestad, acompañado de un regimiento de honor. Y por extraño que parezca, durante la madrugada los vecinos de Cartago llegaron hasta el recinto para rendir “culto” a la áulica imagen borbónica. Dicho acto es, por supuesto, de carácter ritual y simbólico (*cf.* Gayol, 2000 y Mínguez, 2005). Al respecto, como bien lo expresa Roger Chartier:

la representación se transforma en una máquina de fabricar respeto y sumisión, en un instrumento que produce una coacción interiorizada, necesaria allí donde falla el posible recurso a la fuerza bruta (Chartier, 1995: 59).

El lunes 16 continuaron los rumbosos festejos. En la mañana, después de dispararse cohetes y tocarse diversas piezas musicales, se efectuó un desfile por las principales calles con los toros bravos que habrían de *correrse* por la tarde, a cuyo término, don Tomás de Acosta ofreció un bufé en su residencia. A las tres de la tarde, se presentaron en la Plaza Mayor las máscaras, “diabladas” o “mojigangas”, en las que participaban, habitualmente, danzantes ridículamente disfrazados de animales, monstruos y demonios, acompañados de la música de violines, tambores y chirimías, y el tronar de las bombetas (Guevara, 1994: 65). Inmediatamente después de las mascaradas, se inició la corrida de toros. En el toril —ubicado en la Plaza Principal, ya que no existían lugares construidos específicamente para este tipo de espectáculo—, se congregaban desde las más altas dignidades civiles y eclesiásticas hasta el pueblo más raso, incluyendo a la población indígena, mestiza y africana, para participar con gran alegría del espectáculo. Sin ninguna duda, la fiesta taurina servía de solaz tanto para los que participaban en las faenas de a pie, como para aquellos personajes más conspicuos que se regocijaban luciendo sus mejores caballos y riquísimas sillas de montar galoneadas de plata (Fernández, 1996: 7-77).

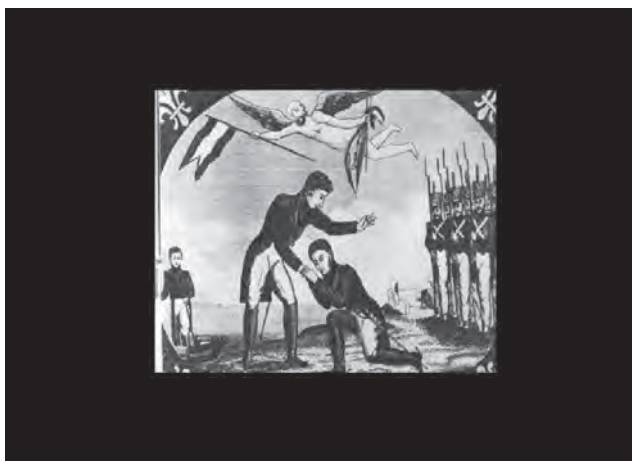
Por la noche, el señor gobernador ofreció un prolongado y alegre sarao amenizado por dos bandas musicales, al cual concurrieron en pleno las señoras y personalidades de Cartago, vestidos con sus mejores galas. Riquísimos tejidos, joyas y aderezos que, al tiempo que manifestaban la solvencia económica de los vecinos y damas principales, revelaban la representatividad de los portadores. El arreglo de la casa del Gobernador, visible sólo para la élite colonial cartaginesa en pleno, consistió en una “sala bien iluminada [...] dos coros de música y todo con el mayor aparato, orden y simetría”. A la medianoche se sirvió un ambigü o bufé de manjares calientes y fríos. Como se habrá advertido, la ingesta de alimentos y bebidas era un elemento muy importante, que acompañaba todas las celebraciones. El baile, presidido por la efigie fernandina, se extendió hasta las tres de la madrugada del martes (ANCR, exp. 336, 1809, fol. 156). Valga destacar que el retrato del rey era la personificación del poder distante y que, ante él, la gente debía brindar las más variadas muestras de “lealtad, amor y obediencia” (Gayol, 2000).

A partir del martes 17 de enero, el Batallón Provincial tomó a su cargo los festejos y se realizó el acostumbrado desfile callejero con los toros que se lidiarían por la tarde. La corrida de toros, con gran asistencia de público, fue dirigida por el capitán don Joaquín de Oreamuno, debido a la ausencia fortuita del gobernador. Otro tipo de espectáculo era el simulacro bélico que enfrentaba ejércitos, con frecuencia de “moros y cristianos”, también llamado “morismas”, o que enfrentaba a indígenas contra españoles. En la escaramuza organizada en Cartago, en ese mismo día, participaron cuatro cuadrillas compuestas de mestizos y “gentes de color” (como quien dice, negros, mulatos, zambos y otras castas), dos vestidas a la usanza española y las otras a la “amazona”; quienes exhibieron “mucha agilidad, buen orden y buen gusto”. Tamaño espectáculo a veces incluía también elementos de escenografía efímera, como galeras móviles y castillos (Calderón, 1991). Al anochecer, se llevó a cabo un nuevo y pomposo baile para los notables, con cena incluida, que se consumó a las tres de la mañana del jueves.

Las fiestas reales continuaron en los siguientes días y se extendieron a otras poblaciones del Valle Central de Costa Rica: Villa Vieja de Cubujuquí (Heredia), Villa Hermosa (Alajuela) y Villa Nueva de la Boca del Monte (San José). Los vecinos pudientes de la Villa Nueva se encargaron de las festividades del 19. El día 20, la fiesta estaba destinada a los vecinos de Villa Vieja, la del 21 estuvo a cargo de los vecinos de Villa Hermosa (ANCR, exp. 336, 1809).

Las actividades estaban íntimamente ligadas con el rito que les dio inicio: la jura. Cada grupo social expresó, mediante distintas formas, su adhesión al rey Fernando para demostrar su inquebrantable lealtad al rey preso en Bayona. En teoría, el escenario festivo pertenecía a todos y todos podían convivir en él, pero en la realidad lo hacían bajo el ojo vigilante de las autoridades y con una separación bien marcada.

Para clausurar el festejo —y dejar sellada la lealtad a Fernando VII y el odio a Bonaparte—, la noche del 23 de enero de 1809 se erigió, frente a la Sala Capitular, un tablado bien iluminado y revestido de cortinajes, donde se llevaron a efecto una loa y un entremés o comedia, en los que se expuso, ante un “numeroso concurso”, un canto de alabanza al monarca legítimo y una imprecación al emperador de los franceses. Justamente, el interés de tales actos radicaba en hacer visibles, a través de varios personajes, la legitimidad del reinado de Fernando VII y, consecuentemente, lo ilegítimo del de Bonaparte (Sáenz, 1995). El lenguaje utilizado reflejaba, además,



la recurrencia a la divinidad como sostén del poder real. A modo de ejemplo, uno de los actores, disfrazado de soldado, arengó vehementemente mientras lo acompañaban los acordes de la música de flautas, violines y guitarras:

Novilísimos Señores / de la ciudad de Cartago/ bendecid a Dios en pago / de que os hace mil favores / Regocijad con agrado al Poderoso que hoy habeis jurado / A Dios por todo alabado siga la mucica y diga / Que eternas edades viva / nuestro invicto rey Fernando / No cesen los parabienes / ni la gloria popular/ por la diadema Imperial / que hoy fixa el rey en sienes / Viva nuestro rey Jurado / Fernando VII en modo que del universo / sea aplaudido y exaltado / en todo el orbe se diga / con solo una voz y un bando / triunfe y reyne don Fernando / y eternas edades viva (ANCR, exp. 336, 1809, fols. 131-152 v).

Y, aún resulta más elocuente el entusiasmo desbordado de las masas espectadoras cuando, en el clímax del entremés, se quema una grotesca figura que representaba al emperador Napoleón. ¿Auguraría esta representación en la Plaza Mayor, convertida literalmente en un teatro, la caída del régimen napoleónico?

Al terminar el entremés —narra vívidamente don Manuel de Jesús Jiménez Oreamuno en su obra *Noticias de Antaño*— resonaron en la Plaza de Cartago largo rato los aplausos, y en verdad que no eran infundados. El muñeco había arvido en grandes llamaradas y estallado el gran bombón de su cabeza (Jiménez, 1946: 67).

Acompañaba a la ya tan de por sí metafórica puesta en escena, el siguiente cuarteto, que a la letra dice:

Así como arde este fuego
arden los nobles vasallos
su amor y digan todos:
viva nuestro rey Fernando.

(ANCR, exp. 336, 1809, fols. 131-152 v)

Estas citas, espigadas entre muchas otras, además de poner de relieve el sentimiento de los vecinos de Cartago por su “Augusto Monarca”, evidencian magníficamente el poder de las imágenes como instrumentos causantes de una catarsis colectiva, con un eficaz apoyo acústico y musical. El espectáculo estuvo asociado con el creciente fervor que invadía las almas de los fieles patriotas. Dentro de una estructura simbólica, la crónica reproduce el orden social. En torno al tablado se instalaron palcos y galerías para las rancias familias principales mientras que los individuos de baja condición social desbordaban los distintos puntos de la Plaza Mayor. No está de más reiterarlo: se trataba de una sociedad diferenciada.

Con nutridos aplausos, las músicas, el tronar de la fusilería y el alegre repique de las campanas, de nuevo la ciudad de Cartago se sumía en una atmósfera de rutina y tranquilidad, que quizá purgaba la tensión social incubada día tras día.

■ Consideraciones finales

En suma, y por lo expuesto en este trabajo, se puede argumentar que la fiesta colonial giraba en torno a dos grandes motivos: la monarquía y la religión católica. La fiesta de aclamación al trono del rey Fernando VII posibilitó, por una parte, romper

la habitual vida monótona de la Provincia de Costa Rica y, por otra, se constituyó en instrumento fundamental de un orden que se presentaba inmutable. Una fiesta del rango y solemnidad que significaba la reiteración de lealtad a un rey forzosamente abdicado, alcanzaba, evidentemente, a todo el conjunto social y a individuos de toda condición. Por ello, la imagen del rey era obligatoria en las ceremonias festivas que día a día se sucedían: desde el consabido *Te Deum laudamus* hasta el apretado paseo por las calles de la colonial ciudad de Cartago, incluida también la noche centelleante, donde “¡Viva el rey Fernando VII!” refulgía en la parte superior de los castillos hechos de pólvora que ardían en la Plaza Mayor. Incluso en la representación escénica que se verificó en la noche del 23 de enero de 1809, cuando por boca de uno de los personajes se colma de vivas al legítimo rey de España e Indias: “Viva y reine en todo/el Horbe nuestro invicto/reyn Fernando”. Pero, hay más. Pocos días después de concluidas las celebraciones en honor de Fernando VII, el 7 de febrero de 1809, el gobernador don Tomás de Acosta recibía dos medallas grabadas con el perfil del rostro del “rey Amado” —enviadas por las autoridades del ayuntamiento de la ciudad de Santiago de Guatemala, dada la lealtad demostrada por los “buenos vasallos” de la Provincia de Costa Rica— y un comunicado urgente para nombrar un diputado ante las cortes españolas, convocadas con diligencia extraordinaria (Fernández, 1996: 86). Del mismo modo, cuando en 1814 Fernando VII recupera el trono de España, restaura el absolutismo y disuelve las Cortes de Cádiz, en la muy alejada, leal y sumisa Provincia de Costa Rica, con el mismo innegable regocijo que hacía cinco años antes, se juró fidelidad al monarca legítimo con fiestas populares y una misa solemne de acción de gracias en la Iglesia Mayor (Quesada, 2002). El gobernador don Juan de Dios de Ayala (diciembre 1810-junio 1819), en carta dirigida a José de Bustamante, Capitán General del Reino de Guatemala, confesaba con una complacencia que no se molestó en disimular:

me es imposible explicar á Vuestra Excelencia lo gustoso que fué para mi corazón ese memorable día, que no olvidaré jamás de mi memoria, al oír lo que victoreaban al rey [...] clérigos, religiosos, capitulares, militares y hombres y mujeres de todas clases (citado en Molina, 1989: 181).

Sin embargo, la ironía de la historia de las fiestas reales de la jura de Fernando VII, en el Cartago de 1809, se evidenció cuando, años más tarde, en 1833, el óbito de don

Fernando pasó prácticamente inadvertido entre los antiguos súbditos de la otrora Provincia de Costa Rica, quienes estaban más imbuidos por las luchas intestinas de la República Federal de Centroamérica y el deseo de autonomía.¹

■ Bibliografía

Archivo Nacional de Costa Rica (ANCR), Serie: Municipal Cartago, exps. núms. 336 y 2050, 1809.

BAJTIN, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

BRENES TENCIO, Guillermo, “Fiestas, diversión y transgresiones en la Cartago colonial” y “Fiestas, diversión y transgresiones en la Plaza Mayor”, en *Cartago en La Nación*. 14 al 27 de enero de 2005, p. 14; y 11 al 24 de febrero de 2005, p. 14.

CALDERÓN GÓMEZ, Juan Carlos, “Moros y Cristianos en Cartago (Baile de Conquista)”, en *Escena*, 13 (27), 1991, pp. 20-25.

CAÑEQUE, Alejandro, “De sillas y almohadas o de la naturaleza ritual del poder en la Nueva España de los siglos XVI y XVII”, en *Revista de Indias*, LXIV (232), 2004, pp. 609-634.

CÁRDENAS GUTIÉRREZ, Salvador, “De las Juras Reales al Juramento Constitucional: Tradición e innovación en el ceremonial novohispano, 1812-1820” [en línea]. En: <http://www.bibliojuridica.org/libros> [consultado 14 de enero del 2006].

CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1995.

CHAVARRÍA JIMÉNEZ, Sandra, *Las estructuras de dominación en Costa Rica: de la época colonial a los albores del Estado Nacional*, Serie Nuestra Historia, núm. 6, San José, Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, 1993.

CHIARAMONTI, Gabriella, *Ciudadanía y representación en el Perú, 1808-1860: los itinerarios de la soberanía*, Lima, UNMSM, 2005.

¹ Agradezco a la doctora Beatriz Rojas Nieto (Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México) y al licenciado Ronald Díaz Bolaños (Universidad de Costa Rica) por su apoyo y valiosos comentarios a versiones preliminares de este trabajo.

- CHUST CALERO, Manuel. "El rey para el pueblo, la Constitución para la Nación", en Víctor Mínguez Cornelles y Manuel Chust (eds.), *El Imperio Sublevado. Monarquía y Naciones en España e Hispanoamérica*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, pp. 225-254.
- DARNTON, Robert. "Un burgués pone en orden su mundo: la ciudad como texto", en *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 109-147.
- ESTRADA MOLINA, Ligia. *Don Tomás de Acosta: Gobernador de Costa Rica*, San José, tesis de licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica, 1962.
- FAJARDO DE RUEDA, Marta, "La jura del rey Carlos IV en la Nueva Granada", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 74-75, 1999, pp. 195-209.
- FERNÁNDEZ ESQUIVEL, Franco, *La Plaza Mayor: génesis de la nación costarricense*, Cartago, Editorial Cultural Cartaginesa/Uruk Editores, 1996.
- FERRER VALLS, Teresa, "La fiesta en el Siglo de Oro: en los márgenes de la ilusión teatral", en *Teatro y fiesta del Siglo del Oro en tierras europeas de los Austrias*, Madrid, SEACEX, 2003, pp. 27-37.
- FONSECA CORRALES, Elizabeth y Enrique Barascout, "Historia de la Arquitectura colonial", en Elizabeth Corrales y José Enrique Garnier (eds.), *Historia de la Arquitectura en Costa Rica*, San José, Fundación de Museos del Banco Central de Costa Rica, 1998, pp. 81-149.
- GAYOL, Víctor, "El retrato del Escondido. Notas sobre un retrato de jura de Fernando VII en Guadalajara", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 83, verano de 2000, pp. 151-181.
- GINZBURG, Carlo, "Representación. La palabra, la idea, la cosa", en *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Península, 2000, pp. 85-103.
- GONZÁLEZ PÉREZ, Marcos, "Sociabilidad y fiesta. Bogotá siglo XIX", en *Historias*, 41, octubre-diciembre 1998, pp. 113-121.
- GUERRA, François-Xavier, et al., *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII -XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- GUEVARA SALAZAR, Eva María, "Fiestas profanas en la sociedad colonial", en *Vida Cotidiana en la Colonia. 1680-1821*, San José, Seminario de Graduación de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica, 1994, pp. 48-183.
- JIMÉNEZ OREAMUNO, Manuel de Jesús, "Fiestas Reales", en *Noticias de Antaño*, San José, Imprenta Nacional, 1946, pp. 53-68.

- LEPETIT, Bernard, "Comunidad ciudadana, territorio urbano y prácticas sociales", en *Historiografía francesa: corrientes temáticas y metodológicas recientes*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1997, pp. 125-144.
- MÍNGUEZ CORNELLES, Víctor. "Fernando VII. Un rey imaginado para una nación inventada", en Jaime Rodríguez (coord.), *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América* Madrid, Fundación MAPFRE-Tavera, 2005, pp. 193-213.
- MOLINA JIMÉNEZ, Iván. "Imagen de lo imaginario. Introducción a la historia de las mentalidades colectivas", en Elizabeth Fonseca Corrales (comp.), *Historia: teoría y métodos*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana, 1989, pp. 179-224.
- MOYA GUTIÉRREZ, Arnaldo, "La vida cotidiana en la Provincia de Costa Rica. 1750-1820", en Ana María Botey Sobrado (coord.), *Costa Rica: desde las sociedades autóctonas hasta 1914*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2002, pp. 173-207.
- PAGE, Carlos, "Las proclamaciones reales en Córdoba del Tucumán", en *Revista Complutense de Historia de América*, 30, 2004, pp. 77-94.
- OSORIO, Alejandra, *El rey en Lima. El simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete*, documento de trabajo, núm. 140, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2004.
- QUESADA CAMACHO, Juan Rafael, *El ideario de la Revolución Francesa en Cádiz: aproximación al estudio de la construcción de la nación costarricense* (mimeografiado), 2002.
- ROJAS NIETO, Beatriz, *Documentos para el estudio de la cultura política de la transición. Juras, poderes e instrucciones. Nueva España y la Capitanía General de Guatemala. 1808-1820*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2005
- SÁENZ CARBONELL, Jorge Francisco, "¡Viva nuestro rey Fernando! (Albores del teatro costarricense)", en *Revista Nacional de Cultura*, 27, 1995, pp. 55-81.
- VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime, "De las liturgias del poder al poder de las liturgias: para una antropología política de Chile colonial", en *Historia*. 32, 1999, pp. 575-615.

El movimiento estudiantil de 1912 en el Instituto Científico y Literario de San Luis Potosí. ¿Conflicto entre elites?



The Student Movement of 1912 at the San Luis Potosí Scientific and Literary Institute: Conflict among Elites?

B R E C H A S

En este artículo se analiza un movimiento social ocurrido en la ciudad de San Luis Potosí a escasos seis meses del triunfo de la revolución maderista. Ante la aventurada idea de suprimir las carreras profesionales en la entidad, se generó un amplio debate en la prensa local que alcanzó su clímax con la huelga estudiantil del Instituto Científico y Literario de San Luis Potosí y los mecanismos de resistencia que se instrumentaron; al parecer, dicho movimiento tuvo como trasfondo político una disputa entre las viejas elites tradicionales (varios de sus exponentes escribieron con seudónimo) y las nuevas elites emergentes.

This article analyzes a social movement that took place in the city of San Luis Potosí just six months after the triumph of the Maderista revolution. In response to the venturesome proposal to suppress all professional programs in the state, the local press initiated a general debate that culminated with a strike by students at the San Luis Potosí Scientific and Literary Institute (Instituto Científico y Literario de San Luis Potosí) and certain means of resistance that they employed. It would appear that the political backdrop to this movement was a dispute between the traditional, established elites (several of whose exponents wrote under pseudonyms) and new, emergent ones.

El movimiento estudiantil de 1912 en el Instituto Científico y Literario de San Luis Potosí. ¿Conflicto entre elites?

El propósito de suprimir las carreras profesionales en el Instituto Científico y Literario de San Luis Potosí (antecedente de la Universidad Autónoma de esa entidad), el peligro de su desaparición, así como ciertos cambios de personal directivo y académico del plantel y una propuesta de reforma a la Ley de Educación Secundaria, desataron una serie de reacciones opositoras en amplios sectores de la sociedad, todo lo cual derivó en una huelga estudiantil en los meses de enero y febrero de 1912. Breve pero intenso resultó el movimiento opositor, pues detrás de las autoridades del instituto, profesores, alumnos, ex alumnos, periodistas y la opinión pública en general, estaba la opulenta elite tradicional de rancio abolengo que se resistía a ceder ese espacio cultural y, con ello, ver afectados sus intereses y privilegios.

En la capital del país y en la mayoría de los estados de la República, las elites tradicionales opusieron, mediante diversos mecanismos, tenaz resistencia al régimen maderista en el período 1911-1913. En cuanto a los factores propios de la política interna, de nada sirvió al presidente Madero y a los gobernadores su tendencia moderada. Una política conservadora, tanto social como económica, los condujo a realizar pocos cambios de personal en el viejo aparato del Estado, lo cual les atrajo la oposición de muchos de sus anteriores partidarios. Por otro lado, las nuevas autoridades tampoco lograron ganarse el apoyo de las viejas elites tradicionales;

* Universidad Autónoma de Aguascalientes. Correo electrónico: lramirez@correo.uaa.mx.

de éstas no obtuvieron respaldo alguno para sus planes económicos, sociales y gubernamentales.¹

El doctor Rafael Cepeda, gobernador maderista del estado de San Luis Potosí en ese período y que en cierta medida representaba a la nueva élite emergente, se había ido ganando la animadversión de individuos y grupos sociales desde que tomó posesión de su cargo como gobernador provisional de la entidad en mayo de 1911 y constitucionalmente electo desde septiembre del mismo año. Antiguos correligionarios suyos, como Ramón López Velarde,² Pedro Antonio de los Santos, y varias familias caciquiles de la Huasteca potosina tenían sus razones para no estar de acuerdo con su administración; algunas de éstas incluso promovieron insurrecciones, creando un clima de ingobernabilidad en el sureste del estado.³

En realidad, durante la administración de Rafael Cepeda, las clases altas fueron poco afectadas en su posición económica y privilegios, además de que lograron mantener una representación considerable en el gobierno. Pero lo que realmente opuso a los acaudalados y a los antiguos porfiristas con el gobernador fue el hecho de que, a pesar de toda su moderación, la revolución estuvo socavando las bases de su bienestar, de su legitimidad, mientras se desataban fuerzas sociales difíciles de contener. No obstante que las autoridades maderistas habían intentado transigir con la élite política tradicional, y a pesar de sus preeminencias, una historiadora resume las causas de su descontento en esa entidad federativa:

[...] para amplios sectores de las clases altas, la abrupta caída política de sus representantes más prominentes, y su sustitución por quienes frecuentemente habían sido sus opositores políticos, provocó inseguridad y desazón. Los ricos e influyentes multiplicaron sus quejas de las nuevas autoridades por su “incompetencia”, su “brutalidad” y su aparente simpatía por las clases trabajadoras [...]”⁴

* Universidad Autónoma de Aguascalientes. Correo electrónico: lramirez@correo.uaa.mx.

¹ Tobler, 1994, pp. 245-248; Ross, 1955, pp. 196-225; Cumberland, 1984, pp. 177-238.

² Ramón López Velarde, egresado de la Escuela de Leyes del Instituto Científico y Literario de San Luis Potosí, colaboraba como comentarista político en el periódico *La Nación*, órgano del Partido Católico Nacional, y desde la ciudad de México emprendió una campaña sistemática de desprestigio para impugnar la administración del gobernador Rafael Cepeda, señalando sus errores políticos y educativos. Véase Ramírez Hurtado, 2000, pp. 126-155.

³ Falcón, 1984, pp. 49-70; Santos Santos, 1991, pp. 49-93.

⁴ Falcón, 1984, pp. 68-69.

■ El Instituto Científico y Literario de San Luis

Los institutos científicos y literarios fueron creados en provincia durante la segunda mitad del siglo XIX. Al decir de un historiador, este tipo de institutos había sido fundado por los liberales al triunfo de la República con el propósito de crear y mantener una elite dominante en los ámbitos político, social, económico y cultural.⁵

El Instituto Científico y Literario de San Luis Potosí fue inaugurado en 1861, y un año más tarde la legislatura local expidió la Ley sobre Instrucción Superior, que regiría su normatividad interna, así como la relación de dependencia respecto del ejecutivo estatal.⁶ Durante la república restaurada y la mayor parte del porfiriato, el instituto se mantuvo en paz, pero en la última etapa del régimen del general Díaz comenzó un período de agitación, pues los alumnos mostraron un creciente interés en la cosa pública y muchos de ellos participaron activamente, por ejemplo, en el movimiento antirreeleccionista de 1909-1910.

A finales del año siguiente, cuando el maderismo se había hecho gobierno, el desasosiego aumentó súbitamente hasta convertirse en efervescencia. La iniciativa de un funcionario de primer nivel, consistente en suprimir las carreras profesionales en el Instituto Científico y Literario, condenándolo así a su desaparición, fue un primer ataque a dicho centro educativo; la iniciativa provocó una vigorosa y automática reacción entre autoridades, alumnos y ex alumnos, así como en amplios sectores de la opinión pública que sintieron amenazados tanto sus valores, su cultura y razón de ser como sus intereses y privilegios más inmediatos. En un segundo momento, una serie de medidas y movimientos implementados por el ejecutivo estatal en el instituto, encaminados a reemplazar personal directivo y académico, así como a preparar reformas a la Ley de Educación Secundaria que regía la normatividad de la institución, fue interpretada por la comunidad estudiantil como auténtica estrategia atentatoria. Detrás de esta intranquilidad creciente estaba una sensible elite tradicional con fuerte presencia en la sociedad local, que con el tiempo se había vuelto conservadora y que aprovechó políticamente la coyuntura para hacer una fisura más al régimen.

⁵ Guerra, 1988, vol. I, p. 359; Garciadiego, 1996, p. 21, n. 3.

⁶ Pedraza Montes, 1986, pp. 22-23.

Para poder comprender el sentido y los alcances del movimiento estudiantil de 1912, es preciso tomar en cuenta una serie de antecedentes que permitan contextualizar históricamente los acontecimientos que se fueron suscitando.

■ Dos advenedizos norteros en San Luis Potosí: Cepeda y Berlanga

A finales de mayo de 1911 triunfó la revolución a la que había convocado Francisco I. Madero seis meses antes. Un baluarte importante de la revolución maderista en el centro-norte del país había sido la destacada actuación del doctor Rafael Cepeda (1872-1947). Originario de Villa de Arteaga, Coahuila, Cepeda tenía suficientes antecedentes como antirreeleccionista y militante revolucionario para figurar entre los favoritos de Madero.⁷ Éste premió sus esfuerzos, favoreciéndolo en la disputa por la gubernatura de San Luis Potosí, disputa que sostuvo con dos connotados potosinos: Pedro Antonio de los Santos y Pedro Barrenechea.

En cuanto a la trayectoria del nuevo gobernador, quien emergió políticamente tras el triunfo de la revolución maderista, podemos señalar lo siguiente. Rafael Cepeda de la Fuente había realizado sus estudios de secundaria y preparatoria en el Ateneo Fuente de Saltillo, aunque fue en la ciudad de México donde cursó el último año de preparatoria y los primeros tres de la carrera de medicina, la cuál finalizó en San Luis Potosí con la obtención del título en 1902. En esa ciudad se desempeñó como catedrático hasta 1905, año en que decidió trasladarse a Coahuila. Ejerció su profesión médica en Saltillo y en Arteaga. A partir de entonces comenzó a incursionar en actividades políticas, pues desde ese mismo año se destacó en Saltillo por su militancia en la oposición al régimen porfirista, y tres años más tarde fundó el Club Antirreeleccionista de Saltillo. Como antiporfirista y maderista sufrió persecuciones por parte del gobierno de Díaz. Opositor al porfiriato desde 1902, fundó en 1908 el Centro Democrático Coahuilense para apoyar la candidatura de Venustiano Carranza a la gubernatura. Ese mismo organismo político apoyó a Madero en 1910, en su candidatura contra Porfirio Díaz. Cuando se trasladó a San Luis Potosí continuó apoyando a Madero, fundó otro centro antirreeleccionista y fue aprehendido en 1910 por invitar al pueblo potosino a recibir a Madero, quien realizaba su campaña

⁷ *Diccionario histórico Coahuila*, 1990, vol. I, pp. 290-291.

como candidato presidencial. Apenas entró a San Luis Potosí, Madero fue encarcelado, pero, apoyado por Cepeda y varios ferrocarrileros, logró fugarse. Ante el peligro de ser nuevamente capturado, huyó a San Antonio, Texas. En 1910 regresó a tierras potosinas y se levantó en armas en la Cuesta de Campa, junto con Pedro Antonio de los Santos; habiendo recibido de Madero el encargo de sublevarse en San Luis Potosí, el 16 de noviembre intentó apoderarse de la capital del estado, a la cabeza de doscientos hombres. Al no lograrlo, regresó a Coahuila y se adhirió a la Junta Revolucionaria de Saltillo. Una vez preparado para el levantamiento, el 25 de febrero de 1911 lanzó una proclama incitando a la rebelión y marchó a la sierra de Arteaga. Coordinado con otros grupos rebeldes coahuilenses que operaban en las zonas limítrofes de Zacatecas y San Luis Potosí al mando de Eulalio y Luis Gutiérrez, destacó como caudillo revolucionario al encabezar un grupo de soldados que dominó todo el sur de Coahuila, parte de Nuevo León y el norte de Zacatecas. Al triunfo maderista ocupó Arteaga y Saltillo. Llegada la hora del triunfo y después de algunos escarceos políticos entre Pedro Barrenechea, Pedro Antonio de los Santos y Rafael Cepeda, el camino a la gubernatura le quedó franco a este último, gracias a la intervención de Madero.⁸

Una vez electo gobernador, el doctor Cepeda procedió de inmediato a expedir nombramientos con el objeto de organizar su gobierno. El 28 de septiembre del mismo año tomó posesión de su cargo como gobernador constitucional, ya que desde hacía varios meses venía fungiendo como gobernador provisional del estado de San Luis Potosí para el cuatrienio 1911-1915. Este acto “revistió toda la solemnidad que era del caso, habiendo asistido a él los altos empleados, funcionarios públicos y una concurrencia tan numerosa como selecta, que manifestó palpablemente su adhesión y afecto al nuevo Gobernador”.⁹ Para el mes de julio, Rafael Cepeda ya figuraba como gobernador interino. En su corta gestión como gobernador, entre otras cosas, organizó la educación.

⁸ Ramón López Velarde escribió bajo seudónimo sus artículos de corte político, los cuáles posteriormente fueron recopilados y publicados por el escritor José Luis Martínez. En adelante citado López Velarde, *La Nación*, 7 de septiembre de 1912, en Martínez, 1971, p. 650.

⁹ *POSLP*, 28 de septiembre de 1911. El órgano oficial del gobierno del estado de San Luis Potosí (*Periódico Oficial del Estado Libre y Soberano de San Luis Potosí*) se mantuvo como publicación periódica semanal hasta el 3 de mayo de 1912; por lo tanto, de esa fecha hacia atrás se citará como *POSLP*, y hacia delante, como *DOSLP* (*Diario Oficial del Estado Libre y Soberano de San Luis Potosí*).

David Berlanga se incorporó a la revolución triunfante por invitación expresa que le hizo su paisano el doctor Rafael Cepeda y, además, por sus afinidades ideológicas con el maderismo. Intentó servir a la revolución victoriosa en la esfera de acción de su competencia, la instrucción pública. Procedente del viejo mundo, recién llegado figuró muy pronto como funcionario importante del ramo educativo en la administración del gobierno de Rafael Cepeda. Una semana después de que éste tomó posesión como gobernador constitucional, el *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de San Luis Potosí (POSLP)* publicó el nombramiento al que se hizo acreedor, documento en el que se asentaba: “El señor profesor David Berlanga ha sido nombrado Director General de Instrucción y especialmente de la Escuela Normal para profesores”.¹⁰

En este sentido, Berlanga apuntó: “he venido a este ilustrado y patriota pueblo potosino animado de buenos deseos y en pro de su bienestar y prosperidad que alcanzará por el adelanto de la educación primaria; he sido invitado a vivir en su seno para revisar honrada y patrióticamente la obra predilecta de la sociedad toda: la educación de la niñez”.¹¹ Tal afirmación fue corroborada por el gobernador Cepeda al referirse al apoyo dado por su administración al ramo de educación pública:

Comprendiendo el Ejecutivo que la Enseñanza primaria se resentía de deficiencias notorias por una multitud de circunstancias que no es del caso determinar prolijamente, hizo venir un profesor que ha hecho estudios especiales de Pedagogía en Europa, para que se encargara de la Dirección del Ramo, con facultades amplias para reorganizarlo en relación con los adelantos del día, y en cuanto fuera posible con los modelos que le sirvieron de estudio en las escuelas extranjeras.¹²

Desde su llegada a San Luis y por encargo del propio gobernador, Berlanga se dio a la tarea de revisar la situación en que se encontraba la educación pública en el estado; hizo un rápido diagnóstico para luego formular un ambicioso proyecto de

¹⁰ *POSLP*, 2 de octubre de 1911.

¹¹ *El Estandarte*, 1 de diciembre de 1911. Para la labor administrativa de Berlanga en su calidad de director general de Educación Primaria, véase el AHSEER-SLP, octubre de 1911-febrero de 1913, en donde se localizan cientos de oficios, cartas, circulares y demás documentación oficial.

¹² *Informe Cepeda*, 1912, p. 10.

reforma educativa. En su diagnóstico encontró que había grandes deficiencias en la organización escolar del estado. La instrucción pública había sido lamentablemente descuidada por los gobiernos anteriores: las escuelas presentaban un estado ruinoso, estaban desatendidas, eran inapropiadas para el estudio y carecían de higiene; los maestros, no obstante sus esfuerzos y sacrificios en favor de la educación de la niñez, eran insuficientemente remunerados. Asimismo, Berlanga observó que existía una desproporción enorme entre el apoyo que el gobierno brindaba a las carreras profesionales impartidas en el Instituto Científico y Literario y la proporcionada a la educación primaria. Hacia el mejoramiento de esta última enfocaría sus esfuerzos.

■ El ideal educativo de Berlanga

El pensamiento pedagógico ecléctico de David G. Berlanga se había nutrido principalmente de lo que él consideraba lo mejor de los sistemas educativos nacionales de los países más desarrollados de Europa como Alemania, Francia, Inglaterra y Suiza, así como del plan general de educación nacional primaria implantado en México durante el porfiriato. También admiró y tomó en cuenta, pero en menor medida, el sistema educativo estadounidense. Autores y pedagogos europeos, particularmente franceses, alemanes e italianos tuvieron mayor influencia en su ideario pedagógico.¹³

El sistema educativo ideado por David G. Berlanga estaba apoyado sobre las bases de una educación nacional, popular, estatal, homogénea, patriótica y fundamentada básicamente en los principios científicos del positivismo. Se podría afirmar que, en general, su ideario estaba integrado por distintas corrientes: desde el liberalismo más dogmático, pasando por el positivismo (en parte spenceriano, en parte darwinista), hasta llegar al idealismo y el pragmatismo alemanes, salpicado este último de algunos principios socialistas.¹⁴

Procedente de Europa, la corriente que podríamos denominar pragmático-idealista alemana es la que se nota con mayor nitidez. Su proyecto de reforma educativa,

¹³ Para los fundamentos de las ideas pedagógicas y las corrientes de pensamiento que influyeron en Berlanga, véase Ramírez Hurtado, 2000, pp. 57-86.

¹⁴ Véase Ramírez Hurtado, 2004, pp. 134-173 y 247-261.

sin duda alguna, está inspirado en buena medida en el sistema educativo alemán. Vamos a tratar de demostrarlo. David Berlanga había estado hacía poco en la Alemania imperial de la preguerra (hacia 1908-1909), enviado por el gobierno federal, al final del porfiriato, en una misión pedagógica. En su “Diario”, publicado extrañamente en la prensa local,¹⁵ escribió algunas impresiones que le provocó su estancia en ese país. Del escrito se desprende su gran admiración por el pueblo alemán.

Es notorio el asombro que le causó la nación alemana en aspectos tales como el gusto por la buena música clásica, pues menciona a Wagner y a Beethoven. Asentó que era tierra de grandes filósofos, aunque no mencionó a ninguno en especial. Le impactó la arquitectura monumental de algunas ciudades, aunque reconoció que en México era más delicada y variada; apreció la limpieza de las ciudades y la ausencia de pordioseros. Asimismo, le llamó poderosamente la atención el sentido del orden, austera sencillez, inclinación por el deporte y las actividades realizadas al aire libre por los germanos. Le sorprendió, sobre todo, la gran vitalidad y dinamismo que el pueblo alemán manifestaba en todas sus empresas.

Pero, sin duda alguna, lo que más maravilló a Berlanga fueron los medios que Alemania había empleado para alcanzar un elevado grado de desarrollo comercial, industrial y marítimo en unos cuantos lustros. Estaba convencido de que Alemania había logrado convertirse en una potencia mundial gracias a su sistema educativo, basado en la corriente renovadora propugnada por Pestalozzi. El método Pestalozzi, basado en la enseñanza objetiva de la ciencia, revolucionó la educación. María Montessori lo utilizó con éxito en Italia y de ahí se difundió a muchas partes del mundo. Basado en el intuicionismo, se procedía de lo concreto a lo abstracto, relacionando directamente al niño con el medio ambiente.¹⁶ Berlanga entonces afirmó que el éxito alemán se debió a que habían transformado

sus escuelas primarias en verdaderos talleres, tras de la obra pestalozziana que tendía a unir al niño a la naturaleza para llamar en ella los secretos de las artes y las ciencias; vino la tarea del emperador Federico y de Bismarck imitada a proteger y a fundar en todas partes escuelas de agricultura, de comercio, de artes y oficios y de las industrias y estableciendo[,] anexas a las

¹⁵ *El Estandarte*, 29 de diciembre de 1911.

¹⁶ Bazant, 1993, p. 67.

escuelas primarias[,] casas de comercio sostenidas con capital de los mismos niños, fundando fábricas en las escuelas superiores industriales y verdaderos centros de manufactura en las escuelas de artes y oficios[;] todo fomentado a la vez con el trabajo y capital de los niños alumnos, llegaron así a transformar el carácter del pueblo abriéndole un nuevo campo a su profunda actividad y augurándole en el porvenir una nueva victoria.¹⁷

Pero no sólo la nueva organización de la educación primaria alemana era la clave del éxito, asentaba Berlanga en su “Diario”. La educación militar era el segundo elemento que había elevado a Alemania a un puesto envidiable. En opinión del profesor coahuilense, ambas cosas constituían una garantía de progreso y de paz: “[...] el espíritu de asociación y el respeto al derecho son la base de la educación alemana; en la escuela aprende el niño a ser fuerte para transformarse más tarde en fuerza para Alemania; aprende a respetar para exigir más tarde el respeto a su patria”.¹⁸

Berlanga nunca creyó que la raza germánica fuera superior a las otras razas, sólo su sistema de educación. De todos los sistemas educativos, incluidos el suizo, el francés, el inglés, el estadounidense y el mexicano, en su opinión el alemán era el mejor de todos. Asentó: “es la escuela primaria la que llevando la antorcha del amor y del progreso lo mismo al hogar que a la campaña [...] la que ha elevado a este pueblo; es ella la que ha enseñado a ser grande en la adversidad y lo que se ha transformado en elemento de amor para felicidad de la civilización humana”.¹⁹

Berlanga estaba convencido de que los pueblos dejan herencias imperecederas: los fenicios, el espíritu comercial; los griegos, el sentido de la estética; los egipcios, la obediencia; los romanos, la organización; los sajones, el orden y la disciplina; los latinos, la tendencia a revolucionar y la creatividad. Estos valores o elementos, apuntó, estaban latentes en todo ser humano; lo importante, entonces, era ayudarlos a aflorar y conjuntarlos en aras de un fin supremo.

La educación debe tender a despertar y desarrollar esas fuerzas humanas, esas actividades de relación, de sensibilidad, de evolución, de orden, de creación y

¹⁷ *El Estándarte*, 29 de diciembre de 1911.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Idem.*

de amor que existen latentes en cada niño como ser humano. Y, por tanto, un sistema de educación que fuese esclavo de las necesidades de una localidad, sería un sistema imperfecto, pues siendo el ideal de la educación darnos vida completa, los elementos regionales no serían nunca suficientes para asegurar al hombre y a la sociedad su triunfo en la lucha por la vida.²⁰

En un artículo en el que disertaba acerca del vínculo existente entre educación nacional y patriotismo, Berlanga dio otra muestra de su pensamiento ecléctico. Con respecto a la resolución de ese problema, señaló:

Nosotros podemos aprovechar los medios usados en Inglaterra, despertando en el corazón de los niños, un culto sin límites por todos nuestros héroes, y un profundo respeto por nuestras instituciones y nuestras leyes. Hagamos como los alemanes, que la literatura escolar sea la literatura ética y despertemos en el corazón de los pequeños mexicanos la confianza necesaria en sus propias fuerzas para que luchen con esperanza y con fe por el honor de México. Para conseguir nuestra solidaridad, llevemos a la escuela[,] como los franceses, los principios de igualdad, fraternidad y libertad y hagamos como ellos que nuestro Gobierno exija, ante todo, a los maestros una educación moral que convenga a los intereses de la Nación [...]²¹

Berlanga profesaba ideas universalistas. Asentó que la sociedad es una creación de la civilización. Asimismo, afirmó que la escuela, en tanto parte de la sociedad, juega un papel fundamental en la conservación y transmisión de mitos, leyendas, leyes sociales, hechos históricos y sentimientos religiosos que constituyen a una sociedad. De ahí la necesidad social de cuidar y apoyar a la niñez, la cual debe servir de puente entre el pasado, el presente y el porvenir. La escuela, pues, debe perseguir un fin supremo, un fin *humanitario*, esto es, universal.

Lejos de que la escuela persiga solo un fin utilitario, lejos de que satisfaga solo necesidades incidentales, debe luchar por engrandecer esa vida que existe

²⁰ *Idem.*

²¹ *El Porvenir Escolar* (San Luis Potosí), núm. 14 (septiembre de 1912), pp. 216-220.

sobre todos los climas, sobre todos los accidentes geográficos, sobre todas las historias locales y sobre todos los pueblos, esa vida humana por cuyo ennoblecimiento deberá lucharse como aspiración suprema. Lejos pues, de que la escuela sea regional debe sobre todo y ante todo ser humanitaria. En fin, la educación no debe ser el transformador del niño en “hombre regional”, sino [que] ha de tender a transformarlo en elemento de la civilización y de la historia humana.²²

El ideal supremo de la escuela, que consiste en luchar por la felicidad de las generaciones futuras, no está nada más en servir a su pueblo, a su patria, sino a la humanidad entera. El ideal educativo de Berlanga va de lo nacional a lo universal. Nuestro personaje consideraba que en lo regional se encontraban los antivalores, el camino que había que evitar.

Si el porvenir de la patria ha de consistir en la amalgama y en la unión de todos sus elementos para formar un solo pueblo, es patriota el que lucha para fundar una unidad nacional para hacer de todos un solo pueblo sin distinción de comarcas, de todos los corazones un solo corazón y de todos los ideales un solo ideal y si el porvenir de la humanidad ha de consistir en la amalgama de todos los pueblos sin distinción de raza para formar una sola hermandad universal, sin guerras y sin manchas, es también patriota el que lucha por llevar a su patria a ese ideal de luz y de amor y que ha de unir a todos los hombres y a todas las razas en una verdadera fraternidad humana.²³

Según Berlanga, la organización de todo sistema escolar perfecto necesariamente encierra algo de idealismo, “algo mezclado de ensueños que hagan olvidar el dolor de la realidad que esclaviza la evolución y den a los niños esperanza y fe, a los niños que simbolizan la fe y la esperanza de los pueblos”. El maestro debe ser un previsor que se anticipe a los tiempos; un buen profesor debe ser un soñador que prepare a la niñez para un fin universal supremo.

²² *El Estandarte*, 19 de diciembre de 1911.

²³ *Idem*.

No obstante, Berlanga sabía perfectamente que se requería más de sentido práctico que de idealismo. Consideró básico el pragmatismo para la consecución de un sistema educativo perfecto, sistema en el que se pretendía la formación integral del individuo, convirtiéndolo en una especie de sabelotodo.

Pero el ideal de la educación, no consiste sólo en crear necesidades en los niños sino en enseñarle a la vez los medios de vencerlas pues de otro modo sólo se formarían generaciones desgraciadas, llenas de ambiciones y necesidades y sin los recursos morales indispensables para poder satisfacerlas y por eso una organización escolar perfecta, será la que despertando en el niño necesidades superiores a su medio y a su época, despertando en él simultáneamente toda clase de actividad humana, pueda proporcionarle a la vez, los medios con que satisfaga dichas necesidades convirtiéndolo en hombres prácticos, en hombre de negocios, en matemático, lo mismo que en conocedor del medio geográfico, político y económico en que viva, haciendo de él a la vez un razonador y despertando en él un espíritu de análisis y de estudio convirtiéndolo en hombre de ciencia a la vez que en mecánico, en músico, a la vez que en calculador, en filósofo a la vez que en poeta, pero así en todo debe ser todo no por intervalos sino simultáneamente en cada una de las circunstancias de la vida, he allí el ideal de la educación moderna.²⁴

El profesor coahuilense se inspiró fundamentalmente en el sistema educativo alemán para proponer su *Proyecto de Ley de Reforma Escolar* en el estado de San Luis Potosí. Se empeñó en llevar a cabo una amplia reorganización de la instrucción pública en aquella entidad, basada en una nueva clasificación de las escuelas, con nuevos objetivos y programas de estudio. Después de tener un diagnóstico acerca del estado de la educación, se hizo necesario “adaptar la legislación escolar del Estado a las exigencias de la época, y poder satisfacer así los ideales de la Educación Moderna”,²⁵ declaró Berlanga.

El sistema propuesto por el coahuilense clasificaba las escuelas en: preparatorias, primarias, de perfeccionamiento, superiores generales, superiores especiales. Éstas, a su vez, las subdividía en escuelas superiores de comercio, artes y oficios,

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Informe Berlanga*, 1912, p. 5.

agricultura, bellas artes, industrial y militar. Por su parte, las escuelas normales serían dos: primaria y superior.²⁶

En primera instancia, la escuela preparatoria serviría para hacer un estudio psíquico, una evaluación psicopráctica del niño, e iniciarlo, durante los dos años de su duración, en la vida escolar, empleando medios apropiados que establecieran un verdadero grado intermedio entre el hogar y la escuela, sirviendo además como preparación para el niño a la enseñanza obligatoria. Estas escuelas tendrían locales especiales bajo la conducción de directores, y los grupos quedarían a cargo de señoritas profesoras de curso. En ellas ingresarían niños de entre cinco y siete años de edad, de uno y otro sexo, y no tendrían carácter obligatorio. Este tipo de escuela sustituiría a la escuela de párvulos, preescolar o *kindergarten*, inspirada por el pedagogo alemán Fröebel. Sin descartar las enseñanzas de este último, se buscaría proporcionar al niño una educación más completa.²⁷

La educación en las escuelas primarias sería de carácter obligatorio para todos los niños que tuvieran entre ocho y catorce años de edad y constituiría un requisito indispensable para que los alumnos pudieran continuar sus estudios en una escuela de perfeccionamiento, superior general, superior especial, o en la normal. Se especificaba que en los lugares que por circunstancias económicas no fuera posible prolongar la enseñanza primaria hasta el 6o. grado, ésta tendría carácter obligatorio sólo hasta el 4o. En ese caso, los alumnos que hubieran cursado hasta el 4o. grado podrían ser admitidos en las escuelas de perfeccionamiento o superiores si las hubiese en las propias localidades. El fin que perseguirían las escuelas primarias con el desarrollo de sus programas, señaló Berlanga, sería lograr el desenvolvimiento integral y armónico del alumno; por lo tanto, el carácter de los programas tendría que ser esencialmente educativo. Con ello se pretendía conseguir el desenvolvimiento intelectual, físico, moral y estético del educando a fin de despertar y cultivar en él “las emociones, sentimientos y hábitos que unif[icaran] y equilibr[aran] sus funciones biológicas como ser durmiente y sus funciones sociales como constituyente de un pueblo”. Berlanga, al igual que sus profesores de la Nacional de Maestros, buscaba la homogeneidad educativa. Los programas generales de educación primaria ten-

²⁶ El *Proyecto de Ley de Reforma Escolar* presentado por Berlanga se publicó en *El Estándarte* los días 28, 29 y 30 de diciembre de 1911.

²⁷ *Informe Berlanga*, 1912, pp. 14-15.

drían por objeto unificar en lo posible la enseñanza en el estado, modificándolos, a propuesta de los inspectores, en los detalles que fuese necesario y de acuerdo con las necesidades y caracteres predominantes de la vida social de las localidades.

Por su parte, las escuelas de perfeccionamiento tendrían por objeto profundizar en las materias fundamentales de educación primaria y propiciar el aprendizaje de algún oficio que el alumno escogiera. Se aclaraba que dichas escuelas tendrían uno o varios talleres, de acuerdo con las necesidades de la localidad, con el objeto de que en ellas se especializaran en algún oficio tanto jóvenes varones como señoritas. Según Berlanga, el carácter de la escuela de perfeccionamiento sería educativo a la vez que instructivo, con lo cual constituiría un grado intermedio entre la vida escolar y la social. La enseñanza en la escuela de perfeccionamiento, afirmaba el coahuilense, sería obligatoria para aquellas personas que no pudieran hacer una carrera en las escuelas superiores. Para cumplir con tales propósitos, las autoridades políticas locales vigilarían que los alumnos que trabajaran en un taller o en cualquiera otra cosa dispusieran de tiempo suficiente en sus horas de trabajo a fin de que concurrieran a sus clases en alguna de las escuelas de perfeccionamiento de su localidad. Este tipo de enseñanza tendría una duración de dos a tres años.

La escuela superior general tendría el cometido de dar una cultura más elevada al alumno, profundizando sobre todo en los contenidos de las materias fundamentales de la enseñanza obligatoria. La enseñanza de estas escuelas duraría dos años y sería obligatoria para los alumnos que desearan continuar sus estudios en la escuela superior especial o profesional.

Por otro lado, la escuela superior especial cumpliría con el objetivo de facilitar el estudio de una carrera comercial, industrial o artística. Estos centros educativos no dependerían administrativamente y de manera directa del gobierno del estado, la enseñanza impartida en ellos no sería de carácter obligatorio y la duración de la misma sería variable, de acuerdo con la carrera escogida; asimismo, podrían ser mixtos. El carácter de la escuela superior especial, según Berlanga, sería esencialmente instructivo. El adiestramiento técnico era una prioridad en su ideario pedagógico. En una ocasión declaró:

Antes de las Escuelas Profesionales, no tan solo debe atenderse a las Escuelas Primarias, sino aún deben preferirse las Escuelas Superiores Especiales de Artes y Oficios, de Comercio, de Agricultura, de Bellas Artes, etc. que tan triste papel

han desempeñado hasta ahora entre nosotros y cuya organización raquítea ha de llevarlos a la ruina, pues más que hombres sabios, más que doctores e ingenieros, necesitamos hombres aptos que sepan producir y hacer florecer nuestra agricultura, nuestra industria y nuestras artes.²⁸

Mientras tanto, una parte de la sociedad potosina, respaldada por la elite tradicional, se resistía a aceptar modificaciones. Por distintas razones se opusieron a que su cultura, valores, identidad y razón de ser fueran alterados con los planteamientos de Berlanga.

■ El primer embate

A partir del sábado 11 de noviembre de 1911 se desató en la prensa potosina una interesante y acalorada polémica en torno al proyecto de reforma educativa que el director general de Educación Primaria propondría, unas semanas más tarde, al ejecutivo del estado y al congreso local. Berlanga compareció ante la legislatura local el 7 de diciembre de 1911, con el objeto de explicar con amplitud el significado y los alcances del proyecto de ley de reforma escolar.²⁹

Como hemos visto, el proyecto propuesto por el profesor coahuilense consistía fundamentalmente en una completa reorganización de la instrucción pública en el estado, basada en una nueva clasificación de las escuelas con nuevos objetivos y programas de estudio, una redistribución del tiempo del trabajo escolar, un aumento sustancial del número de profesores e inspectores, mejor capacitación de los mismos y un incremento considerable de sus emolumentos, así como una concentración de funciones en pocos directivos de educación. Para llevar a buen éxito esta empresa era necesario, planteaba Berlanga, que el Estado controlara por completo la educación primaria y, por supuesto, otorgase un apoyo económico sin precedentes al ramo.³⁰

²⁸ *El Estandarte*, 17 de noviembre de 1911. En realidad, la idea no era nueva en México. Desde principios del porfiriato se privilegió la educación técnica en un intento de que los niños desarrollaran artes manuales que los prepararan para la vida productiva del país. Con un acertado adiestramiento técnico, las clases laboriosas deberían contribuir al desarrollo económico del país, que había entrado de lleno en un proceso de industrialización. Véase Bazant, 1993, pp. 73-75.

²⁹ *El Estandarte*, 14 de diciembre de 1911.

³⁰ *El Estandarte*, 11 de noviembre y 27 a 30 de diciembre de 1911.

Este proyecto de ley de reforma escolar provocó leves críticas, si las comparamos con las que levantó su idea de suprimir las carreras profesionales en el Instituto Científico y Literario del estado. Esta última idea levantó una verdadera controversia entre la elite intelectual y política local, e incluso la discusión trascendió los límites de la capital potosina. De inmediato hubo una enorme reacción de parte de autoridades, académicos, estudiantes y ex alumnos del instituto, así como de algunos profesionistas —periodistas particularmente— egresados de la institución.

En sus múltiples explicaciones, Berlanga se esforzaba para convencer a ese sector de la sociedad potosina que el Instituto Científico y Literario no cubría una necesidad social prioritaria, pues en él se educaba tan sólo a un pequeño grupo de jóvenes afortunados —la matrícula alcanzaba en 1911 la cifra de 244 alumnos—,³¹ algunos de los cuales provenían de familias acaudaladas que gozaban de una serie de prerrogativas; en suma, en opinión de Berlanga, integrantes de un sector privilegiado de la sociedad que, para colmo, salían deficientemente formados. Partía del supuesto de que era una obligación moral ineludible del gobierno hacer llegar la instrucción básica al mayor número posible de ciudadanos, y para ello era menester aumentar los apoyos económicos —a costa del instituto— y aprobar una reforma educativa. Era una exigencia para el Estado, asentó, educar a las masas.

En ese tenor, un grupo de profesores, entre los que figuraba Berlanga a la cabeza, creía que la manutención del instituto por parte del gobierno, sustentado con las rentas públicas, implicaba un sacrificio de la instrucción primaria. Esta política no les parecía justa, ya que del gasto público dedicado a educación se destinaba un tercio al instituto donde se educaban unos cuantos jóvenes privilegiados,³² y el resto —dos terceras partes del presupuesto— a la educación del grueso de la población infantil, que era la mayoría. Y, para demostrarlo, Berlanga estableció algunas comparaciones:

Se han sacrificado los intereses de la educación primaria pues en las escuelas en que se imparte no hay lo suficiente y buena dotación de un buen servicio; en cambio las cátedras del Instituto de Ciencias se encuentran absolutamente bien provistas del material necesario para la educación; los profesores de esa

³¹ *Informe Pedroza*, 1911, p. 10.

³² *El Estandarte*, 28 de noviembre de 1911.

institución disfrutaban sueldos regulares por unas horas de trabajo casi tanto como el abnegado profesor primario en todo el día por una labor ardua, penosa, difícil y abrumadora y esto no está sancionado por la ley de la justicia.³³

El director general de Educación Primaria en el estado de San Luis Potosí en realidad no estaba en contra de la educación profesional. A lo que se oponía era a que se mantuviera con el erario, cuando existían necesidades más apremiantes en materia de educación y se descuidaba, por ejemplo, la instrucción primaria.

Unos cuantos días después de conocerse la noticia acerca de la propuesta de supresión de las carreras profesionales y la clausura del Instituto Científico y Literario, la controversia tomaba vuelo y perfiles más o menos definidos. Pero, ¿qué sector de la sociedad potosina fue el que se manifestó enérgicamente en contra de los propósitos supresores del profesor David Berlanga? Todo parece indicar, como se verá, que se trató de la elite local ilustrada, política, católica, que con el paso del tiempo se había vuelto conservadora y que vio en la propuesta del director general de Instrucción Pública un peligro y una amenaza a sus intereses creados, o por crear, tanto en el ámbito cultural como en el político.³⁴

Veamos a continuación algunos de los momentos álgidos de la polémica. Fue un reportero de *El Estandarte*, periódico conservador de San Luis dirigido por el abogado católico³⁵ y entonces diputado Primo Feliciano Velázquez, el encargado de dar a conocer al público que Berlanga había lanzado la idea de suprimir las escuelas de Medicina, Leyes, Ingeniería y Farmacia. No sin malicia anotó el periodista anónimo:

El Sr. Director General [de Educación Primaria] hace las reflexiones de que nuestras escuelas para profesionistas no pueden estar nunca a la altura de las de [la ciudad de] México, y tan es así que la mayor parte de los alumnos después de hacer aquí sus estudios van a México por el título, pues consideran que se abrirán más fácilmente campo con aquél, que con el de provincia.

En cambio, los estudiantes destripados [*sic*] de otros estados vienen a examinarse a San Luis quizá porque a sus oídos llega la benignidad de los

³³ *El Estandarte*, 7 de diciembre de 1911.

³⁴ Guerra, 1988, vol. I, p. 399.

³⁵ *Diccionario histórico San Luis Potosí*, 1992, p. 87; Montejano y Aguiñaga, 1979, pp. 394-399.

estudios y exámenes de las escuelas potosinas para profesionistas. Por otra parte nuestro instituto a la fecha es más lo que cuesta que lo que produce, según el autor del proyecto.³⁶

La controversia duraría casi tres meses y tomaría a dicho periódico como escenario de la discusión, por ser el de mayor circulación en la entidad. Efectivamente, a partir del 15 de noviembre y hasta el siete de febrero de 1912, casi todos los días de publicación apareció en *El Estandarte* una noticia (o varias), siempre en primera plana, referente a la supresión de las carreras profesionales en el estado y otros problemas relacionados con el Instituto Científico y Literario. No deja de ser significativo que los polemistas, tanto los que estaban a favor como en contra de la idea supresora del profesor Berlanga, tomasen ese bisemanal conservador como escenario de la discusión. El tono de la mayoría de los artículos, editoriales, declaraciones, críticas, aclaraciones, etc., era sarcástico, mordaz, hiriente y poco respetuoso, pues a un ataque correspondía un violento contraataque. Cabe señalar que los artículos de algunos intelectuales, aunque estuviesen en contra de la iniciativa de Berlanga, eran críticas propositivas y constructivas. Ambas partes se escudaron tras seudónimos, aunque hubo quienes firmaron con su verdadero nombre.

Berlanga publicó en la prensa una exposición de motivos. Las bases en que se apoyó para argumentar la conveniencia de la supresión de las carreras profesionales en San Luis se agrupan en catorce puntos. Los principales elementos de su razonamiento, que se enuncian a continuación, encierran parte de su pensamiento pedagógico.

El profesor coahuilense comenzó por señalar, de manera categórica, que el gobierno no tenía obligación alguna de sostener escuelas profesionales, ya que con ello no se cubría una primordial necesidad social, pues estas escuelas no tenían objeto ni razón de ser cuando no se habían satisfecho con anterioridad las necesidades de la educación primaria, ya que la sociedad tiene más necesidad de hombres que sepan leer y escribir que de profesionistas.

Declaró que las escuelas profesionales son el coronamiento de todo un plan de educación sistemática, pero que no deben existir donde no existen ni siquiera las

³⁶ *El Estandarte*, 11 de noviembre de 1911. Al parecer, el columnista no quería llamar demasiado la atención, ya que escribió con mayúsculas “REDUCCIÓN DE ESCUELAS Y CREACIÓN DE BAÑOS, JARDINES, COLONIAS Y COMEDORES ESCOLARES”, que es una sucinta explicación del proyecto de reforma escolar de David Berlanga.

suficientes escuelas para los niños, razón por la cual el gobierno tiene la obligación de otorgar un decidido apoyo al magisterio, que es el verdadero constituyente de la educación de un pueblo.

Consideró que, con la supresión de las carreras profesionales, el gobierno del estado haría una economía y que podría emplear el dinero “en bien de la educación primaria que es la que reclama y merece toda atención cuando se trata de beneficiar en general a un pueblo”.³⁷

Estaba convencido de que las escuelas profesionales de los estados fomentaban un pernicioso localismo, además de que, afirmaba, “tienden a debilitar y atacar el prestigio de las escuelas de la capital de la república, y mientras predominen en la ciencia los sentimientos personales y egoístas sólo se conseguirá poner obstáculos al progreso de un elevado centro de cultura que honre y dignifique todo un país”.³⁸ Creía que los estudios profesionales en los estados no eran lo suficientemente sólidos y completos, a diferencia de los que se impartían en la capital del país, y por lo tanto proponía que los alumnos destacados e interesados en continuar con sus estudios profesionales fueran enviados allá por el gobierno, beca mediante, para que los llevaran a cabo “en un medio más elevado de cultura y civilización”.³⁹ Consideraba que las escuelas profesionales de los estados no fomentaban la cultura y el amor a la ciencia, sino que, contrariamente, alimentaban sentimientos malsanos y egoístas.

Pensaba, en fin, que en provincia se generaba una especie de proletariado intelectual, pues profesionistas pésimamente preparados, muchos de los cuales nunca se titulaban, eran relegados, prefiriendo la sociedad “en general y con justicia a los profesionistas recibidos en la capital y por lo tanto, todo esfuerzo del gobierno para sostener las escuelas profesionales en los estados a la altura que deben estar”⁴⁰ no era más que una pretensión inútil.

Por todo lo anterior, el profesor Berlanga terminaba diciendo que

los frutos de “El Instituto Científico” no han satisfecho las aspiraciones del gobierno, no por falta de una hábil dirección sino porque no llena la principal necesidad social: “El Instituto” ha estado fuera de su medio y de su época; si

³⁷ *El Estándarte*, 17 de noviembre de 1911.

³⁸ *Idem*.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ *Idem*.

los gobiernos anteriores en lugar de sostenerlo hubiesen fundado y atendido debidamente una Escuela Normal hubieran así trabajado más eficazmente por el progreso del pueblo [...]

[...] nunca se ha medido la cultura de los pueblos por el número de profesionistas que produzcan, sino por el número de individuos que sepan leer y por lo tanto considerar que el Instituto ha sido honra para el estado es sólo una vanidad.⁴¹

El profesor Berlanga ponía el dedo en la llaga al señalar que el Instituto Científico y Literario de San Luis había *estado fuera de su medio y de su época*. Y es que, al decir de un historiador, este tipo de institutos había sido fundado por los liberales al triunfo de la República con el propósito de crear y mantener una elite cultural que propagara la ideología liberal dominante, base social de su poder.⁴² Otra corriente historiográfica advierte que los institutos científicos y literarios fueron creados en provincia durante la segunda mitad del siglo XIX como una alternativa a los escasos y decadentes colegios católicos, que correspondieron a los intereses del grupo liberal dominante —y lo favorecieron— en los ámbitos político, social, económico y cultural. Los criollos y mestizos liberales requirieron mejorar su instrucción, por lo que se hizo necesario “fundar sus propias instituciones educativas, seculares y secularizadoras”,⁴³ instituciones en las que predominaron los fundamentos positivistas, es decir, en “actitudes y métodos científicos”.⁴⁴ La elite, entonces, opondría una tenaz resistencia, pues si la propuesta supresora de Berlanga se llevaba a la práctica, sus intereses serían afectados. Berlanga y sus seguidores, por su parte, procurarían que el gobierno elevase los recursos destinados a la instrucción primaria.

Da Balaso S., posible seudónimo de Jacobo C. Dávalos Martínez, poeta, experimentado periodista católico y conservador ex alumno de derecho del Instituto Científico y Literario, fue de los primeros en reaccionar.⁴⁵ Escribió varios artículos sobre el tema en tono agresivo y burlón. En uno de ellos criticó la idea centralista de Berlanga. Lo acusó de ignorante, ofensivo y retrógrada al señalar que el director

⁴¹ *Idem.*

⁴² Guerra, 1988, vol. I, p. 359.

⁴³ Garcíadiego, 1996, p. 21, n. 3.

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ *Diccionario histórico San Luis Potosí*, 1992, vol. VI, p. 65; Montejano y Aguiñaga, 1979, pp. 105-106.

general de Educación Primaria juzgó con ligereza y sin conocimiento de causa al instituto, puesto que no conocía el medio pedagógico potosino; le pareció una grosería su menosprecio del profesionalismo de las carreras y la capacidad de los profesores, y juzgó que no tenía derecho de llamarlos provincianos, ya que, afirmó, se contaba con un cuerpo docente muy capaz, sobre todo en las escuela de Jurisprudencia y Medicina, de lo cual ofreció ejemplos. Terminó calificando de retrógrada la posición de Berlanga y le lanzó un desafío: “[...] pero contra su proyecto, contra su idea, está la idea, el proyecto de toda esa juventud prometedora de esperanza, vivas en el análisis [...]”⁴⁶.

Por su parte, Renato Delio —otro seudónimo—, colaborador habitual de *El Estandarte* y el más perseverante de los impugnadores de Berlanga junto con los estudiantes de derecho, aseveró que la propuesta educativa del profesor coahuilense era un proyecto inviable por quimérico y abstracto. Consideró que no estuvo planteado con rigor lógico y metodológico, pues su autor en ningún momento hizo explícitos los principios filosóficos en que sustentaba sus proposiciones. Criticó, en siete artículos,⁴⁷ sobre todo el hecho de que la propuesta no fuese el resultado de un detenido y concienzudo estudio de la realidad educativa potosina, sino el producto de una impresión precipitada, aventurada y caótica. Le pareció, en fin, un proyecto interesante pero tan descabellado y ajeno al medio social potosino, que lo consideró imposible de llevar a la práctica. Se había lanzado una provocación más al joven director de Educación Primaria de tan sólo veinticinco años de edad, inexperto en este tipo de contiendas.

Las anteriores críticas molestaron sobremanera a Berlanga, quien, el día 22 de noviembre, contestó con un agresivo artículo en el que arremetió contra sus atacantes. Comenzó diciendo que las críticas que se le habían hecho carecían de fundamento, pues se habían apoyado en “reportazgos” y notas sueltas e incompletas aparecidas en la prensa, por lo que “no es posible formarse una idea del plan general de la reforma escolar que he propuesto”.⁴⁸ Después de declarar que no era su obligación publicar en la prensa comercial asuntos del ramo que encabezaba, advirtió:

⁴⁶ *El Estandarte*, 15 de noviembre de 1911.

⁴⁷ *El Estandarte*, 18, 21 y 24 de noviembre de 1911; 2 de diciembre de 1911; 4, 11 y 14 de enero de 1912.

⁴⁸ *El Estandarte*, 22 de noviembre de 1911.

Con respecto a la supresión de las carreras profesionales, he publicado ya las bases en que me fundo para pedir dicha supresión y estoy dispuesto a sostener dichas razones si me son rebatidas; en cuanto a los principios filosóficos que me sirvieron de base para mis proyectos de reforma escolar debo decir al Sr. Delio que una vez que estén aprobados, daré a conocer públicamente tales principios, no en una conferencia ni en un artículo sino en un libro o en un curso de pedagogía que tomaré a mi cargo en la Escuela Normal. Entre tanto, puede usted, Sr. Delio guardar vuestros ímpetus pues en los actuales momentos no se comprende vuestra precipitación ni vuestras ansias, esperad que se llegue la oportunidad y yo seré el primero en despertaros a la lucha. Por ahora toda crítica es inútil; en mi proyecto mismo he propuesto la creación de un órgano de la Dirección General y se dedicará una sección especial para toda clase de comentarios a la nueva ley pues soy el primero en reconocer la utilidad de toda clase de juicios y discusiones referentes al bien general de la niñez, pero todo se hará en la ocasión debida y en la forma que se requiere.⁴⁹

Con su declaración, el impetuoso profesor coahuilense quiso ser terminante y silenciar las voces de sus impugnadores. En realidad consiguió exactamente el efecto contrario, pues sus explicaciones lo hicieron vulnerable ante un sector de la sociedad que estaba al pendiente de todos sus movimientos, ya que, contestó en una ocasión Renato Delio, “la experiencia nos ha enseñado a tener paciencia y carácter, no adular a nadie”.⁵⁰ Muy pronto Berlanga se daría cuenta de que iba a ser muy difícil vencer en tal escenario a ese grupo de personas. Sus impugnadores eran gente culta, fogueados en las lides jurídicas, poseedores de una oratoria lógica y elocuente, duchos en el manejo de la pluma periodística, empapados de la problemática local y conocedores del medio educativo imperante en el Instituto Científico y Literario; algunos eran fantasmas, pues se escudaban tras seudónimos. Berlanga estaba colocado en un terreno y un escenario desconocidos para él, y muy pronto se percataría de su desventaja. Mientras tanto, ambas partes habían lanzado el reto público y la controversia seguiría.

El día 26 de noviembre, una nota periodística anónima, amparada en el derecho que tiene la opinión pública de juzgar un asunto de interés para toda la sociedad,

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *El Estándarte*, 24 de noviembre de 1911.

invitaba a participar en la discusión y hacer llegar sus comentarios; particularmente se invitaba a profesores y alumnos del Instituto Científico y Literario, a efecto de sacar un consenso acerca de la supresión o permanencia de las carreras profesionales en la entidad:

Seguramente que nadie mejor informado de la importancia y trascendencia que pudieran tener esas instituciones que los mismos señores profesores que actualmente desempeñan las cátedras en esas escuelas; a ellos ocurriremos en demanda de las luces necesarias para dejar resuelto el problema social que se inicia.

Y los señores estudiantes de esas escuelas que pueden a la perfección discurrir sobre el asunto esperamos se servirán exponer con la libertad que les es característica cuantas ideas crean pertinentes al caso en cuestión.⁵¹

Fueron los estudiantes de derecho del instituto los que retomaron el desafío acometiendo contra el director general de Instrucción Primaria. Decididos a acorralarlo y a no darle tregua, estaban resueltos, decían, a “seguirle por donde quiera que usted vaya siempre que tengamos la razón, tinta y papel”.⁵² Tuvieron el cuidado de analizar cada palabra de las declaraciones de Berlanga, detectando incongruencias y contradicciones. Se tomaron la molestia de examinar errores de sintaxis, fallas en la construcción gramatical y falta de claridad en la redacción. Descubrieron todas y cada una de sus fallas, tanto de forma como de fondo. Rebatieron los argumentos de Berlanga con disquisiciones legalistas para concluir: “[...] el gobierno sí tiene obligación de sostener escuelas profesionales corroborando nuestra demostración con el significado de las palabras”.⁵³

Escudados en el anonimato, “varios estudiantes”, que a fines de enero y principios de febrero de 1912 organizaron una huelga en el Instituto Científico y Literario, se mofaron de Berlanga en varios artículos plagados de fraseología legalista. El fino humor y el pensamiento lógico empleado por los estudiantes era contundente. Se aprovecharon de que, unos días antes, Berlanga había contestado a Renato Delio

⁵¹ *El Estandarte*, 26 de noviembre de 1911.

⁵² *El Estandarte*, 25 de diciembre de 1911.

⁵³ *Idem*.

sobre un reclamo en el sentido de que éste lo acusó de no conocer el medio educativo potosino, a lo que el coahuilense, con cierta torpeza, afirmó que sí lo conocía porque era mexicano, nacido en Arteaga, y se había especializado en psicología individual y social. Los estudiantes se burlaron de Berlanga hasta la saciedad, pues encontraron irracional e ilógica dicha contestación.

Imposible que nos pusiéramos a discutir con un varón de tantas campanillas, lo cual no impide que asentemos algunas observaciones a su proyecto de supresión de las carreras profesionales en el Estado tendentes a demostrar su irracionalidad e inconveniencia y consiguientemente su falta de racionalidad y de lógica y en ninguna forma para fundar la supresión de las escuelas profesionales que pide el señor director general de instrucción pública.

A propósito y si puede saberse; ¿estudió usted lógica, señor director, la principió usted también en México y la perfeccionó en Alemania y Francia al lado de los mejores maestros?⁵⁴

La controversia continuó en los siguientes días. Por la parte defensora de la idea de Berlanga, además de su autor, muy pocas personas se manifestaron en la prensa. Los profesores, presumiblemente maestros normalistas que defendieron la propuesta de supresión de las carreras profesionales, siempre argumentaban que en el instituto se formaban unos cuantos afortunados y se descuidaban los apoyos a la numerosa niñez potosina. “Un profesor” afirmó:

Un instituto científico donde se siguen carreras profesionales que sólo redundan en provecho de unos cuantos, las más de las veces favorecidos de la fortuna de la influencia, y la carencia por otro lado de escuelas apropiadas a donde acuden forzosamente la mayoría de los niños de nuestro pueblo ¿es que el gobierno tiene al caso mayor obligación de atender al primero que a los segundos? ¿deberán sacrificarse los intereses generales de toda una sociedad en favor de unos cuantos miembros de esa sociedad?⁵⁵

⁵⁴ *El Estandarte*, 28 de noviembre de 1911.

⁵⁵ *Idem*.

Una de las críticas mejor fundamentadas fue la de Ernesto Barrios Collantes, compañero de Ramón López Velarde en la Escuela de Leyes del instituto e iniciador y promotor de la huelga estudiantil de ese establecimiento en los meses de enero y febrero de 1912. Junto con otros compañeros fundó, en julio de 1909, el Club Democrático Potosino, de carácter antirreeleccionista, en el que Barrios Collantes figuró como vocal y se caracterizó por su activa participación política. Entonces pasante de derecho —más tarde contendría como candidato a diputado suplente—, criticó con argumentos sólidos “El proyecto Berlanga sobre Instrucción Primaria”.⁵⁶

El análisis del futuro abogado no se limitó a impugnar la idea de Berlanga de suprimir las carreras profesionales en el estado, sino que fue más allá. Hizo una crítica general a todo su proyecto de reforma escolar, cuestionando de paso las ideas centralistas y homogeneizantes que la política educativa del porfiriato buscaba imponer en todo el país en los últimos lustros. El artículo de Ernesto Barrios comenzaba por reconocer que el proyecto del director general de Educación Primaria causó expectación entre la elite ilustrada potosina. Tildó a Berlanga de advenedizo al señalar la repentina aparición del pedagogo al triunfo de la revolución en el escenario de la vida sociopolítica de San Luis. Barrios Collantes, apoyándose en argumentos tomados de la doctrina positivista, centró su crítica en los siguientes puntos:

a) Juzgó ilógico e inadecuado el proyecto de ley de instrucción, pues consideró que dicha ley no redundaría en una buena educación moral de la niñez, debido a que en dicho proyecto no se adaptaban los medios a los fines, sino que su proponente pretendía teleológicamente ajustar la realidad a sus ideas. Aseveró que el proyecto no era inspiración del medio social potosino, sino copiado del modelo alemán, esto es, que se quería importar una serie de teorías ajenas al medio con métodos que calificó de muy discutibles. Empleando frases utilizadas por el impugnado, Barrios Collantes dudaba que el proyecto trasplantado pudiese cambiar “nuestro temperamento de raza, modificar nuestras costumbres, crear un pueblo nuevo”.⁵⁷ El proyecto de Berlanga, afirmó, carece de lógica al no satisfacer las necesidades del pueblo potosino, ya que las leyes deben ser adecuadas y adaptarse al medio en que se promulgan, debido a que “no se gobierna igual un pueblo de sajones que un pueblo de latinos”;⁵⁸ la edu-

⁵⁶ Sheridan, 1989, pp. 96-97; *Diccionario histórico San Luis Potosí*, 1992, vol. VI, p. 40; *El Estandarte*, 27 de enero de 1912; *DOSLP*, 26 de junio de 1912.

⁵⁷ *El Estandarte*, 14 de diciembre de 1911.

⁵⁸ *Idem*.

cación, dijo Barrios Collantes, tiene que ser distinta para cada pueblo, pues es muy distinto un niño alemán de uno mexicano. Es un error que conduce al fracaso, asentó en términos legales, tratar de gobernar sin tomar en cuenta el medio. Una ley, para ser eficaz, debe estar inspirada en el medio en que se gobierna, debe corresponder a las necesidades del pueblo gobernado y no todos los pueblos tienen las mismas necesidades, ya que ellas se derivan de muchas causas, enfatizó.

b) Por otro lado, estimó que el proyecto adolecía de un error substancial de filosofía: creer que el niño pertenece al Estado. La idea de la “socialización del niño”, dijo el futuro abogado, es atentatoria contra la familia, base de la sociedad. A Barrios Collantes le parecía absurdo el proyecto por pretender arrebatar a los niños de sus padres a los ocho años de edad, para llevarlos a las escuelas-jardines, a las escuelas-comedores, a las colonias-vacaciones, y a ello los padres no tendrían derecho de discutir y oponerse, pues, según Berlanga, los “niños pertenecen al Estado”.⁵⁹

c) Por último, consideró que la propuesta atentaba contra la libertad de enseñanza. Le parecía un error la intención de prohibir la educación impartida por particulares, pues la propuesta pretendía que sólo el Estado impartiera la educación. En el peor de los casos, concedía Barrios Collantes, el gobierno debería imponer los métodos de enseñanza de la educación impartida en los establecimientos particulares y vigilar su cumplimiento, pero nunca prohibir su impartición. Y es que simplemente, en 1911, en la zona escolar que comprendía los partidos de Catorce, Venado, Salinas, Santa María del Río, y la ciudad capital, las escuelas no-oficiales manejadas por particulares, el clero y otras asociaciones sumaban 68 establecimientos, y se atendía una matrícula de 5,921 alumnos,⁶⁰ esto es, más del 25 % del total de los educandos en la entidad.

El futuro abogado se opuso a la idea de uniformar los estudios propuesta por el profesor coahuilense. Barrios Collantes lo rebatió con este argumento spenceriano: “[...] la perfección de las sociedades no está en su uniformidad, sino al contrario, en la diversidad y en la complicación del organismo [...]”⁶¹ Calificó de errónea la tendencia a uniformar los programas de estudios y arremetió contra la política educativa del porfiriato: “desde que el gobierno tiene de hecho monopolizada la enseñanza,

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ *Informe Pedroza*, 1911, p. 9.

⁶¹ *El Estándarte*, 14 de diciembre de 1911.

so pretexto del liberalismo, se dio muerte a uno de los principales factores de su progreso y por eso se explica el atraso lamentable de nuestro pueblo en tal orden de actividad, porque falta la concurrencia, y faltando ésta falta también la iniciativa y el estímulo, y decae la actividad y mueren las energías".⁶²

Por otro lado, el licenciado Ambrosio Ramírez, prestigiado abogado, literato y humanista potosino, emitió su opinión sobre el tema. Respetado por su trayectoria, el ex alumno del Seminario Conciliar de San Luis Potosí y egresado de la carrera de derecho del Instituto Científico y Literario de la misma ciudad, había desempeñado diversos cargos en la administración pública: fue juez en Ciudad del Maíz, agente del ministerio público, defensor de oficio, secretario del Supremo Tribunal de Justicia, notario público y diputado suplente por Santa María del Río.⁶³ Ahora, en calidad de profesor del instituto y atendiendo a una circular emitida por la secretaría del establecimiento, "motivada por la iniciativa del Sr. Director de Instrucción Primaria Profr. David G. Berlanga, quien por medio de ella propone al C. Gobernador, la supresión de las carreras profesionales en el Instituto con el fin de que los fondos pecuniarios que pide su sostenimiento se destinen al fomento de la Instrucción Primaria", expresaba sus opiniones.⁶⁴ Y es que el gobernador quiso también oír la opinión del director del instituto, ingeniero Pedro López Monroy, quien, a su vez, conforme con lo que disponía el artículo 109 de la Ley de Instrucción Secundaria entonces vigente, convocó a la Junta Consultiva que a su vez nombró una comisión que dictaminase sobre tan delicado asunto. El profesor Ramírez, a sabiendas de que era una voz autorizada, escribió para que la comisión dictaminadora, integrada por abogados, ingenieros y profesores, se formase un juicio.

Respetuosa pero categóricamente se manifestó en contra de la iniciativa de Berlanga, pues, si bien aplaudió la idea de fomentar la instrucción primaria, no le parecía correcto que fuese a costa de sacrificar las carreras profesionales en el estado. El fin perseguido por Berlanga no justificaba los medios, aseveró Ramírez, y es que, advirtió, existe una serie de fundamentos filosóficos, legales, económicos, sociales y políticos que el profesor coahuilense no tomó en cuenta a la hora de formular su iniciativa. De modo que los razonamientos esgrimidos por el director general de

⁶² *Idem.*

⁶³ Montejano y Aguiñaga, 1979, pp. 324-326; *El Estandarte*, 1 de febrero de 1908; *Diccionario histórico San Luis Potosí*, 1992, vol. VI, p. 159; *DOSLP*, 8 de mayo de 1912.

⁶⁴ *El Estandarte*, 21 de diciembre de 1911.

Educación Primaria, con todo y que eran interesantes, concluyó, carecían de vigor y de consistencia.⁶⁵

A final de cuentas fue más fuerte la presión de la elite político-cultural opositora, pues el dictamen de la comisión no dio lugar a dudas y se inclinó por la permanencia de las carreras profesionales. En el fondo, lo que todos los defensores de la supervivencia del Instituto Científico y Literario hicieron fue defender parte de su cultura, de sus valores, de su forma y razón de ser, esto es, se negaron a renunciar y a desprenderse de parte de su propia historia. El profesor José Undiano, catedrático del instituto, en una ceremonia en la que estuvo presente el primer magistrado del estado, aprovechó para hacer una alocución en favor del mismo y evocó la situación anterior a su fundación, los propósitos por los que fue creado; recordó, asimismo, a los intelectuales, filósofos, humanistas, eruditos y “potosinos ilustres”⁶⁶ que con su saber dieron un gran impulso a las letras y a la ciencia. Por todo lo anterior, y después de haberse derramado tanta tinta, el dictamen de la comisión conformada para tal efecto fue contundente e ilustrativo del sentir de la mayoría: “El Gobierno de San Luis hace años recibió un legado de filántropos potosinos y legado que le obliga a sostener en el Instituto Científico y Literario varias y determinantes clases de las escuelas profesionales, en tal concepto no deben suprimirse dichas escuelas”.⁶⁷

Parecía que llegaba a su fin la “brillante controversia entre pedagogos y literatos, unos apoyando y otros rechazando”⁶⁸ la iniciativa de clausura de las escuelas profesionales. El resultado del dictamen fue suficiente para que el ejecutivo desistiese de llevar al congreso tal iniciativa. A pesar del dictamen, las prerrogativas constitucionales del doctor Rafael Cepeda le daban facultades para presentarla ante la Cámara de Diputados; sin embargo, nunca lo hizo, posiblemente porque se percató de que en el congreso había prominentes miembros, formados en el Instituto Científico y Literario, dispuestos a defenderlo, de modo tal que no merecía la pena desgastarse políticamente en el intento. Por otro lado, quizá tampoco tenía interés en afectar a su *alma mater*, pues cabe recordar que el propio Rafael Cepeda había cursado sus últimos años de la carrera de medicina en el instituto, donde trabajó como profesor de 1902 a 1905, de manera que también reconocía y apreciaba la formación allí recibida.

⁶⁵ *El Estandarte*, 21 de diciembre de 1911 y 9 de enero de 1912.

⁶⁶ *El Estandarte*, 28 de enero de 1911.

⁶⁷ *El Estandarte*, 25 de diciembre de 1911.

⁶⁸ *Idem*.

David Berlanga, en su empeño por clausurar las carreras profesionales en la entidad, no contó con el decidido apoyo del gobernador. Aunque no pudo ganar esta batalla en su afán de llevar a cabo su ideal educativo, sí obtuvo una victoria mucho más significativa cuando, en los días siguientes, el congreso local discutió su proyecto de ley de reforma escolar que, con cambios poco fundamentales, fue aprobado como Ley de Educación Primaria. A partir de ese momento, aunque algunos impugnadores intentaban todavía llamar la atención de la opinión pública, la controversia se extinguió rápidamente y el propio Berlanga tomó la determinación de no contestar más los ataques.⁶⁹

■ La huelga estudiantil

Ante el frustrado intento de clausurar las carreras profesionales, el gobernador tomó la decisión —con base en sus prerrogativas constitucionales— de hacer algunos cambios de personal en los puestos directivos del Instituto Científico y Literario de San Luis Potosí, con el propósito de crear las mejores condiciones posibles y preparar una reforma a la ley de instrucción secundaria de 1908, ley que comprendía los niveles educativos de la instrucción preparatoria y profesional. La iniciativa del gobernador, más allá de afectar a ciertas personas en sus empleos, respondía a un intento de suplantación con el que una elite político-cultural pretendía reemplazar a otra.

Rafael Cepeda, facultado como gobernador para extender nombramientos, solicitó la renuncia del ingeniero Pedro López Monroy, director del plantel —quien además era regidor suplente en el ayuntamiento—,⁷⁰ y del licenciado José Undiano, profesor de las cátedras de historia universal e historia patria. En su lugar se nombró al doctor Horacio Uzeta, cirujano de escasas habilidades administrativas, y al licenciado Antonio M. Arroyo, que tenía poco tiempo de haberse avecindado en aquella ciudad. Tales cambios exaltaron los ánimos de los estudiantes del Instituto Científico y Literario de San Luis, quienes se aprestaron a organizar una huelga. ¿Fue la huelga de estudiantes, auspiciada por influyentes sectores de la sociedad potosina, parte de

⁶⁹ *El Estandarte*, 4, 11, 14 y 17 de enero de 1912.

⁷⁰ *POSLP*, 8 de enero de 1912. Hasta el 3 de mayo de 1912, el órgano oficial del gobierno del estado de San Luis Potosí era semanal; a partir del 4 de mayo de ese año se convirtió en diario.

esa reacción de la elite tradicional de rancio abolengo que temía fueran afectados sus intereses y privilegios?; ¿fue el Instituto Científico y Literario un escenario más al que recurrieron algunos sectores de las clases altas, que, ante la caída abrupta de sus representantes políticos más prominentes, se negaban a ceder ese espacio a sus opositores políticos? Los sucesos a que nos vamos a referir parecen confirmarlo.

Desde el porfiriato, los alumnos de esa institución se habían caracterizado por su marcado interés en la cosa pública y muchos de ellos participaron activamente, en 1909-1910, en el movimiento antirreeleccionista. A últimas fechas, a partir de la idea de suprimir las carreras profesionales, el ambiente se había caldeado entre estudiantes, profesores y autoridades del instituto. El gobernador, atento al proceso de auscultación, aprovechó la coyuntura para desaprobar la actuación del director López Monroy y de algunos integrantes de la Junta Consultiva, procediendo a su destitución.

Los estudiantes reaccionaron de inmediato: decidieron organizarse para oponer resistencia y se reunieron en un aula del instituto, donde se celebró una “sesión tormentosa”⁷¹ con el propósito de acordar acciones. Un alumno comentó que tenía entendido que el gobierno estaba pidiendo la renuncia a todos los catedráticos que fueran católicos, por lo que seguirían en la lista los licenciados Juan N. Ruelas, Ignacio M. Álvarez y otros. Tal rumor exacerbó los ánimos, menudearon los oradores y uno de ellos mencionó que ése no era motivo para destituir a nadie, pues “El hecho de que el señor director y el señor catedrático de Historia Universal sean católicos y el Instituto un establecimiento educativo laico no es ni con mucho una causa justificada para que se les obligue a renunciar, ya que jamás desde la cátedra hacen mención al credo religioso que profesan”.⁷²

Los estudiantes hicieron una interpretación muy libre de la motivación de los cambios, pues las autoridades gubernamentales jamás mencionaron que el móvil de las destituciones tuviera que ver con cuestiones religiosas. Los estudiantes acordaron protestar enérgicamente ante el gobernador por las medidas, no asistir a clases hasta saber la respuesta oficial del ejecutivo, y declararse en huelga indefinida en caso de obtener una resolución que no satisficiera sus deseos. Nombraron una comisión que se presentaría ante el gobernador sustituto doctor Antonio F. Alonso, ya que

⁷¹ *El Estandarte*, 27 de enero de 1912.

⁷² *Idem*.

Rafael Cepeda estaba en la ciudad de México en ese momento. El doctor Alonso era un ameritado oftalmólogo egresado del instituto, presidente del congreso local y uno de los principales colaboradores de la administración cepedista; más tarde sería senador propietario.⁷³ Una comisión representativa, integrada por los estudiantes Ernesto Barrios Collantes (de leyes), Miguel Herrera y Lasso (de ingeniería), Samuel Vázquez (de medicina) y Mariano Niño (de preparatoria), solicitó al gobernador fuesen repuestos en sus cargos el “competente” y “filántropo” ingeniero Monroy, “muy querido” por catedráticos y estudiantes por su “exquisita educación y por su conocimiento exacto de las necesidades del Instituto”.⁷⁴ Del licenciado José Undiano, reconocido católico egresado de la Escuela de Leyes del Instituto Científico y Literario, quien se había desempeñado como profesor de las cátedras de historia universal e historia patria, dijeron los estudiantes que “era un perfecto caballero y un inteligente catedrático”, de allí que les resultara inexplicable su destitución.⁷⁵ Ninguna de las dos partes arguyó la cuestión de la creencia religiosa.

El doctor Alonso contestó con una categórica negativa y ofreció a los estudiantes una esquivia y ambigua explicación. Argumentó, aludiendo a la próxima e inminente revisión a la Ley de Instrucción Secundaria, que “el gobierno tenía en proyecto ciertos planes que al ponerlos en práctica harían progresar el plantel y que los estudiantes en bien propio no deberían poner el menor obstáculo”; agregó además que la situación de los destituidos mejoraría, pues a López Monroy se le iba a nombrar en breve director de la Escuela de Ingenieros, además de que se le asignarían un par de cursos, y a Undiano se le había dado el cargo de juez 2o. del Crimen.⁷⁶ Tiempo después, Undiano ocuparía cargos públicos como el de agente del Ministerio Público y fiscal 2o. del Supremo Tribunal de Justicia.⁷⁷

La respuesta no satisfizo a los estudiantes y éstos se declararon en huelga general por tiempo indefinido. Formaron un comité para tal efecto, dieron muestras de organización y acordaron un plan de operaciones consistente en manifestar públicamente su protesta. Decidieron recorrer las principales calles de la ciudad, visitar las instalaciones de los medios informativos, pronunciar discursos en distin-

⁷³ Montejano, 1979, pp. 16-17; *DOSLP*, 9 de julio de 1912.

⁷⁴ *El Estandarte*, 27 de enero de 1912.

⁷⁵ Montejano, 1979, p. 388; *POS LP*, 8 de enero de 1912 y 15 de abril de 1912.

⁷⁶ *El Estandarte*, 27 de enero de 1912.

⁷⁷ *Idem*.

tos puntos estratégicos, solicitar el apoyo de los catedráticos a su movimiento para que no se impartieran clases en el instituto, involucrar a los alumnos tanto internos como externos, comunicar al gobernador constitucional su pliego petitorio, buscar apoyos y adhesiones a la causa de los huelguistas y realizar un conjunto de actividades encaminadas a agenciarse fondos para su sostenimiento.

El comité de huelga quedó integrado por estudiantes de distintas carreras y lo presidía Agustín Vera, de la Escuela de Derecho, originario de Acámbaro, Gto., avecindado en San Luis desde 1900. Otros cinco estudiantes fungían como vocales, entre ellos: Federico Jiménez O'Farrill, quien era miembro de una influyente familia potosina, posiblemente pariente del futuro diputado propietario por el distrito de Santa María del Río licenciado Enrique O'Farrill,⁷⁸ y José Niño, que había cursado humanidades en el Seminario Conciliar de San Luis Potosí y estudiaba la carrera de derecho. Revisando la trayectoria posterior de los alumnos huelguistas, lo cual confirma que se trataba de un movimiento encabezado por una elite, encontramos que Agustín Vera más tarde sería juez y magistrado del Supremo Tribunal de Justicia del estado, novelista y escritor; José Niño, que siempre cultivó la poesía, años después ocuparía cargos en distintos juzgados de San Luis Potosí, Zacatecas, Aguascalientes y el Distrito Federal.⁷⁹

Los estudiantes en huelga representaban en buena medida a la elite tradicional y, por consiguiente, recibieron de inmediato el apoyo moral y económico de muchos profesionistas egresados del instituto: ingenieros, abogados, médicos. Para ganar fuerza frente a las autoridades, el movimiento estudiantil necesitaba ampliar su base de apoyo y ganar la simpatía de otros sectores de la sociedad, cosa que consiguió rápidamente pues, durante una manifestación, según informó la prensa local, a su paso se les unieron obreros, oficiales de la policía, miembros de clubes políticos y una enorme cantidad de curiosos.⁸⁰ Inmediatamente, los estudiantes empezaron a recibir algunas muestras de apoyo de parte de diversos sectores de la población. Desde cartas de adhesión de ex alumnos de la institución, pasando por aplausos y frases de aliento de parte de mujeres y comerciantes, hasta el apoyo directo de gente adinerada de la elite política y económica de la localidad.⁸¹

⁷⁸ *Diccionario histórico San Luis Potosí*, 1992, vol. VI, pp. 86-87.

⁷⁹ Montejano y Aguiñaga, 1979, pp. 271-272, 399-400.

⁸⁰ *El Estandarte*, 28 de enero de 1912.

⁸¹ *El Estandarte*, 30 de enero de 1912.

Los huelguistas elaboraron pancartas e hicieron patente su inconformidad al calificar de indigna e inmoral la resolución del gobierno. La leyenda de un cartel, por ejemplo, refiriéndose a tal resolución gubernamental calificada de atentatoria, decía: “es el golpe formidable de una masa que destruye en un momento, toda la obra de una fuerza edificadora”.⁸² Apelaron a la juventud potosina y pidieron, empleando un lenguaje darwinista, el apoyo moral de la opinión pública: “confiados en el fallo sereno e imparcial de la buena sociedad, esperamos encontrar en la opinión general el apoyo moral en esta desigual lucha del más débil contra el más fuerte”.⁸³

Si por un lado los estudiantes en huelga buscaban la manera de que su movimiento trascendiera, el gobierno, por otro, trataba de frenarlo desde sus inicios. El jefe político no sólo les negó el permiso para realizar una manifestación, sino que, además, mandó un escuadrón de rurales para tratar de infundirles temor e impedir que saliesen a recorrer las calles en busca de apoyo. Ante la presencia amenazante de fuerzas represivas gubernamentales, los estudiantes, inteligentemente, se cuidaron de no caer en provocaciones. Optaron por la prudencia, se abstuvieron de gritar ¡vivas! y ¡muertas! y transitaron con pancartas por las principales calles del centro de la ciudad en perfecto orden. Algunos estudiantes pronunciaron discursos en puntos estratégicos del primer cuadro de la capital potosina, evitando emplear un lenguaje subversivo. Competentes oradores se dirigieron a la multitud: Agustín Vera, Mariano Niño, Miguel y Manuel Herrera y Lasso⁸⁴ y Manuel Rodríguez.

Un reportero de *El Estandarte*, que no ocultaba su simpatía por los estudiantes en huelga, calificó de ejemplar la manifestación, ya que, decía, fue “digna de los cultos jóvenes que la organizaron”. No obstante, ocurrió un pequeño incidente durante la marcha: al pasar el contingente estudiantil frente a la casa comercial Zavala Hermanos, el dueño del establecimiento seguramente creyó que su negocio se exponía a algún tipo de peligro y lo cerró apresuradamente. Agustín Vera de inmediato percibió que no era conveniente pasar ante la opinión pública por revoltosos e, intentando tranquilizar al comercio establecido y ganar su confianza, repentinamente gritó: “No

⁸² *El Estandarte*, 28 de enero de 1912.

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ Manuel Herrera y Lasso fue un prominente abogado y orador católico, miembro del Partido Católico Nacional, años después candidato a diputado federal, que escribió en defensa de la libertad religiosa, así como sobre temas jurídicos, sociológicos y culturales. Véase Herrera y Lasso, 1985, pp. 20-150; Montejano y Aguiñaga, 1979, pp. 181-182.

somos zapatistas, somos estudiantes”.⁸⁵ El contingente que venía detrás secundó la frase y el desconcierto desapareció. Lo que quiso decir el líder estudiantil cuando gritó “No somos zapatistas” fue que no eran ladrones, ya que, a partir del levantamiento armado de los campesinos de Morelos en contra del gobierno del presidente Madero, en noviembre de 1911, se propagó la noticia de que los revolucionarios del sur eran hordas salvajes, gente irracional y de rudas inteligencias que cometían todo tipo de depredaciones y actos vandálicos.⁸⁶ Tal era la apreciación generalizada, fuera del estado de Morelos, que se tenía de los zapatistas en este período. El jefe político quiso capitalizar más tarde este pequeño incidente para desprestigiar el movimiento de huelga, aunque al parecer no tuvo éxito, pues el apoyo a los estudiantes continuó.

Pronto se haría patente la ayuda brindada por los sectores pudientes de la sociedad potosina a los huelguistas. Aunque las autoridades del instituto intentaron debilitar el movimiento mediante la prohibición de realizar juntas en sus instalaciones, el rico hacendado José Espinosa,⁸⁷ dueño del Teatro O’Farrill, les prestó el inmueble para llevar a cabo sus reuniones y además les permitió realizar ahí mismo veladas literario-musicales con el objeto de recaudar fondos para su causa.

Los estudiantes del internado decidieron sumarse a la lucha, uno de ellos saltó la barda, forcejeó con los mozos, abrió las puertas y abandonaron el inmueble. Rápidamente se organizaron los estudiantes y se organizaron con algunas familias pudientes para dar hospedaje y sustento a los alumnos del internado en sus propias casas, en el Hotel La Sensitiva y en la “Quinta del señor don Pedro Barrenechea”, rico industrial y minero que había contendido por la gubernatura del estado el año anterior.⁸⁸ En su novela costumbrista *El médico y el santero*, José María Dávila recrea el ambiente estudiantil del Instituto Científico y Literario de San Luis Potosí en aquella época⁸⁹ y narra la historia de dos estudiantes de la Escuela de Medicina de esa institución, su origen social y los mecanismos de ayuda mutua desarrollados entre ellos.

⁸⁵ *El Estandarte*, 30 de enero de 1912.

⁸⁶ Womack, Jr., 1985, pp. 126-155.

⁸⁷ *Diccionario histórico San Luis Potosí*, 1992, vol. VI., pp. 86-87.

⁸⁸ *El Estandarte*, 30 de enero de 1912; *Diccionario histórico San Luis Potosí*, 1992, vol. VI, pp. 39-40.

⁸⁹ Dávila, 1990, pp. 25-214. La obra ilustra la trayectoria de dos estudiantes antes, durante y después de su estadía en el Instituto Científico y Literario de San Luis Potosí, así como su posición social. Uno de ellos, originario de Aguascalientes, hijo de un hombre rico dedicado a la arriería; el otro, estudiante, nativo de San Luis Potosí, sobrino de un capellán, de formación marcadamente conservadora y envuelta en el misticismo clerical, con el paso del tiempo, y gracias a la revolución, se convertiría en un influyente diputado.

Las autoridades del instituto continuaron con su actitud hostil. Amenazaron con expulsar a los principales estudiantes instigadores de la huelga, destituir a los catedráticos simpatizantes de la misma y extender nuevos nombramientos de profesores. Se comunicó de manera oficial a los alumnos y docentes la reanudación de las clases, pero los estudiantes se mantuvieron firmes en su actitud de desobediencia. Se formó una comisión integrada por el catedrático del instituto ingeniero topógrafo Moisés Perogordo y Lasso, Ernesto Barrios Collantes, Mariano Niño y Mariano Alcocer, este último estudiante de derecho. La comisión habló con los catedráticos para preguntarles si estaban dispuestos a continuar las clases, pero extramuros, a lo que contestaron afirmativamente.⁹⁰ En cuanto a la futura trayectoria de Alcocer, éste se convertiría en un brillante académico, cuyos estudios de especialización en el área de economía en la Universidad de Loyola en los Estados Unidos le permitirían impartir clases y dictar conferencias en distintas instituciones de educación superior en las ciudades de México y Puebla; escribió, además, sobre temas de sociología y economía y se desempeñó también como asesor económico bancario.⁹¹

Una nueva ofensiva de las autoridades se llevó a cabo al quedar formado un jurado proclive a justificar las medidas tomadas por el gobierno y las autoridades del instituto. El jurado encargado de dictaminar cuáles de los alumnos debían ser expulsados por sus acciones de instigación y promoción de la huelga quedó integrado por el nuevo director del plantel doctor Horacio Uzeta, y por los profesores Alberto Coéllar, el licenciado Arturo M. Arroyo (quien fue más tarde magistrado supernumerario), y el doctor Federico Baquero (profesor poco sobresaliente del instituto y propagador de las ideas liberales y positivistas), y el licenciado Francisco A. Noyola.

La mano dura de las autoridades gubernamentales y del instituto continuó. Se realizaron más destituciones y se expidieron nuevos nombramientos. Al licenciado Juan N. Ruelas, excelente humanista que había hecho la carrera sacerdotal en el Seminario Conciliar de San Luis, primero, y estudiado la carrera de derecho en el Instituto Científico y Literario, después, que impartía dos cursos correspondientes al primer año de derecho penal, se le avisó que iba a ser sustituido en una de ellas por el licenciado Cayetano García, secretario general de Gobierno y principal hombre de confianza del gobernador Cepeda. Ruelas, que además de catedrático había

⁹⁰ *El Estandarte*, 31 de enero de 1912.

⁹¹ Montejano y Aguiñaga, 1979, pp. 315-316.

sido periodista de oposición a la dictadura porfirista y que junto con el licenciado Primo Feliciano Velázquez había dirigido durante veinticinco años el acreditado periódico conservador *El Estandarte*, se indignó y presentó su renuncia a ambas cátedras, la cual le fue admitida inmediatamente. Al licenciado Antonio M. Álvarez se le quitó la clase de filosofía y en su lugar se nombró al profesor Alberto Coéllar, que meses más tarde contendría para diputado propietario por el distrito de Venado. Se confirmó que, en sustitución de Undiano en la impartición de las cátedras de historia universal e historia patria, se nombraba al licenciado Arturo M. Arroyo, “últimamente vecindado en esta ciudad”.⁹² Los cambios incrementaron la indignación de los afectados, pero las autoridades se mantuvieron firmes en sus decisiones.

Ante tales medidas, surgió inopinadamente el proyecto de crear una institución privada. Entre las personas acaudaladas de San Luis, y dadas las crecientes dificultades entre el gobierno y los estudiantes de educación superior, se revela la temeraria idea de crear un instituto educativo particular preparatorio y de carreras profesionales, “a cuyo fin se trata de exhibir la suma de cien mil pesos, parte de cuya cantidad ha sido ya aprontada por acaudalados que simpatizan con el gremio estudiantil en huelga”.⁹³ Muchos profesores competentes que no habían tenido cabida en el Instituto Científico y Literario se sumaron al proyecto y ofrecieron inmediatamente sus servicios para la puesta en operación del mismo. Mientras tanto, los estudiantes seguían con su movimiento, allegándose fondos mediante la realización de veladas literario-musicales en el Teatro O’Farrill, en donde se daba cita una numerosa y “selecta”⁹⁴ concurrencia que llenaba las localidades cada vez que se anunciaba un evento; organizaron también una novillada que les dejó pingües ganancias, según señaló la prensa local.

■ El desenlace

La prolongación de la huelga, la capacidad de organización y el apoyo brindado a los estudiantes preocupó a las autoridades estatales y a las del instituto. Ante el te-

⁹² *El Estandarte*, 7 de febrero de 1912; Montejano y Aguiñaga, 1979, pp. 343-344; *DOSLP*, 26 de julio de 1912.

⁹³ *El Estandarte*, 7 de febrero de 1912.

⁹⁴ *Idem*.

mor de que el conflicto escapase a su control y tomase mayores dimensiones, éstas decidieron poner fin al problema, negociar con los huelguistas y reanudar las clases lo antes posible. Las bases del acuerdo propuestas por las autoridades manifiestan la actitud firme e impositiva por parte del gobierno, pero también revelan las concesiones otorgadas a los estudiantes: *a)* se creaba la Junta Consultiva, especie de tribunal que se encargaría de solucionar satisfactoriamente las dificultades que en el futuro pudiesen surgir entre los estudiantes y el gobierno, así como entre las autoridades y catedráticos del instituto; *b)* ningún alumno que hubiese tomado parte en la huelga sería expulsado; *c)* recobrarían sus becas y pensiones aquellos estudiantes que disfrutaban de ellas con anterioridad al conflicto, y *d)* Pedro López Monroy ocuparía la dirección del observatorio del instituto.

Asimismo, el ofrecimiento de acuerdo señalaba claramente que, en lo sucesivo, los alumnos deberían abstenerse de promover manifestaciones “desordenadas” y realizar “actos violentos” o de lo contrario “se proceder[ía] con energía para que [fueran] castigados los instigadores de tales disturbios conforme a la ley”, se dijo.⁹⁵ Y es que tanto el gobierno como las autoridades del instituto querían evitar que los estudiantes entorpecieran el proceso de reforma al que someterían en pocos meses a la máxima casa de estudios de la entidad.

Los estudiantes, ante la firmeza amenazante del gobierno y las autoridades, no quisieron tomar una decisión por sí mismos y optaron por dejar la resolución definitiva en manos de la “Junta de Padres de Familia”, misma que aceptó el ofrecimiento y con ello se puso punto final a la huelga. La prensa no dice quiénes integraban dicha junta ni las razones por las que aceptaron el acuerdo, aunque presumiblemente la conformaron miembros de prominentes familias de la localidad que habían estado asesorando a los estudiantes durante el conflicto y que tampoco querían entrar en abierta confrontación con el gobierno de Rafael Cepeda y las nuevas autoridades del instituto. Finalmente, el 7 de febrero de 1912 se reanudaron oficialmente las clases. Ello sentó un precedente muy delicado para la organización estudiantil, ya que renunciaban a oponer cualquier tipo de resistencia futura.⁹⁶

Más allá del simple malestar juvenil, podemos concluir que el movimiento social de 1912 fue, en sentido estricto, un verdadero movimiento estudiantil, ya que

⁹⁵ *El Estandarte*, 8 y 10 de febrero de 1912.

⁹⁶ *Idem*

los estudiantes expresaron demandas y desacuerdos frente al autoritarismo moral de las autoridades políticas del estado y se aglutinaron mediante una incipiente organización, además de que mantuvieron una actitud que contribuyó a la toma de conciencia de su valor como sector social con capacidad de movilización. En este contexto, los estudiantes no dejaron de expresar sus inquietudes, su malestar e inconformidad en un ambiente social y político propicio para generar nuevas formas de participación que rompieran con los rutinarios marcos institucionales previamente establecidos.

Por otro lado, todo parece indicar que detrás del estallido de la huelga de estudiantes, de poca duración pero de gran intensidad y significación, estaban los temores y la inseguridad de las clases pudientes de la sociedad potosina, en buena medida respaldada por la elite tradicional. Ante la amenaza de una elite emergente surgida a partir del triunfo del maderismo que intentaba ocupar sus espacios, aquélla logró activar una serie de mecanismos de resistencia.

El proceso culminó con la expedición del decreto Núm. 114, del día 2 de enero de 1913, mediante el cual se derogaba la *Ley de Instrucción Secundaria* de 1908. La nueva ley introdujo algunos cambios menores en lo referente a los programas de la instrucción preparatoria, así como en los planes de estudio de las diversas carreras profesionales que ofrecía el instituto; reforzaba además las prerrogativas del director y de la junta consultiva del establecimiento, particularmente en lo relativo a las sanciones en caso de presentarse situaciones extraordinarias.⁹⁷

Por último, me parece que es conveniente que alguien continúe en un futuro próximo con un estudio de más largo aliento, en el que se retome el tema de la formación de las elites intelectuales en el Instituto Científico y Literario hasta su conformación en la Universidad Autónoma de San Luis Potosí en 1924, y el papel que desempeñaron tanto las viejas elites tradicionales como las elites emergentes surgidas del proceso revolucionario.⁹⁸

⁹⁷ *Ley de Instrucción Secundaria*, 1913, pp. 4-26.

⁹⁸ Trabajos de esa índole son, por ejemplo, los emprendidos por Dorantes, 1993, y Padilla Arroyo, 2001, para el caso del conflicto universitario ocurrido en Guadalajara, Jalisco (1933-1937), y en el Instituto Científico y Literario del Estado de México, en Toluca (1910-1956), respectivamente.

■ Fuentes consultadas

Archivos

AGNM-IPBA, Archivo General de la Nación, fondo Instrucción Pública y Bellas Artes, México, D.F.

AHESLP, SGG, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, fondo Secretaría General de Gobierno, San Luis Potosí.

AHESLP-STJ, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, fondo Supremo Tribunal de Justicia, San Luis Potosí.

AHESLP-CLE, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, fondo Colección de Leyes de Educación, San Luis Potosí.

AHSEER-SLP, Archivo Histórico del Sistema Educativo Estatal Regular, San Luis Potosí.

Hemerografía

Adelante, San Luis Potosí, febrero, marzo y abril de 1913.

Diario Oficial del Estado Libre y Soberano de San Luis Potosí (DOSLP), San Luis Potosí, julio-diciembre de 1911 y julio-diciembre de 1912.

El Estandarte, San Luis Potosí, noviembre-diciembre de 1911 y enero-abril de 1912.

El Porvenir Escolar, revista quincenal pedagógica (órgano de la Dirección General de Educación Primaria, San Luis Potosí), 15 de abril a 31 de diciembre de 1912.

Periódico Oficial del Estado Libre y Soberano de San Luis Potosí (POS LP), San Luis Potosí.

Bibliografía

ANKERSON, Dudley. 1984. *El caudillo agrarista. Saturnino Cedillo y la Revolución Mexicana en San Luis Potosí*, México, Secretaría de Gobernación/Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana/Gobierno del Estado de San Luis Potosí/Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí.

- BAZANT, Milada. 1993. *Historia de la educación durante el Porfiriato*, México, El Colegio de México, 1993 (serie Historia de la Educación).
- . 1985. “La educación técnica durante el porfiriato”, en *La ciudad y el campo en la historia de México* (Memoria de la VII Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, celebrada en Oaxaca del 23 al 26 de octubre de 1985), México, UNAM, 2 vols., vol. II, pp. 915-925.
- (ed.). 1985. *Debate pedagógico durante el porfiriato*, México, SEP-El Caballito (Biblioteca Pedagógica).
- BERLANGA, David G. 1912. *Manuel Acuña*, San Luis Potosí, Tipografía de la Escuela Industrial Militar (texto de una ponencia dictada por el autor en una serie de conferencias organizadas por la sección de psicología individual de L'Institut Général Psychologique de París, en París, el 26 de mayo de 1911).
- CUMBERLAND C., Charles. 1992. *La Revolución mexicana. Los años constitucionalistas* (3a. reimp.), México, FCE.
- . 1984. *Madero y la Revolución mexicana*, México, Siglo XXI.
- Diccionario histórico Coahuila*. 1990. Diccionario histórico y biográfico de la revolución mexicana, México, INEHRM, vol. I.
- Diccionario histórico San Luis Potosí*. 1992. Diccionario histórico y biográfico de la revolución mexicana, México, INEHRM, vol. VI.
- DÁVILA, José María. 1990. *El médico y el santero* (2a. ed.), San Luis Potosí, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes (Col. 400).
- DORANTES, Alma. 1993. *El conflicto universitario en Guadalajara, 1933-1937*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- FALCÓN, Romana. 1984. *Revolución y caciquismo. San Luis Potosí, 1910-1938*, México, El Colegio de México.
- GARCIADIEGO DANTAN, Javier. 1996. *Rudos contra Científicos. La Universidad Nacional durante la Revolución mexicana*, México, El Colegio de México/UNAM.
- GUERRA, François-Xavier. 1988. *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, México, FCE (Secc. Obras de Historia), 2 vols.
- HALE, Charles. 1991. *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, México, Vuelta.
- HERRERA Y LASSO, Manuel. 1985. *Estudios políticos y constitucionales*, México, Porrúa.
- Informe Berlanga*. 1912. *Informe que rinde el Director General de Educación Primaria al C.*

- Gobernador del Estado*, San Luis Potosí, Tipografía de la Escuela Industrial Militar, 8 de agosto de 1912.
- Informe Cepeda*. 1912. *Informe de Gobierno, leído por el Dr. Rafael Cepeda, Gobernador Constitucional del estado, en la apertura del segundo período de sesiones del XXIV Congreso Constitucional la noche del 15 de septiembre de 1912 y contestación dada al mismo informe por el presidente del Congreso, Lic. Ricardo Muñoz*, San Luis Potosí, Linotipografía de la Escuela Industrial Militar.
- Informe Pedroza*. 1911. *Informe leído por el C. Gobernador Sustituto Constitucional del Estado, Lic. Arnulfo Pedroza, en la apertura del primer período de sesiones del XXIV Congreso Constitucional la tarde del 15 de septiembre de 1911 y contestación dada al mismo informe por el ciudadano Presidente del Congreso, Lic. Mariano Palau*, San Luis Potosí, Tipografía de la Escuela Industrial Militar.
- KNIGHT, Alan. 1990. "Los intelectuales en la Revolución mexicana", *Revista Mexicana de Sociología* (México, IIS-UNAM), núm. 2 (abril-junio), pp. 25-65.
- Ley de Educación Primaria*. 1912. *Ley de Educación Primaria en el Estado de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Tipografía de la Escuela Industrial Militar.
- Ley de Instrucción Secundaria*. 1913. *Ley de Instrucción Secundaria*, s.p.i., decreto núm. 114, 2 de enero de 1913.
- MARTÍNEZ, José Luis. 1971. *Obras de Ramón López Velarde*, México, FCE (Biblioteca Americana, Literatura Moderna, Pensamiento y Acción).
- MARTÍNEZ ASSAD, Carlos. 1993. *Los rebeldes vencidos. Cedillo contra el Estado cardenista*, México, UNAM/FCE.
- MONTEJANO Y AGUIÑAGA, Rafael. 1979. *Biobibliografía de los escritores de San Luis Potosí*, México, UNAM.
- PADILLA ARROYO, Antonio. 2001. "Del malestar juvenil a la participación estudiantil en el Instituto Científico y Literario, 1910-1920", en memoria electrónica del Seminario Nacional Movimientos Estudiantiles Mexicanos en el siglo XX, celebrado por el Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, del 19 al 23 de febrero de 2001 en México, D.F.
- PEDRAZA MONTES, José Francisco. 1986. *Apuntes históricos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Editorial Universitaria Potosina.
- RAMÍREZ HURTADO, Luciano. 2004. *Aguascalientes en la encrucijada de la Revolución Mexicana. David G. Berlanga y la Soberana Convención*, Aguascalientes, Universi-

- dad Autónoma de Aguascalientes/Gobierno del Estado de Aguascalientes/Gobierno del Estado de Coahuila (Ciencias Sociales y Humanidades/Historia), 311 pp.
- . 2000. “Un profesor revolucionario. La trayectoria ideológico-política de David Berlanga (1886-1914)”, Zamora, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de Michoacán (tesis de maestría en historia).
- ROSS, Stanley. 1955. *Francisco I. Madero, apóstol de la democracia*, México, Grijalva.
- SANTOS SANTOS, Pedro Antonio. 1991. *Memorias*, San Luis Potosí, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí (2a. ed.).
- SHERIDAN, Guillermo. 1989. *Un corazón adicto. La vida de Ramón López Velarde*, México, FCE.
- TOBLER, Hans Werner. 1994. *La Revolución mexicana. Transformación social y cambio político, 1876-1940*, México, Alianza Editorial.
- VELÁZQUEZ, Primo Feliciano. 1946. *Historia de San Luis Potosí*, México, Editorial Cultura/Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 4 vols.
- VILLA DE MEBIUS, Rosa Helia. 1988. *San Luis Potosí. Una historia compartida*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- WOMACK, JR., John. 1985. *Zapata y la Revolución mexicana*, México, SEP-Siglo XXI.
- ZEAL, Leopoldo. 1990. *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia* (6a. reimp.), México, FCE, (secc. Obras de Filosofía).
- . 1966. *Del Liberalismo a la Revolución en la educación mexicana*, México, INEHRM (Biblioteca del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 4).

Historia de San Luis Potosí de Primo Feliciano Velázquez



BOCAMINA

Primo Feliciano Velázquez vivió casi 93 años, de los cuales 74 dedicó a la investigación histórica, desde la abogacía, el periodismo, la oratoria, la traducción, la bibliografía, la historia regional y el náhuatl. A su formación profesional le dedicó 7 años. Luego, su primera publicación fue en 1879. De hecho, su titulación como abogado se produjo en 1880. Su sabiduría, erudición y método histórico los fue adquiriendo, indudablemente, con la práctica de la investigación, juntando papeles del pasado y del presente inmediatos, referidos todos a la historia de San Luis Potosí, pero sin descontar sus vinculaciones y mediaciones con la historia de México, desde los tiempos más remotos, hasta su actualidad.

Primero se dio a conocer en la prensa potosina, a través de *La Voz de San Luis* y *El Estandarte*, luego brindó un primer acercamiento de papeles históricos en una colección de documentos publicada en 1897-1899, en cuatro volúmenes. Su acercamiento a la historia

* Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
Correo electrónico: pserrano@segob.gob.mx



potosina fue amplio y fructífero, lo que sin duda lo llevó a la necesidad de emprender un proyecto historiográfico más integral y total, que le condujo a décadas de investigación, compilación, acopio y análisis de fuentes; procesos que se vieron interrumpidos frecuentemente por su vinculación con la política, sus actividades periodísticas, empresariales y de otros trabajos de su interés en el campo de la traducción, así como desentrañar fuentes originarias del náhuatl que hacían referencia a la antigüedad mexicana. Esto sin contar su estrecha relación con sociedades eruditas y de historia a nivel nacional.

Su proyecto historiográfico desencadenó en la realización de una obra magna de historia total e integral de San Luis Potosí que, por lo que han dicho sus biógrafos, escribió ya en los decenios de los treinta y cuarentas del siglo XX, cuando había alcanzado una maduración intelectual y una sabiduría histórica destacadas. El proyecto personal llevó a la creación de una obra que daba cuenta de la historia de San Luis Potosí desde los tiempos originarios, o “nebulosos” como él los llamaba, hasta la década de los treinta en el siglo XX. Empresa ambiciosa, global y difícil, que se convirtió en un proyecto historiográfico que dejó una gran huella dentro del amplio campo de la historia regional de San Luis Potosí, pero que igual se distinguió dentro de las grandes aportaciones historiográficas que varias generaciones de historiadores realizaron en torno a la historia regional y estatal de la República Mexicana y que, por desgracia, no han sido evaluadas y analizadas como baluartes y forjadoras de una corriente historiográfica tan rica y aportadora en la historia de la historiografía mexicana.

Contemporáneos de don Primo Feliciano Velázquez fueron historiadores que buscaron narrar y contar la historia de sus respectivas regiones desde un punto de vista global o total, entre los más destacados podemos mencionar a Eligio Ancona, Crescencio Carrillo y Rafael de Zayas, en Yucatán; a Manuel Lanz para Campeche; a Victoriano Báez en Oaxaca; a Jesús B. Sánchez para Chiapas; a Carlos Moya o Luis Pérez Verdía para Jalisco; a Manuel Barbosa para Michoacán; a Ignacio G. Vizcarra en Colima; a Tomás Dávila en Sonora; a Porfirio Parra y José María Ponce de León para Chihuahua; a Manuel Muro para San Luis Potosí; a Elías Amador para Zacatecas; a Fernando Ramírez para Durango; o a Jesús Galindo y Villa para el Distrito Federal. La obra de Primo Feliciano Velázquez se ubica dentro de esta generación, aunque la traspasó en la década de los cuarenta.

La Historia de San Luis Potosí de don Primo Feliciano Velázquez se publicó por primera vez entre 1946 y 1948, en cuatro tomos, en pleno contexto historiográfico.

fico que insistía en la necesidad de la profesionalización e institucionalización de los estudios históricos y en los soportes metodológicos o de pensamiento que todo historiador debía poseer para realizar investigación histórica. La publicación de esta obra impactó en San Luis Potosí y pocos, muy pocos, la conocieron en la ciudad de México o en otros espacios regionales del país. Muy pocos, también, reconocieron su valía y su aportación historiográfica, como siempre ha sucedido con respecto a las obras de los historiadores regionalistas o microhistoriadores, tuvieran o no profesión y soportes metodológicos, o que simplemente eran autodidactos o tuvieran intenciones positivistas o empiristas.

El impacto de esta gran obra sobre la historia potosina fue indiscutible y su valía, además, sobrepasó el impacto del desarrollo historiográfico regionalista que invadió el medio de la historia y los historiadores de los setentas y ochentas del siglo XX. Todavía en 1982 se reimprimió la obra con los sellos del Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí y la Academia de Historia Potosina, donde se reconocía, por parte de otro gran historiador potosino, don Rafael Montejano y Aguiñaga, su gran aportación historiográfica que no había sido rebasada por nadie:

El valor de la Historia de San Luis Potosí del señor licenciado Velázquez es indiscutible, sea porque comprende desde “los tiempos nebulosos”, sea porque es la única historia completa, sea por lo documentado y exacto, sea por su criterio maduro, sereno e imparcial. Vino a llenar un hueco en las historiografías potosina y nacional, y sale sobrando toda ponderación.¹

Desde 2004, esta gran obra de historia regional se ha reeditado por parte de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y El Colegio de San Luis, en tres tomos, agregando un índice analítico, muy necesario para la consulta, además de fotografías y mapas. La edición estuvo a cargo de Isabel Monroy Castillo, Luz Carregha Lamadrid y Sergio Cañedo Gamboa, y amplía la aportación realizada por don Primo Feliciano Velázquez indudablemente, lo que renueva y refuerza esta obra indiscutible de la historiografía potosina en la actualidad.

La historia potosina de Primo Feliciano Velázquez es una historia que se teje a partir de tres grandes vertientes o concepciones del autor, la primera tiene que ver

¹ *Historia de San Luis Potosí*, introducción de Rafael Montejano y Aguiñaga, p. 9.



con su visión de totalidad pero también de síntesis, desde los tiempos primigenios o “nebulosos”, hasta la contemporaneidad influida por la historia política; luego, a partir de una idea implícita de la identidad, es decir, un hilo conductor que trata de desentrañar las características y rasgos de las relaciones sociales que fueron dando sentido a la forma de ser y de expresarse de la sociedad potosina, no únicamente desde la organización y el territorio, sino del conjunto de relaciones sociales que definieron “lo potosino”, no sólo de lo regional sino de lo estatal y territorial, marcando siempre las mediaciones exógenas que fueron ineludibles; y finalmente, la variable del regionalismo y el localismo como partes indiscutibles de la trayectoria de San Luis Potosí, en la expresión de sus historias territoriales, económicas, sociales, políticas y culturales, que hacen un todo sintético y específico a la vez, en una evolución histórica que además se cuenta con una narración clara, erudita y con sustento en documentos destacados, que el autor marcó, sin citar de dónde provenían, pero que fueron el eje de la obra.

Estos tres elementos, sin duda metodológicos aunque implícitos, dan una riqueza enorme a la historia de San Luis Potosí de don Primo Feliciano Velázquez, lo que le permitió tejer una historia total, identitaria, regionalista y localista, que continúa aportando al conocimiento de la historia potosina, e incluso, me atrevería a decir, que esta visión total no ha sido rebasada aún por otros historiadores u obras. La erudición de don Primo Feliciano Velázquez es destacada porque solamente a través de ella pudo tejer este lienzo de historia total, integral y de síntesis.

El primer tomo proyecta una maestría indiscutible para desentrañar la historia del territorio, la población, los grupos sociales, la cultura, la religión, la organización política, hasta la fundación de San Luis Potosí en el siglo XVI. Posteriormente describe de forma interesante la conquista y los cambios que a la anterior organización se fueron sucediendo para establecer una identidad común en territorio, organización política, conformación social, religión, vida material, rasgos de la población, pueblos y localidades, personajes destacados y gobierno, y que, hasta mediados del siglo XVII, fueron percibidos como un hilo conductor de la configuración regional.

Ya en el volumen dos de esta última edición, la historia colonial de San Luis Potosí se encuentra contada con una claridad enorme, siempre describiendo el territorio, las ciudades, los pueblos, las comunidades, las haciendas, los ranchos, donde se asentaban los pobladores, pero también dando noticia de la vida material basada en la minería, las comunicaciones, la agricultura, la ganadería, el comercio.

La organización administrativa, jurídica y política se describe con claridad, tanto así que hasta se relata la forma en que se gobernaban los pueblos y ciudades en un sistema estatal virreinal, adicionando la influencia que la organización eclesiástica católica, con multitud de órdenes religiosas, tenía en el gobierno de la provincia potosina durante los siglos XVII y XVIII. Geografía, estadística, demografía, arquitectura y economía se entrelazan para contar los rasgos de la sociedad potosina, los estratos sociales, los movimientos sociales y los comportamientos, tanto de españoles, como de extranjeros e indígenas.

En este mismo volumen, el autor cuenta la historia de San Luis Potosí, de la independencia hasta la Guerra de Tres Años. A diferencia de otras historias regionales que se restringen a la historia política, a la descripción de batallas, héroes y virtudes colectivas o inserción de la región en la evolución nacional, en el caso de Primo Feliciano Velázquez se cuenta una historia de intermediaciones, vinculaciones y mediaciones, entre la evolución de los fenómenos y hechos políticos, y los procesos materiales, sociales, económicos y culturales. Por sorprendente que parezca, el autor logró tejer un hilo conductor donde se involucró la historia del todo en el todo, casi sin descartar ningún elemento, y sin privilegiar los hechos estáticos por sobre los dinámicos. No hay una preocupación por narrar la inserción de San Luis Potosí en la construcción y conformación de la nación, sino que, por el contrario, se busca en todo momento narrar los acontecimientos potosinos a partir de su regionalidad, concibiendo a la historia del estado potosino como un todo relacionado y vinculado, mediado por los acontecimientos nacionales pero sin privilegiarlos. El autor tejió un lienzo de la historia moderna de San Luis Potosí con múltiples coloridos históricos.

El tercer volumen es de una riqueza indiscutible, parte de la guerra de Reforma, transita por el Imperio francés, recorre la República Restaurada y el Porfiriato, aborda la Revolución y concluye en la posrevolución, contando como ejes principales los acontecimientos nacionales en los que San Luis Potosí se vio inserto, pero marcando siempre las características de los acontecimientos y procesos históricos potosinos con la misma singularidad histórica en el tratamiento y tejido del lienzo de la historia regional. La descripción de grandes batallas, encumbramientos y caídas de héroes, exaltaciones históricas potosinas, están presentes aunque insertadas dentro de acontecimientos políticos, sociales, económicos y culturales de la historia potosina, documentados con sabia maestría y con una narración clara basada en el hilo con-



ductor regionalista. Esta parte de la obra es una historia contemporánea imparcial, mediadora y estable, frente a las obras epopéyicas u oficialistas que sobre esas etapas de nuestra historia se produjeron en el porfiriato o después de la Revolución, lo cual es un acierto más de don Primo Feliciano Velázquez.

Años y décadas de investigación documental, de análisis y confrontación de fuentes, de interpretación y lectura, permitieron tejer una historia global y total, con un esfuerzo de síntesis, al mismo tiempo, fuera de los sesgos positivistas, rankeanos, pragmáticos o empiristas que inundaron a los historiadores entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX. El cultivo de la estadística, la geografía, la arqueología, la antropología, la literatura y hasta de la síntesis periodística, en realidad fueron el sostén del conocimiento y erudición que a lo largo de su vida adquirió don Primo Feliciano Velázquez. Estoy convencido de que la adquisición de este conocimiento, fuera de cartabones teóricos o metodológicos, permitieron que el autor emprendiera una historia regional que, para su momento y su circunstancia, sigue siendo una aportación historiográfica de primera magnitud. Sus intenciones fueron claras, específicas y de gran envergadura, simplemente al considerar a la historia de San Luis Potosí como un todo específico y concreto, desde el cual se lograra conocer su pasado regionalista, descartando la exaltación de la descripción de fechas, batallas y héroes, para brindar una serie de vinculaciones e intermediaciones que llevaran al conocimiento de su identidad histórica.

A decir verdad don Primo Feliciano Velázquez emprendió una obra para relatar la evolución de la identidad histórica de San Luis Potosí sin proponérselo, y lejano de las influencias que pudiera contar de la historiografía mexicana de su época, inundada por la exaltación del empirismo epopéyico, oficialista, documentalista y nacionalista. La identidad histórica tampoco condujo al autor a un regionalismo a ultranza, porque su erudición lo llevó a armar una historia de procesos y mediaciones, utilizando para ello, con hábil lectura y crítica, amplia documentación y realizando una interpretación centrada e imparcial que refleja, efectivamente, los rasgos de esa identidad en cada periodo de la historia potosina. Esta habilidad, sin duda, no ha sido rebasada por otros historiadores de la época y, más aún, de etapas posteriores.

La obra de don Primo Feliciano Velázquez es una obra vigorosa, de indiscutible valor historiográfico y de aportación aún en la actualidad, su reedición dejará muchas enseñanzas a los historiadores actuales, pero también estimulará el interés y el estudio de la identidad histórica de San Luis Potosí para el futuro.

■ PASA EL TIEMPO

Aunque de otro modo, para Amada y Benjamín

Cómo explicárselo, sucedió así. De pronto pasaron los años, yo dejé de salir y un día me di cuenta que los amigos llevaban muchísimo tiempo sin visitarme, supe que ya no lo harían; luego mi Carlota murió. Entonces ya ni quién me cuidara.

A mí siempre me ha gustado estar en la casa, salir a barrer la banqueta cuando apenas clarea, poner a calentar el café en la estufa, fumarme un cigarro sentado en el patio mirando y quitando las rosas que se han secado, las ramas amarillas, amarillas.

Pasa el tiempo. Cuando la noche cae ya ni prendo las luces, son mucha cosa para mí; mejor subo y me acuesto en la cama con los ojos abiertos, claro, porque no tengo sueño, al fin que al rato se van cerrando solos. Y comienzo a pensar en

¹ Nació en San Luis Potosí. Ha colaborado con cuentos, poemas y artículos en diversas revistas institucionales e independientes, así como en un par de libros de texto de la SEP. Ha sido editor y director de revistas independientes; coordinador editorial en Editorial Aagorhod. Fue becario del Fondo Estatal para la Cultura y las Artes y CONACULTA de San Luis Potosí en 2004. Su libro *Últimas horas (fè de erratas)* se encuentra en trabajo editorial, próximo a su aparición. Trabaja en un libro de óleos y cuentos con el pintor Sergio Portillo. Estudia la licenciatura en letras hispánicas en la Universidad de Guadalajara; labora fielmente en el periodismo en la capital jalisciense.

Carlota, cuando volvía del mercado ya para dar el medio día, luego pelando los tomatillos verdes, alcanzándome el periódico.

Me voy quedando dormido, lo sé porque es la hora en que ya no controlo sus recuerdos, todo lo que es ella se mezcla a esa hora, pasado, deseos, hasta la tristeza; luego le escucho sus pasos por la escalera, no abro los ojos pero la sangre sube hasta las mejillas; no abro los ojos porque no es necesario, mejor la siento recostarse en la cama a mi lado, voltear su cabeza para verme de perfil y antes de dormir me dice muy quedo: vente conmigo.

■ CÍRCULO QUE SE CIERRA

No fue fácil comenzar a ser quien ahora soy. Paseé por las calles de esta ciudad y de otras miles más, parecía un fantasma de esos que se ven entre la neblina de Londres dando un paseo a media noche junto al Támesis, acariciándole el dorso de la mano a su mujer fantasma que va abrazada a él. Era yo con este cansancio de ir sin encontrar algún letrero en la calle como los que dicen París 15 kilómetros, Paradero El Sauce 2 kilómetros ¿cuál era mi final? No tenía prisa, pero siempre resultó difícil continuar este destino-trotamundos, trotapáginas, trotabocas; los zapatos que nunca he usado se gastaron hasta que quedaron sólo los pies desnudos y la luz de la luna se reflejó en las uñas.

Caminaba pensando, siempre, palabra que piensa palabras, ideas abstractas que se parecían poco a los hechos reales. Un año en abstracto es tan terrible, más que un año en la realidad. Pensaba, lo digo, en lo que no entiendo. En cómo me gastaba, palabra de escribanos con ajenjo que escribían libros y libros, ocupaban tantas hojas que en las imprentas se llenaban de tinta dando vueltas por los rodillos, que se apilaban impresas como cualquier montón de aserrín fuera de una carpintería.

También pensaba las fiestas de libros, unas lujosas, otras miserablemente pobres, donde los autores estarían sentados en sillas y hablarían de las palabras, palabras explicando lo inexplicable, para digerir el mundo instaurado con tal de que el público lo adquiriera. Adquiridos, agotados cientos de miles de ejemplares, o no. Y luego... quizá, como muchos libros, se sabe por perfectas fuentes, que los ha carcomido la locura, los han mantenido encerrados en cajas unas sobre otras, los hay en las editoriales, en las librerías, los áticos, tremendo castigo.

¿Por qué los escribían? Algunas veces, lo pude ver, las razones eran incomprensibles, señores escribanos, la ebriedad de una cabeza que bogaba ebria al amanecer; otras veces impulsados por poseer una jerarquía más alta en la vida pública; o, no sé si peor aún, sólo por escribir un libro que permitirían se perdiese en ese laberinto de árboles calcinados. Y, sin embargo, la maravilla de millones de ojos seguía allí afuera, esperando, esperando siempre por El Libro, por La Palabra.

Yo he muerto tantas veces y, como atado a una verdad budista, francamente sin querer que fuera así, he renacido una y otra vez. No ha sido fácil. Fui un hombre que murió en las calles de Lisboa después de cruzar en una noche el África desde Madagascar hasta el Estrecho de Gibraltar. He sido los dedos pulgares metidos en las bolsas del abrigo, los zapatos de goma y el café que dejó Mariana sin darle un trago sobre la mesa en la terraza. La ciudad donde los hombres grabaron con tiza sus sombras cada día primero del año para no perderse mientras pasaban los meses.

Ahora que estoy aquí, en este punto, podría jurar que este día es el mismo día de mi primera vida, como un círculo que se cierra; una vez más me encuentro hecho letras de un escribano, él camina bajo las nubes rojas que prometen nieve que nunca caerá. Soy sus letras. Y, si esta vez no hemos equivocado el camino él y yo, seré más que un montón de tipografías cansadas de no tener ojos, de estrellarme por esta ceguera con los muros y puertas de la ciudad, de ir muriendo desde el momento en que otros escribanos me dieron la vida para confinarme al olvido, para dejar que se llenara mi cuerpo de ese cáncer-polvo en los libreros, apestando a hoja vieja que nadie jamás volverá a tocar.



■ DE DRAGONES Y DE TRUENOS

A Dominique, León y Mónica, por los datos

Cruz se despertó a las carreras, la noche desaparecía entre la lluvia y el fuego que destrozaba el Templo y, desesperado tomó camino, no sin antes llamar a los bomberos de los municipios vecinos. Vengan, rápido, se quema el templo. Les imploraba. Después un par de horas, sólo arribaron los de Tamasopo, quienes acostumbrados a sofocar esos fuegos intestinos, lograron la misión. Cruz, molesto por la situación terrible convocó a una conferencia de prensa.

Anunció Cruz, alcalde de Santa Catarina, que alrededor de las cuatro de la mañana de ese lunes, por una tormenta eléctrica, un rayo cayó en el techo de palma del Templo de la comunidad de Santa María Acapulco, lo que había ocasionado un incendio en el que el Templo había quedado totalmente destruido. Informó también que se perdieron la mayoría de las figuras talladas en madera y que sólo se rescataron entre ocho y doce imágenes religiosas. Dijo que los pames estaban desolados por la terrible pérdida.

Sin embargo, en el pueblo la historia era diferente, no era la primera ocasión que un rayo destruía el templo y, convencidos por una verdad más fuerte que la que contaba el alcalde, rápidamente la historia del Trueno se reavivó entre la gente. Los xi'ui no olvidaban, no olvidaban el exilio, no olvidaban sus leyendas, no olvidaban a los frailes que otrora les impusieron una verdad que se desmoronaba una vez más por el Trueno.

² Es licenciado en Ciencias Históricas por la EESCHIA, tiene estudios en la licenciatura en Letras Españolas por la FFLEH de la UG y en la especialidad en Historia del Arte Mexicano por la Facultad del Hábitat de la UASLP. Actualmente es candidato a maestro en Historia por El Colegio de San Luis. Ha dirigido proyectos editoriales independientes, entre los que destaca *Kronos revista cultural*, y fue becario del Fondo Estatal para la Cultura y las Artes y CONACULTA de San Luis Potosí en 2001. Ha colaborado en publicaciones independientes e institucionales con poesía, narrativa y ensayo. En 2006, la Editorial Ponciano Arriaga le publicó una *plquette* de cuentos dentro de la Colección Cantera la Voz. Actualmente forma parte del proyecto radial por Internet www.popmodernismo.com, y es el orgulloso papá de Dante.

Hace tiempo, tanto que algunos de los árboles no estaban aún, y obligados a fundar una Misión franciscana para defenderse de los ataques de los infieles chichimecas, llegaron los llamados pames, nombre que les otorgaba una identidad nueva de la que nunca se librarían. Los tales pames, que eran xi'ui para ellos mismos, estaban siendo negados a sus tierras, a sus tradiciones, a su nombre y a un pasado que ante esa negación se les escapaba como agua corriente, y por eso respondían «pame», que era un «no» tajante y ese «no» les fue dado como nombre, porque eran negados ellos mismos, negados sí, pero no desmemoriados.

Por eso cuando fueron obligados a tallar el dragón bajo un San Miguel que lo atravesaba con una lanza, en uno de los nichos de menor importancia de la portada del Templo, no pudieron olvidar al Trueno y supieron, sin decirle a los franciscanos que mandaban, que se trataba de él, en forma de animal, que se les presentaba de nuevo ante sus ojos. Aprendieron que en la portada del Templo, al centro y arriba estaba Dios mismo, más abajo la Virgen de la Asunción y que era a ella a la que debían venerar, pues a ella se dedicaba el Templo.

Pero bajo la virgen estaba la historia más relevante para ellos. San Miguel que destrozaba al dragón que, según les contaron los franciscanos, era el Diablo mismo y cuya imagen representaba la victoria del bien sobre el mal. Pero a ellos no los engañaban, ese tal Diablo, el dragón, no era sino la representación del Trueno que habían venerado por tantas generaciones. El Dragón-Trueno estaba ante sus ojos recordándoles los que les había sido quitado y vigilando el acceso al Templo, siempre ante los ojos de los que entraban, por eso no olvidaron.

Una vez, muchos años después de su adoctrinamiento, parecía haberse olvidado la idea del Dragón-Trueno, pues nunca se las intentaron quitar, porque jamás les dirían los padres que iban y venían lo que era para ellos. Pero esa vez, una tormenta obligó a todos a encerrarse en sus viviendas y cubrirse. En el Templo, oscurecido por las lluvias, desaparecían en su interior los frescos y cuadros que enseñaban de la vida y sus virtudes.

Normalmente, el interior del majestuoso Palacio de Dios estaba cubierto por una neblina de tinieblas y bajo la luz de las velas y unas pequeñas y lejanas ventanas, se adivinaban los frescos que decoraban los altos muros de piedra y los retablos. Oscuro el suelo de tierra pisada, oscuros los retablos y los muros; a pesar de la altura



de una bóveda, decorada con santos franciscanos, tuertos o mancos por los años, se imponía al introducirse. En el retablo principal, se veía una imagen estofada de la Virgen de la Asunción, sostenida por una nube de ángeles, rematada con una gran corona dorada. La mano xi'ui, la mano negada que no olvidaba, esculpió esa madera barroca, ennegrecida por el humo de las velas.

Pero esa vez, la de la tormenta, nada de eso se veía, sólo las tinieblas. El cielo se venía encima del Templo que en la punta del cerro coronaba la zona. Y el Trueno se empezó a manifestar y se presentaba potente, como siempre, así por toda la noche. Al otro día, las personas salieron y vieron que el templo había sido atacado por el trueno, justo al centro había golpeado con su fuerza celestial, ésa sí. Había destrozado la imagen de Dios que coronaba el conjunto, su golpe también volvió irreconocible la imagen de la Virgen y había destazado al San Miguel y su lanza, pero no más; el dragón seguía incólume, contoneándose a sus anchas ya sin la lanza que le oprimía.

Inmediatamente la imagen del Dragón-Trueno regresó a las cabezas de los xi'ui, se preguntaban por qué Dios, que controlaba a la naturaleza, había destrozado su propia imagen y la de los suyos, dejando ilesa la imagen del mal. No había otra respuesta posible: Dios siempre fue el Trueno, como lo sabían desde antes de conocer a los franciscanos, y se manifestaba dejándose vivo en la imagen del Dragón-Trueno y destrozando las falsas representaciones suyas, manifestando su omnipotencia.

Por eso, tras las muchas restauraciones que el Templo sufrió a lo largo de más de doscientos años, nunca se repararon las imágenes destruidas por aquel rayo fulminante, y la imagen del Trueno siguió viva entre los xi'ui, en la figura del Dragón-Trueno. No había argumento que convenciera a nadie. Dios era el mismo Dragón-Trueno que saludaba a los fieles en la entrada de su Templo y por eso seguía allí inamovible, concreto.

...

Por eso, cuando el Trueno se manifestó nuevamente, aquélla noche en la que el techo de palma quedó reducido a cenizas, la noche en la que Cruz imploraba a los bomberos y junto con el gobernador indígena y los vecinos trataban de salvar lo que se pudieran de entre las llamas, los xi'ui veían en la tragedia, que lo era sin duda, también la manifestación de un Dios que reclamaba su lugar y que borraba las huellas de las imágenes que no le eran propias.

Nunca creyeron los xi'ui que las imágenes cristianas fueran falsas, sólo sabían que el Trueno reclamaba su lugar como recuerdo de lo que había querido ser borrado, era su lugar y allí el Trueno dominaba, dominaba el cielo, dominaba a los hombres, dominaba a los seres que crecían o morían a su voluntad. Por eso se manifestaba, para demostrar a propios y extraños que nada podría desaparecerlo. Tal vez por eso el Dragón-Trueno, nuevamente, permaneció indemne.

Después de un tiempo, no mucho, el Templo quedó como recuerdo de un pasado grandioso, quedó para recordarles a los de Santa María Acapulco, mestizos y xi'ui, lo entendieran o no, que la fuerza del Trueno es contundente y definitiva, que no se le puede retar. Y quedó, como recuerdo categórico de ese hecho, al centro de unas ruinas de piedra de lo que antes fuera el Templo, una imagen intacta que saluda a los vecinos y a los paseantes que observan, la imagen del Dragón-Trueno que se contonea a sus anchas.

Junio de dos mil seis

■ DOROTEO SE VA

Doroteo era emprendedor, alternaba su vida entre la labranza y el comercio de diversas mercancías. Huérfano de padre, inquieto y violento, se encontró desde joven con las únicas oportunidades que la vida brindaba a los de su condición. Por eso también tenía entre sus negocios el asalto y el comercio de piezas de ganado ajenas. Nunca pensó, hasta ese día, que la vida estuviera para él más allá de la hacienda y los ranchos.

Caminaba, el día ése en el que se metieron las ideas de la lejanía entre la adrenalina y el sotol quemante, por un camino empedrado rumbo a su casa, dando pasos inciertos y, de pronto, reconoció al Suave, un jamelgo dócil que siempre le había coqueteado, pero que le era lejano, pues sólo el joven Agustín lo cabalgaba en los días de ir a la plaza. No reconoció el cuerpo, así que creyó que algún fuereño lo había tomado de la hacienda. Nomás por las dudas desenfundó su pistola y siguió caminando a una distancia prudente, para no meterse en pleitos ajenos.

Después de un rato, se dio cuenta entre lo difuso del día, que sí era el tal Agustín quien cabalgaba, pues le reconoció el tono de la voz mientras hablaba con una chiquilla que iba más delante, caminando como a prisa, como nerviosa. Una con-



quista más del muchacho atrabancado. Pensó. ¿A hora qué hago? Si le rodeo daré la vueltesota nomás porque a éste se le ocurrió una conquista por acá. Si lo rebaso se me va a enojar, y de por sí ya me traen en la hacienda. Otra es que me quede detrás con cuidadito, nomás que me no vea el cabrón.

Así siguió Doroteo, se detenía para que se adelantara el muchacho y cuando ya no lo veía volvía a avanzar, pero el muy hijo del patrón a veces atajaba a la mozueta para invitarla a subir, pero la mentecata nomás no se dejaba. Mejor que ya se la lleve. Pensaba Doroteo que no quería salir del camino, para seguir como mula vieja, hasta llegar. Decidió dormirse junto a la vía para que se le perdieran los currutacos, así que se acomodó en una piedra, tomó la pistola de nuevo y la escondió bajo la camisa, otra vez, nomás por las dudas.

Dormitaba porque sabía que en la borrachera algún malandro le podía jugar sucio y llevarse la pistola, que al fin y al cabo, era lo único que tenía. Pero la tierra daba de vueltas, y cada vez la muy canija se aceleraba y se aceleraba más, y así no se puede uno dormir, por eso le valió y se paró de nuevo para continuar hasta su casa. Esta vez no le importaría encontrarse con el tal Agustín, al fin que no era día de trabajo e iba rumbo a su casa, qué le importaba el muy cabrón, si él era el que no estaba por sus rumbos.

Caminaba y caminaba y nomás no se los encontraba. Qué bueno, la verdá' si me pudo haber metido en otro pleito el muchachito y ya no estoy pa' eso. Doroteo seguía caminando y entre las piedras de la vereda se detenía a pensar, a pensar en la bulla que se armaría cuando les contara a los pelaos de la ranchería de las andanzas del Agustín.

...

Agustín acostumbraba cargar hembras en el renco más precioso que Durango tenía, el Suave, un jamelgo que se cabalgaba suavecito, gustaba de bailar y contonearse para que las muchachas acariciaran su tersura, suave de caminata, suave de una piel rubia que se peinaba facilito. Por eso Agustín lo llevaba a las plazas y a los jaripeos para que lo vieran, para que supieran que la galanura de los López Negrete seguía viva y que él podía hacer lo que quisiera con ella.

Así, una vez, vio una niña paseando junto a la plaza, por lo lejitos y se vio motivado por una piel morena ardiente, de doncellita, motivado para una aventura

nueva. Así averiguó por medio de los caporales de quién se trataba y supo que trabajaba en su hacienda y eso lo motivó aún más, porque esa mozuela no se le escaparía. Supo que era Martina, de las que lavaban, y poco a poco la empezó a cortejar, le invitaba a conocer la casa, a caminar por las huertas, pero la muy hija de la chingada siempre tenía un pretexto para evitar sus galanteos.

Ya no se veía tan inocente la canija, sabía librarse de las insinuaciones más trabajadas y eso interesó más a Agustín, al quien le gustaban los retos. Por eso la obligaba a hacer trabajos en la casa, aunque no le correspondía, de eso no se libraría y así la tendría más a la mano. Pero Agustín, acostumbrado a salirse con la suya, no era un pelado pulquero; nunca intentó tomarla de la cintura y robarle un beso o cargarla hasta las pasturas y tatarle la boca para obligarla, pero sí lo pensó. No, Agustín lograría que ella quisiera irse con él y su cintura estaría en sus brazos sin obligarla a nada.

Así le platicaba de la vida que la chamaca ignoraba y poco a poco Martina empezó a preguntarle de la ciudad y de un mundo que ella iba conociendo fascinada a la voz de un patrón al que nunca le otorgó una confianza entera, pero quería saber, a lo mejor para irse de allí y conocer los edificios y la modernidad, a lo mejor trabajar en una casa de gente de bien y así mejorar su vida. Por eso le preguntaba.

Agustín sabía bien que el mundo citadino les era interesante a las chamacas y mientras seguía preparando a Martina, prometiéndole acompañarlo a las diligencias de la Hacienda, se conformaba con las otras, con las que se entregaban a la primera y así nunca perdió el control, sólo esperando. Le costaría un poco más, pero terminaría cediendo, sin arrebatos. Pues él era Agustín López Negrete, ni más, ni menos.

Así la invitó por fin a acompañarlo para ir a comprar semillas, con el pretexto de que ella sabía bien qué era lo conveniente para de una vez comprar cosas para la casa. Pero Martina no era tonta, así que puso de pretexto a su madre y no lo acompañó. Agustín perdió finalmente la paciencia. Si no era a la buena, la jumenta ésa suya por las buenas, lo sería por las malas. Pero luego decidió hacer un último intento y si no, ella lo conocería.

Así, al otro día, le pidió a uno de los mozos que bañara tempranito al Suave, luego espero a que la muchacha saliera de la hacienda y dejó que se alejara. Al poco tiempo tomó a su infalible bestia y la siguió por una vereda solitaria para convencerla, por el medio que fuera. Cuando la alcanzó, Martina, evidentemente turbada, primero lo

ignoraba y avanzaba con rapidez, y así Agustín le comenzó a cerrar el paso, subiendo de un tono manso hasta uno impositivo que asustaba a la muchacha.

Agustín no aceptaría un rechazo de la irreverente, así que intentó treparla al caballo un par de veces, pero la muchacha se libraba de sus intenciones demostrando una agilidad envidiable. Era lo último, Agustín no permitiría que se le tratara así, no era ella digna de tal actitud y no se merecía el respeto que un joven como él, un López Negrete, ni mas, ni menos, le había brindado, así que por fin la pudo asir de la cintura, ella perdió la canasta que llevaba en la cabeza y las viandas que llevaba a su casa cayeron a una tierra árida y estriada.

• • •

Un poco más recuperado, Doroteo caminaba desenfadado y esperaba llegar pronto, porque el hambre ya le crujía en la panza y eso es algo que no se aguanta mucho rato. Por eso apresuró el paso y al bajar un montecillo, vio a lo lejos un caballo que venía a toda prisa entre las piedras, ágil y veloz. Se escondió tras unos matorrales porque siempre podía ser un afectado por sus negocios que lo buscaba, sacó su arma y la empuñó, nomás por las dudas, como siempre.

Ya más cerca reconoció al Suave y pensó. Siempre sí se le hizo al patrón. Decidió quedarse escondido y dejar que pasara, seguramente rumbo a la hacienda o a la casa del pueblo, pero algo turbó su mente cuando vio a la muchacha que Agustín traía cargando a sus espaldas. Primero pensó que eran malas ideas venidas con el sotol, pero luego todo encajó en su mente, primero el cambio de labores, en la casa, luego el camino en el que andaba el Agustín y finalmente el rostro de espanto de la moza, el que reconoció de inmediato.

Ya no cabía la menor duda, era Martina, la misma, la muchacha que estuvo siguiendo el cabrón de Agustín durante todo el trayecto, así que sin dudarlo se metió de nuevo al camino y apuntando directamente a la cabeza de cabrón, parado en el mero trayecto. Así le reconoció primero Martina, quien gritó desesperada. Doroteo, Doroteo. Tras el grito de Martina, Agustín frenó, pero pensó que a ese aguamielero no le importaban sus asuntos y le gritó a lo lejos. Quitate pelao, esta muchacha es mía, búscate otra.

Doroteo hirviendo en odio, permaneció inmóvil y le respondió. Mira hijo de la chingada, esa muchacha es mi hermana y si crees que me quitaré, estás idiota,

suéltala y así no te mato. Agustín rió, pero no podía soltar las riendas, ni soltar a la muchacha, así que tiró riendas y cambió de rumbo, volviendo en sus pasos. Doroteo, ágil disparador, sabía que aún estaban muy lejos, así que no le quedó más que correr para alcanzarlos.

El Suave, no lo era tanto ya, y nervioso, empezó a dar pasos inseguros. Agustín apretaba las espuelas entre las costillas del caballo, que bufaba de dolor, hasta que finalmente tropezó con una piedra mal asida al suelo y frenó, para levantarse en sus dos patas traseras. Al instante la muchacha cayó al suelo con un golpe seco que le hizo perder el conocimiento. Agustín logró mantener el equilibrio y al estar el caballo en todas sus patas, decidió tornar mientras tomaba su arma del cinturón.

A lo lejos, Doroteo observó el incidente y vio con coraje cómo su hermana estaba sin levantarse del suelo, pensó. Si este cabrón la mató, no sale de aquí. Siguió corriendo y vio cómo Agustín se le ponía de frente. Sabía que estaba en desventaja por la altura y el caballo se podía interponer, así que disparó sin más reparo un tiro que le salió mal y que se fue a perder en la llanura. Agustín percutió también y el tiro fue igual de malo, pero traía cargas de sobra, así que dio un disparo más, no se podía arriesgar.

Doroteo se percató de que Agustín era mal tirador, así que se dio tiempo para detenerse y apuntar, logró herirle en el brazo y volvió a dar su último tiro. Aunque apuntó al torso, sólo logró darle en el hombro y Agustín, quien había tirado su arma tras el impacto y sabiéndose herido, sabía que bajar del caballo le daría tiempo al contrincante para matarlo, así que jaló riendas nuevamente y arrancó, mal sentado en el rengó.

Doroteo no se decidía si alcanzarlo o dejar que se fuera, pero al final se acercó a Martina y la levantó del suelo, aún respiraba, pero por más cachetadas que le daba ésta no respondía, sin saber qué hacer, la tomó en los hombros y se apresuró para llegar a casa, se le hizo un trayecto eterno, y ella tenía todo su peso suelto, sólo porque sentía su respirar sabía que no estaba muerta, no sangraba, nomás no despertaba y cada vez su peso era más y más, Doroteo se preocupó, como nunca.

...

Martina reaccionó tras los cuidados de su madre, no sabía qué había pasado y preguntó por Doroteo, no estaba. La madre, con ojos de haber llorado le preguntó



si es que la había deshonrado el patrón, Martina la tranquilizó y contó todo lo que había acontecido. Después de un par de horas, volvió Doroteo a las carreras. Informó a la familia que Agustín lo estaba buscando con guardias y todo y que lo acusaba de haberlo intentado matar sin razón.

Sabían que nadie tomaría en cuenta lo que ellos declararan, así que Doroteo debió decidir si enfrentar al desgraciado o huir. Llamó a los amigos y todos coincidieron en que debía huir, nada podría hacer y pronto le saldrían otros cargos, pero la cárcel no era lo que le esperaba, sino una muerte inmediata. Mientras Agustín averiguaba dónde hallarlo no pasaría mucho tiempo, así que decidió, de mala gana, irse para regresar cuando pasara el asunto.

Pasaron los meses y de Doroteo no se sabía nada. Agustín no hizo más intentos con Martina y la familia, que trabajaba entera en la hacienda, esperaba lo peor, pero no, nada les pasó y Martina regresó a sus labores comunes, cada vez más reservada, esperando en cualquier momento una venganza. Nunca la hubo, nada pasó, pero de Doroteo no se supo desde entonces.

No fue sino hasta después de unos meses que Doroteo empezó a enviar, a través de los amigos, dinero para la familia. Sólo la llegada de los envíos era evidencia de que seguía por allí, andando los caminos. Los mensajeros decían no saber nada. Al poco tiempo, llegó un enviado con malas noticias. Doroteo había sido arrestado y llevado a San Juan del Río. Él no se había resistido al arresto pensando que el asunto de Martina era por lo que se lo llevaban, pero no, se le había identificado como salteador y por ello lo arrestaron. Se le condenó a ser fusilado. No supieron más.

...

Doroteo tuvo que esconderse en la serranía para evitar la muerte. La inmensidad era ahora su refugio y era suficiente. Sin trabajo, siguió haciendo lo único que sabía hacer además de la hacienda. Así que se convirtió en un solitario salteador de caminos y fue ganando experiencia en las labores propias del banditaje. Pronto adivinaba quiénes podrían ser víctimas de los hurtos sin mucho peligro, así que seleccionaba con cuidado a los que podía robar. Enviaba de vez en vez algo para la casa, pensando que habían quedado abandonados a su suerte.

Una vez, andando en los caminos, unos gendarmes se le acercaron y lo llevaron preso. No hizo mucho por defenderse, sabía que lo de Martina no le olvidaría al



desgraciado de Agustín, pero ya encerrado, se enteró que moriría fusilado por algún asalto, seguramente no era de los que había cometido, así que simplemente se dejó a la suerte esperando no salir de ésta.

Sin embargo, nada pasó, al poco tiempo lo dejaron salir, pero estaba lejos, así que decidió seguir con el negocio. En una pulquería conoció a unos que estaban en la banda de Ignacio Parra y Refugio Alvarado y quiso unírseles. Era un chamaco apenas, así que le dijeron que lo probarían. Fueron a un camino oscuro y le dijeron que asaltara a un grupo de cuatro hombres y dos mujeres. Era difícil, Doroteo sabía que con cuatro hombres no saldría ileso de ésta.

Así que les cerró el paso a los viajeros y amagó a uno de ellos. Amenazó y tuvo la suerte de que no le opusieron resistencia. El asalto resultó fácil, una vez más, corría con suerte. Con el botín se acercó a éstos que lo veían entre las sombras y les demostró sus dotes. Asombrados, lo llevaron con los jefes. Los afamados maleantes vieron al chaval ése, inseguro y no les pareció gran cosa, pero la anécdota, exagerada por los que lo postulaban, convenció al grupo; necesitaban hombres, así que era conveniente el muchacho.

Los hombres, a sabiendas de que era perseguido, le aconsejaron cambiar de nombre para que no lo encontraran, eso podría frustrar algún trabajo. Doroteo pensó y pensó. Recordó a su abuelo Jesús, quien le aconsejaba sobre el mundo y sus injusticias, así que decidió tomar su apellido y así hacerse conocer. Pero Doroteo Villa no era suficiente, buscó un nombre. Francisco decidió después de un tiempo, y así le conocieron, un joven pero experimentado salteador se hizo muy pronto y el grupo lo acogió con mejor ánimo al ver las dotes del muchacho.

Sin embargo, el ahora llamado Francisco era hombre justo. Sólo mataba en defensa propia, así que cuando uno de la banda decidió matar a un anciano, nomás porque llevaba en la cantina a un perro que no se callaba, pensó que ésa no era vida para él. Abandonó la banda pronto y decidió marcharse para Chihuahua, donde trabajó como obrero, minero, albañil y comerciante, para poder tener una vida más tranquila y honesta, pero seguía siendo perseguido, ya fuera Doroteo Arango o Francisco Villa, nomás no se le dejaba de buscar, por eso buscó mejor suerte.

Trabajaba entonces como guardia de Abraham González, nada menos que el gobernador de Chihuahua y así dejó de ser perseguido. Un día don Abraham le preguntó si se uniría a él en la lucha maderista y él, hombre fiel, le dijo que lo

seguiría y que lucharía por el bien del pueblo y los pobres contra los ricos y poderosos, y que se mantendría, a pesar de su ignorancia, leal a la causa y que pelearía hasta el último instante de su vida.

Junio de dos mil siete

C A R L O S R . C . T A P I A A L V A R A D O ³

■ CORSO ET RICORSO

¡Cuánta sutileza!...

El líquido carmesí resbalaba con cierta fluidez —no mucha— pero, enigmáticamente, era lo único que se observaba. No se veía nada más. De la mera contemplación estética, sin mediación alguna, el Dr. Luys se puso lívido de puro terror. Fuera de esa sombría luminiscencia rojo-palidísimo lo único que miraba es que no veía nada, tan sólo un espeso negro sobre negro. Pero sí oía. Podía percibir el tono bajísimo de esa nata rojiza, a la cual, también, podía oler. Cierta acritud se desprendía de esa inaprensible sustancia. Pero los ojos constituyen el sentido privilegiado de Occidente, y el Dr. Luys, con el terror brotando de cada uno de sus poros en forma de sudor, se sentía desubicado, extraviado. Tenía que salir —o entrar— a algún sitio referencial, tenía que volver al mundo, a su mundo, al universo de sus campos semánticos donde vivía tan cómodamente. Pero ahora lo que tenía a su alcance y lo que era su mundo era ese líquido incomprensible. El Dr. Luys trató de aferrarse a su única certeza: él existía. Y la existencia de una persona tan brillante como lo era el Dr. Tancredo Luys, con sus soberbios instantes de gloria académica, con sus pertinentes y autorizados comentarios, con sus sesudos ensayos, con sus... con sus... Tancredo se quedó contemplando lo único observable, pero en realidad eso que era su mente se disparó hacia toda una gama de tristes interpretantes —era

³ Llegó al mundo en 1964. Desde 1990 vive en San Luis Potosí por lo que se mimetizó con la región y su gente, no sin ciertos amargos eventos. Es historiador por la UNAM y tiene una maestría por la EESCIHA. Aunque leal a su profesión original, abrazó a la literatura con un amor desenfrenado, de tal manera que de semejante unión ha escrito algunos cuentitos de oscura trascendencia. He aquí una muestra de su incondicional amor por Borges y lo bizarro.



semiólogo y ciertas deformaciones profesionales eran pertinaces. Su memoria adquirió la velocidad vertiginosa de la luz. No importaba que no viera; él contemplaba su mundo a través de sus recuerdos. El primero que lo asaltó fue el dato y la vivencia de su avanzada edad. Él es —o era— viejo, canoso, con grandes manos venosas surcadas por las manchas. En seguida recordó su amarga soledad: era un viejo solo. Era infeliz. Era un hombre cansado, pero con una siempre victoriosa faceta irónica. Y llegaron los sentimientos encontrados. Se percató de cuán admirado era por lo jóvenes, por las jovencitas que, sin embargo, al ser traspasado su muro contencioso de espacio vital, se sentían profundamente asqueadas por las intenciones del ahora viejo mañoso. De pronto, en esa agobiante negritud, Luys se puso a gritar a todo pulmón, frenético, denuestos e improprios contra Dios, contra los cerdos, contra Saussure, contra su padre —el de Luys— y en contra de toda la maldita existencia. Pero una vez que el silencio se impuso como la mortaja que es, a la oscuridad se agregó la opacidad de las lágrimas. Una tranquilidad mortecina se fue apoderando de él como un cáncer en metástasis, y se serenó hasta volver a ese estado catatónico que al parecer lo envolvía. Pero ahora su oído podía percibir el punteo constante de una aguda cuerda de guitarrita, al tiempo que padecía una imposibilidad motora angustiante; tan sólo la agitada respiración era sintomática de vida. Pretendió ver pero la profundísima oscuridad tan sólo permitía un cierto resplandor opaco, el de una sustancia rojizamente abstracta. Luys cerró los ojos —acción completamente indiferente en sus circunstancias— y sintió que se dormía para tan sólo despertar en el interior de una ominosa construcción que tenía todas las señas de ser religiosa. Esa identificación se dio porque al mismo tiempo observaba la fachada, que se destacaba en un ambiente sepia-marrón impermeable a la luz. Y el interior encerraba tal horror que el doctor no pudo más que sentir el miedo radical, un terror tan secreto, tan arcano, que se inmovilizó, completamente convencido de su perdición. Cerró los ojos y se dejó caer de rodillas. Sollozó y se abrazó a sí mismo. Se asustó y adoptó la postura de completa indefensión, supina. Comenzó una letanía mental —¡Dios mío, Dios mío! — y se durmió.

Despertó intranquilísimo y bañado en sudor. Sintió que estaba acostado sobre una superficie fría y que estaba desnudo completamente. No era viejo y ni siquiera era el Dr. Luys. Resonó en el recinto una poderosa voz de bajo: *Mi son fatto nemico el mondo e'l cielo, mi son fatto nemico el mondo e'l cielo...* Agitado, se incorporó y se apoyó sobre los codos. El sudor corría por su cuerpo copiosamente. Y vio. Estaba



sobre una plancha de mármol negro en tanto que las paredes del recinto estaban cubiertas del mismo material. Pero en el techo había una oquedad que permitía el paso de una intensa luz solar que caía exactamente sobre él: *Incontro precipizi, incontro precipizi e trovo, e trovo... abissi*. Reconoció el oratorio de Rossi al tiempo que se incorporaba y se sentaba en la orilla de la plancha. Recordó la lectura del “Sueño a un amigo”, el proemio de *Los desahuciados del mundo y de la gloria* y se sintió perdido. Angustiado, sin dejar de sudar, trató de pisar pero no alcanzaba a tocar piso. De hecho la música venía del fondo, que él presumía profundo e incluso infinito. Se recogió en sí mismo en medio de la plancha y miró hacia el tragaluz. La intensidad lumínica le obligó a bajar el rostro que terminó por hundir entre sus rodillas. Quería llorar pero ese espacio arreferencial se lo impedía, y de las orejas se le colgaba el *Annichilatemi che ben mi stà*. Ese sonido y su desnudez eran lo único que poseía, y su angustia y su perdición, que sentía eternas. Cerró sus ojos y quiso no abrirlos nunca más.

Un aroma impregnó sus fosas nasales y de inmediato discernió que se trataba de mantequilla a la plancha dorando un crujiente bolillo que seguramente contenía una succulenta rebanada de jamón de puerco. Ricardo sintió que un hilo de baba se obstinaba en resbalar por su mejilla. Abrió los ojos y lo primero que sintió fue una enorme vergüenza. El doctor Luys, en la clase de semiótica, estaba explicando el modelo interpretativo de Fodor, completamente indiferente a la somnolencia de Ricardo. Al fin y al cabo, los muchos años en la facultad lo habían habituado a ver toda clase de alumnos. El recién despertado trató de respirar hondamente pero el omnipresente aroma que provenía de esas torterías anexas a los pasillos exteriores de Filosofía y Letras lo ahogó. Sintió un hambre sin límite y sin embargo, no podía salir. No había nada que se lo impidiera, ni siquiera la presencia del Dr. Luys, pero se quedaba porque no quería interrumpir la clase como si lo hacían otros inoportunos lerdos que eran mal vistos por el grupo. El olor de la mantequilla le hizo imaginarse hasta la degustación del dorado y grasoso bolillo. Incluso la somnolencia se desvaneció ante el apetito cada vez más feroz. Ni siquiera prestaba atención a las elocuentes explicaciones de Luys; le interesaba un comino. De pronto, como disparado por un resorte, se incorporó con agilidad canina. La acción resultó tan repentina que Luys dejó de hablar para lanzarle una mirada entre sorprendida e iracunda. Pero Ricardo se comportaba enteramente como un loco: salivaba y comenzó a pasear por los pasillos de los pupitres sin alumnos del aula. Enajenado

del todo, se sentó, agotado, y contempló un horizonte extraño: ya no veía a Luys y ni siquiera estaba seguro de encontrarse en un salón de clases.

Movió la cola repetidamente cuando notó que su amo se le acercó con su plato de comida: —A ver, perro baboso, aquí tienes tus manjares. Comes mejor que yo, desgraciado... Morris, indiferente al discurso de su amargado amo, el doctor Tancredo Luys, hundió el hocico en el alimento, con la certeza plena de que su amo lo quería.

A L F O N S O T R E V I Ñ O ⁴

■ TRES DEFINICIONES DE DOLORES

Nunca las cosas han sido tan complejas como el día de hoy a estas horas... Comenzaba a escribir en su carta Napoleón. Su mirada reflexiva frente a su vieja libreta mostraba cierto grado de desesperación por encontrar la serie de palabras que había olvidado por el transcurrir del tiempo. Un “te quiero”, “un te extrañé” que le parecían salidos de otro mundo, le rondaban por la cabeza, pero le era demasiado difícil plasmarlos en papel por dos simples razones: una de ellas era que en los momentos en los que las había mencionado se habían vuelto cotidianas y habían terminado por fusilar la profundidad y el sentido. La segunda era que quería encontrar la forma de que no sonaran tan vacías.

¡Carajo! ¿Por qué una palabra puede perder su sentido?... Se preguntaba desesperado, pero le agradaba el reto de encontrar respuestas. Quizás por aquellas personas que las utilizan sin sentir, sin saber su verdadero significado; quizás porque se han usado una innumerable cantidad de veces; quizás porque no quiero asustarla con simples cursilerías... Se respondía mientras bebía su quinta taza de café. “Te necesito” sonaba mucho más a lo que él quería dar a entender; el problema de

⁴ Estudió la Licenciatura en Ciencias Antropológicas en la Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas e investiga sobre antropología de la emociones. Ha realizado guiones para cortometrajes y publicado poesía en diversas revistas nacionales. Actualmente escribe y conduce el programa *La Trinchera* en la estación radial por Internet www.popmodernismo.com.

esto era que le venía a la mente la imagen de un enfermo mental que había visto en una película, lo que le causaba otro gran problema, pues tampoco quería darle a entender a ella una imagen totalmente opuesta a lo que era él.

No sabía cuántas horas llevaba ahí sentado; el tiempo lo medía por tazas de café y cigarros como todo escritor. Pero la vista se le comenzaba a cansar. La noche acercándose y su pequeño cuarto con escasa luz eran el pretexto perfecto para separarse un poco del contexto literario y salir a distraerse con la luz de la luna. Quizá una caminata nocturna... Se repetía mientras buscaba con qué vestirse, dado que siempre consideró que la mejor forma de escribir era de una manera natural, sin sonidos que alteraran sus oídos, sin imágenes rápidas, sin vestimentas que le dieran un *status* falso, así que sólo se encerraba en su cuarto en *boxers* a tratar de encontrar las historias pasionales que le fascinaban, mirando el techo de su habitación de vez en cuando.

Así pues, como tantas veces, encontró la vestimenta perfecta para ese día. Se miró repetidamente en el espejo, remojó sus dedos en el *gel* que se encontraba al lado del lavabo, comenzó a peinarse y tomó su cartera para salir a dar un paseo. Su vida nocturna había comenzado dos años atrás, cuando se dio cuenta de que la mejor hora para crear algo era bajo la luz de la luna, así que cada noche salía a caminar entre las calles, cuidándose de los chavos banda de las cuadras aledañas, de los *juniors* borrachos que salían del bar que se encontraba a cinco cuadras de su casa. Se cuidaba de no tratar de incomodar a las parejas que jugueteaban en el jardín de la colonia, pero sobre todo iba cuidando los bocetos de poemas que creaba en el paso, buscando la palabra perfecta, la imagen perfecta y quizás, porque no, una que otra musa cotidiana.

Ya varios meses había estado caminando entre las calles, tratando de encontrar a una persona que lo inspirara, pero las jóvenes *pop* ya no le satisfacían, las mujeres intelectuales lo hartaban, siempre que recordaba su harem de putitas sin sentido. Intelectuales que no querían poesía sino un cuerpo frente a ellas, creyendo que se volvían más libres y pensaban cosas más profundas cada que se enredaban con algún *gañán* que las hiciera sentir como basura. De esta manera, tras caminar, lo único que él buscaba era una niña “bien”. Buscaba una mujer tímida que lo hiciera sentir algo más profundo que lo físico, algo más allá de lo banal de las palabras incomprensibles que estaba acostumbrado a usar en su círculo social. De pronto, sin darse cuenta había pasado a los borrachos, a los chavos banda y

a cinco parejas que se encontraban jugueteando en el parque, todo eso sin ser percibido por nadie.

Ya es ventaja, de aquí en adelante todo es ganancia... Pensó. Tras caminar durante cinco cigarros, llegó hasta el parque de Tequis, su favorito, donde pasaban las mujeres más guapas y donde cualquier persona podía llegar y sentarse en una banca sin ser molestado. Al llegar, como siempre, lo primero que hizo fue sacar su cigarro, el vigésimo octavo del día, tratando de cubrir el encendedor del viento con ambas manos, cuando de pronto la vio. La verdad no le llamó mucho la atención al principio; llevaba algún tiempo de haberla visto y ella no lo había tratado bien, no había mostrado interés en las tonterías que Napoleón mencionaba a cada instante, ni siquiera en su lado profundo de poeta, pero de igual manera elevó el brazo con el fin de saludarla. Dolores, que también gustaba de las caminatas nocturnas, se acercó lentamente a saludarlo, esta vez con un poco más de tiempo que el que había tenido las oportunidades pasadas, y tras darle el beso de bienvenida se sentó a charlar con él por un rato.

Ya hacía mucho tiempo que no te veía por aquí, ¿qué te habías hecho?... Comentó ella. A lo que él simplemente respondía que el trabajo no le había permitido seguir con sus actividades nocturnas, por lo que mejor había decidido dejar el trabajo. ¿Sigues en tu grupo?... Preguntó él, esperando el comentario indescifrable que surgía cada vez que el sacaba el tema de la música, que tanto le apasionaba a ella. Tras hablar un poco de todo: el clima, las elecciones, la poesía, la música, la fotografía, las pinturas de su hermano y comentarios de la universidad, Napoleón decidió retirarse a su ermita de nuevo, donde continuaría la carta que había dejado inconclusa.

Bueno, Dolores, pues me tengo que retirar... Mencionó con voz suave Napoleón, a lo que ella le respondió que estaba bien que ella también debía irse ya. Así el episodio quedaba de nuevo inconcluso, la desesperación de Napoleón lo había llevado a dejar una conversación interesante por tratar de terminar otra serie de ideas que también había dejado a la mitad. De esta manera, Napoleón tomó su cajetilla de "Romeo y Julieta", y tras prender su cigarrillo trigésimo quinto emprendió la caminata de regreso a casa, tratando de reflexionar un poco sobre sus amores pasados.

Quizás el error no está en la imagen que presento, sino en el anuncio: se busca mujer joven, morena, de ojos claros, tímida y sencilla para seducir, eso se presta



a muchas interpretaciones... Pensaba riéndose hacia sus adentros por su boba reflexión, sin embargo quería terminarla. Quizás deba hacer unos cambios y decir: se busca mujer joven, morena, de ojos claros, tímida, delgada y sencilla para seducirla... Esta reflexión le daba aún más risa que la anterior, lo que le provocó una carcajada a mitad de la calle, cuando iba pasando frente a una agencia de funerales, por lo que la gente que salía lo vio como otro loco más de la ciudad.

Muchas reflexiones salieron en el camino a casa, como siempre todas ellas con el tema del amor, el cual lo consternaba y lo atraía, no tanto por sentir las tonterías que se ven en las películas, o las típicas reflexiones vacías del amigo que se cree poeta y no piensa mas que estupideces, sino un amor que va más allá de lo físico, que se complementa en los sueños, un amor más pasional donde no se le privara del sentido al sentimiento, donde cada emoción se sintiera al máximo; esas relaciones que la gente tonta denomina enfermizas, donde la pasión llega a tal grado que uno no dice que haría cualquier cosa por la otra persona, sino que la hace, eran su pasatiempo favorito; el sentido que le daba al amor el grado de máxima expresión de la pasión del artista, del ser humano. El problema en todo esto es que ya se había cansado de buscar a una persona que tuviera su misma visión del amor y que no dejara las cosas a medias, como le había pasado innumerable cantidad de veces antes, donde él se convertía en una masa amorfa esperando a que le dieran forma pero al momento de terminar la relación terminaba siendo una cosa totalmente diferente a la que era antes, terminaba sin poder reconocerse él mismo; ése era su vértigo: la metamorfosis insensata a la que estaba expuesto cuando se enamoraba y que sin embargo lo llamaba, tratando de hacerlo caer al abismo de las pretensiones.

Así llegó al fin a su casa tratando de sentarse a escribir en su *reposit*, con su café frío al lado y un *jazz* a escaso volumen que oía ir y venir, como las palabras que tenía reservadas para ella. ¿Ella?, ¿quién demonios es ella? La busco incansablemente y no la encuentro, le escribo miles de palabras y no se acerca, ¿la encontraré algún día?, ¿por qué mis bocetos y los tuyos nunca coinciden? Cuando te veo me doy cuenta de que eres el boceto de ayer que el día de hoy ya no me satisface, pero aun así coincides con todo lo que digo acerca de ti, ¿quién eres?, ¿qué eres?

Cayó rendido en su sillón a dormir sin percatarse que había dejado de nuevo una discusión a medias. El día siguiente continuó siendo rutinario, como siempre. Napoleón se había levantado a las dos de la tarde, había caminado hacia el *frigo*bar



que se encontraba en la cocina, había sacado una cerveza y la había bebido de un sorbo, tratando de complementar su alimentación básica de cigarro y café; como todos los días, alimentó a las hormigas que vivían a un lado de la estufa con azúcar y prosiguió su camino hacia el estudio, donde abrió un libro de Traven. Lo leyó en tres horas, por lo que a las cinco de la tarde decidió alimentarse y distraerse un poco. Abrió el refrigerador, sacó unas chuletas ahumadas, una botella de vino tinto, cebolla, ajo y chile huajillo y comenzó con su siguiente obra de arte culinaria, mientras veía de reojo Beverly Hills 90210.

Tras terminar de cocer sus alimentos, se sentó frente al modular, puso un cassette de Joaquín Sabina, ya magnetizado, y con bocados grandes terminó su comida en tres canciones. “puedo ponerme humilde y decir que no soy el mejor, que me falta valor para atarte a mi cama” “me basta con ser tu enemigo, tu todo tu esclavo” “tu pecado, tu dios, tu asesino”. Estas frases revoloteaban por su mente mientras tomaba un baño en su *jacuzzi*, reflexionando una y otra vez sobre ellas, desesperado por tratar de encontrar una ilación entre estas palabras.

Dolores en este momento apareció en su mente, con la imagen muy guardada que tenía de ella desde ocho meses atrás, la imagen de Dolores con su total ausencia de complejidad: sus *pants* de *licra*, su celular a la cintura, sonriendo mientras se subía a su *Jetta* azul del año. Al joven Napoleón no le quedó más que recordar un momento oscuro de su memoria, la imagen más desesperante que guardaba en sus recuerdos: la imagen de él frente al espejo gritando con un vacío en el pecho: que la quería, la necesitaba, la deseaba; todo esto aún a sabiendas de que no era ni lo que buscaba ni lo que necesitaba. También recordó aquella tregua que en cierto punto le propuso, una tregua para lavarse las manos, para librarse de sus preguntas y a ella de su negligencia.

Frases sencillas de entender, con un motivo algo egoísta, qué complejos pueden ser los pensamientos, cuántas palabras y vivencias pueden surgir de la evocación de tu imagen recostada sobre la cama, a mi merced; tu lengua dando círculos en mi oído, complementándose de la manera mas perfecta con tus manos que recorrían mi cuello, mi espalda, mis muslos, mi mente... Pensaba. ¿Y ahora qué carajos pasa?!, sólo a estas horas se puede ver todo lo que se pierde en un segundo... Pensaba, algo triste y vencido. ¿Todo se resume entonces a un caso inconcluso?, ¿qué debo hacer contigo?, ¿archivarte y dejarte como caso abierto?, ¿por qué sentirme así? La verdad en algún momento llegué a sentir la tan trillada frase de “podemos



ser amigos”. Bueno quizás no; quizás lo único en lo que pensaba era en que podría seguir metiéndote la mano por debajo de la falda sin tener la obligación de estar a tu lado.

El problema, como lo veo, Dolores —decía en voz alta, como si estuviera frente a él— es que quizás tú te lo tomaste demasiado literal. Ahora cada vez que nos vemos, te acercas y me cuentas a manera de berrinche del imbécil de tu novio, que sólo piensa en sexo, que sólo se dedica a tratar de apoderarse de tus sueños, siendo que el pobre no se da cuenta de que éstos me pertenecen. Te preguntarás cómo lo sé, y a decir verdad es sencilla la respuesta; lo sé porque te veo, lo sé porque sigues a mi lado, tratando de hacer llamadas casuales a mi casa preguntando por el clima, la música, mi salud, y finalmente llegando al tema de mi vida personal. Lo sé porque sigues a mi lado, tan tibia y dócil como siempre, tratando de elevar tu temperatura a cada instante. A veces lo logras un poco, a veces nada, nunca totalmente. Pero seguimos aquí, tratando de buscar un beso sugestivo basado en la teoría del error de cálculo, tratando de evitar las miradas del animal que esta a tu lado.

De pronto, la décima taza de café comenzó a hervir, sacándolo del enramado mental en que se encontraba. En este momento le volvieron las fuerzas repentinamente, ¿Por qué tratar de escribir una carta?, sólo se basa en situaciones impersonales, además de que no te involucra para nada. ¡Un cuento!, sí, quizás un cuento sea la mejor opción.

Pero, ¿qué eres, Dolores?, ¿cómo darte una existencia de algo que no conozco?, créeme que he intentado definirme una y mil veces, de una y mil maneras diferentes. He intentado encontrar tu definición exacta, pero mis fuerzas se van reduciendo a partir de la “k”, y en la “m” ya desaparecieron por completo, lo que me lleva a pensar que quizás el diccionario no es la mejor opción. Sin embargo, también te he buscado en revistas, enciclopedias, cuadros e incluso en libros, logrando simplemente crear un marco teórico que me funcione para crear toda una teoría en torno a ti. Baudelaire y Sabina han sido lo más cercano a tu imagen que he encontrado, pero el hecho de decirte que eres mi ángel y mi demonio al mismo tiempo no habla en lo más mínimo sobre nosotros; el hecho de decirte que me gustaría ser tu pecado, tu dios, tu asesino me reduce demasiado. ¿Cómo se logra recrear la imagen perfecta de acciones tan inconstantes? Bueno a decir verdad no importa, quizás conforme vaya avanzando el cuento podrías irte definiendo, es más podríamos irnos definiendo ambos, sin palabras concretas, sin un número limitado



de sílabas. Sí, podría ser, de hecho no suena para nada mal... Pensaba en voz alta, tomando su libreta de nuevo y comenzando a escribir:

“Nunca las cosas han sido tan complejas como el día de hoy a estas horas... Comenzaba a escribir en su carta Napoleón. Su mirada reflexiva frente a su ya algo vieja libreta mostraba cierto grado de desesperación por encontrar la serie de palabras que había olvidado por el transcurrir del tiempo” De pronto se detuvo. La verdad esto es demasiado, el tiempo, la desesperación y el vacío en mi pecho no me dejan pensarte, recordarte Dolores... Quizás lo mejor sea continuar con la carta.

Todo se transforma, se auto-genera, exceptuando tus caderas...

Lentamente te apareces, las casualidades emergen de no sé qué lugares tan distantes, aquellos que pienso e imagino mientras hablas rápidamente tratando de dar la mayor cantidad de detalles posibles. Y me giro y pienso una y otra vez, pienso de nuevo y sigo sin comprender la situación; me muevo y me atrincheró, cierro los ojos, me desespero y nada cambia, excepto el día, la hora, la semana.

Camino por el centro y observo las palomas, creo que tienes razón: no son tan abominables como lo pensaba, basta con ver su gracioso paso que trata de huir al primer indicio de algún humano; la lógica no tiene nada que ver con aquello que cautiva la atención.

Y pienso de nuevo: la lógica no tiene nada que ver con aquello que cautiva la atención, y bebo un sorbo de café, tomo el décimo quinto cigarrillo del día; no lo sé a ciencia cierta, pero intuyo que han de ser cerca de las ocho de la noche, pero eso en realidad no importa, intuyo que estás próxima a llegar para poder burlarnos de las flores, los chocolates y los regalos.

¿Café? Ah perdón, olvido que no lo bebes, ¿sabías que el café es bueno para prevenir el cáncer?, creo que lo leí en alguna revista, no sé cuando, ni cómo se llama, pero estoy casi seguro que así ha sido, y genero miles de preguntas ociosas tratando de entender un poco más el entorno.

Como te podrás dar cuenta, la lógica puede ser también enfermedad, te digo aseverándolo de una manera un tanto tonta, aquel que todo lo quiere entender es tan absurdo como aquel que no quiere entender nada, quizás por eso soy ambas cosas; las preguntas no son sino una recopilación de información ociosa para ha-

certe enojar un poco, no buscando una sonrisa (sé que eso te resultaría demasiado cursi), sino quizás tratando de mostrar el punto.

Y después de un rato de ociosidades me alejo, el temor a lo no-conocido me complica, vuelvo a la trinchera y pienso de nuevo: la lógica no tiene nada que ver con aquello que cautiva la atención, bebo un sorbo de café, saco el vigésimo cigarro e intuyo que ya has de estar durmiendo, sigo perfectamente sin entender absolutamente nada, a excepción de la temporalidad en que se logran consumir los cigarrillos.

Resumiendo lo mucho que te he pensado...

Ya no eres más que este simple dolor en el pecho, breve indicio de ataque directo al corazón que me detiene. Mis manos inestables corren desesperadas en busca de cualquier filo; por ahora bastan las rosas que flotan en el lavabo, que derraman al espacio la poca sangre que me queda.

¿El tiempo? Ya no importa, se mueve más despacio. Veo caer una a una las gotas en la tina; sólo percibo el olor de mi sudor mezclado con las heridas de mis brazos. Imagino que ahora mismo podrías estar martirizando a otro cuerpo que tontamente se posó a tu lado con una postura depredadora... Pobre de él, tú eres capaz de convertir a cualquiera en un charco de sangre atrapado momentáneamente en un contenedor corpóreo.

Quién lo podría pensar, mi pequeño virus implacable, que finalmente me harías pagar con lo poco que tengo todas mis deudas. Sólo te pido que mantengas tu postura unos momentos más, quizás en algunas horas he de reencarnar y buscarte para la revancha.



Información para los autores

de *Revista de El Colegio de San Luis, Vetas*

1. *Revista de El Colegio de San Luis, Vetas* recibirá para su posible publicación artículos de investigación, ensayos teórico-metodológicos y reseñas críticas inéditos y originales en español, francés o inglés (no se reciben trabajos que estén en proceso de dictaminación en otras revistas);
2. Las traducciones también deberán ser de textos inéditos en el idioma original, salvo en los casos que el consejo determine razonablemente lo contrario;
3. Los autores deberán enviar un ejemplar impreso y una versión electrónica de su trabajo en CD, en procesador de textos Word para Windows a:

Revista de El Colegio de San Luis, Vetas
Parque de Macul 155
Fracc. Colinas del Parque
C.P. 78299, San Luis Potosí, S.L.P.

También pueden enviarlo vía correo electrónico a vetas@colsan.edu.mx

4. Todos los trabajos deberán estar escritos a 1.5 de espacio, letra Times New Roman 12 pts., sin macros ni viñetas, con las notas a pie de página a un espacio en 10 pts., con párrafos justificados, sin cortes de palabra al final de renglón, en mayúsculas y minúsculas, sin uso innecesario de tabuladores y sin hacer énfasis con fuentes tipográficas, subrayados o negritas (utilizar cursivas sólo para voces extranjeras y títulos de publicaciones).
5. Los artículos de investigación y ensayos teórico-metodológicos no deberán exceder las 35 cuartillas (incluyendo notas, citas y bibliografía);
6. Las reseñas críticas deberán estar encabezadas por la ficha bibliográfica completa del material analizado y no deberán exceder las 15 cuartillas. En caso de ensayos-reseña el límite será de 20 cuartillas;
7. Todos los trabajos deberán incluir al principio 2 hojas adicionales con la siguiente información: nombre del autor, institución donde labora o estudia, síntesis curricular no mayor a 15 líneas, domicilio completo, número de teléfono y/o fax, correo electrónico y, en el caso de artículos de investigación y ensayos teórico-metodológicos un resumen en español no mayor a 250 palabras, con su correspondiente traducción al inglés (título incluido), acompañado cada uno por cinco palabras clave para la integración de la base de datos;

8. Las citas en el texto seguirán de preferencia la forma (Báez-Jorge, 2006: 409). Las siglas y bibliografía deberán incluirse completas al final del texto en orden alfabético de la siguiente manera:

Báez-Jorge, Félix, 2006, *Olor de Santidad. San Rafael Guízár y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Rubial García, Antonio y María de Jesús Díaz Nava, 2001, “‘La santa es una bellaca y nos hace muchas burlas’. El caso de los panecitos de Santa Teresa en la sociedad novohispana del siglo XVII”, en *Estudios de historia novohispana*, no. 24, enero-junio, UNAM: 53-75.

9. Los cuadros, tablas, gráficos, fotografías e ilustraciones deberán presentarse en archivos aparte (nunca integrados al texto), en blanco y negro, y con buena calidad (dibujos en línea con alto contraste y fotografías de preferencia digitales en alta resolución con un mínimo de 300 dpi, en formato TIFF o EPS). *Vetas* no reelabora mapas ni dibujos. Todas las ilustraciones y gráficas deberán estar numeradas consecutivamente con su respectivo pie y su ubicación en el texto deberá indicarse con claridad;

10. La redacción de la *Revista de El Colegio de San Luis, Vetas* acusará recibo a los autores en un plazo no mayor a 15 días a partir de la fecha de recepción;

11. Los trabajos serán sometidos a dictamen con dos especialistas anónimos, y en función de los resultados la redacción de la *Revista de El Colegio de San Luis, Vetas* tomará la decisión de publicarlo o rechazarlo. A los autores se les notificará el resultado del arbitraje en un término no mayor a 4 meses a partir del acuse de recibo;

12. Los materiales que sean aprobados para su publicación serán sometidos a corrección de estilo. Los autores, al aceptar la publicación, ceden automáticamente a El Colegio de San Luis los derechos sobre la primera edición y lo autorizan a su difusión impresa y electrónica;

13. Una vez publicados en la *Revista de El Colegio de San Luis, Vetas*, los textos no podrán aparecer, total o parcialmente, en otro medio impreso o electrónico durante un lapso mínimo de cuatro meses. Cualquier forma de publicación posterior deberá referir la primera edición en la *Revista de El Colegio de San Luis, Vetas*;

14. El contenido de cada uno de los textos es responsabilidad exclusiva del(los) autor(es) del mismo;

15. *Revista de El Colegio de San Luis, Vetas* entregará al autor cinco ejemplares del número en que se publicó su texto;

16. No se aceptará ningún cambio en aquellos textos que tras ser aceptados hayan entregado a la redacción la versión final;

17. En ningún caso la *Revista de El Colegio de San Luis, Vetas*, devolverá trabajos recibidos.

Revista de El Colegio de San Luis, Vetas, núms. 24-25,
septiembre de 2006-abril de 2007, se terminó de imprimir
en octubre de 2008, en los talleres de
Formación Gráfica, S.A. de C.V. La composición
tipográfica estuvo a cargo de Alógrafo/Ángela Trujano
y se utilizaron tipos Guardi, 9:14, 7:11
y Footlight 10:14 y 18:18. El tiraje consta de
500 ejemplares más sobrantes para reposición.

F O T O G R A F Í A

TESTIMONIOS GRÁFICOS
DE FIESTAS Y DIVERSIONES
EN CERRO DE SAN PEDRO,
SAN LUIS POTOSÍ

TEXTO E INVESTIGACIÓN ICONOGRÁFICA:

RENÉ **M**EDINA **E**SQUIVEL *

* El Colegio de San Luis. Correo electrónico: renemesqu@hotmail.com



P O R T A F O L I O G R Á F I C O

Las diversiones y las fiestas constituyen una parte fundamental de la vida cotidiana. Hombres y mujeres agobiados por el trabajo diario de la mina, el taller, el campo o la casa requerían de tiempos de descanso y esparcimiento. Los cambios que la Revolución y la actividad industrial trajeron consigo a Cerro de San Pedro¹ alcanzaron también las formas de divertirse y de festejar; descanso y esparcimiento pasaban de ser un pecado de pereza, achacado a los pobres, para convertirse en un derecho de todo ciudadano. La escuela rural había promovido los deportes de grupo con la esperanza de que éstos contribuyeran a promover la solidaridad y evitar la degeneración masculina,² caracterizada por la embriaguez, la promiscuidad y los deportes sangrientos; también había logrado arraigar en el imaginario de los ciudadanos el panteón de héroes nacionales con su respectivo calendario de fiestas cívicas. Sin embargo la escuela rural poco logró en sus intentos de “desfanatizar” a la sociedad, las prácticas y festividades religiosas continuaron siendo el eje del calendario: navidad, semana santa, día de muertos, la virgen de Guadalupe, San Nicolás y, sobre todo, San Pedro presidían el ciclo anual desde los siglos precedentes. No obstante, estas fiestas eran la ocasión propicia para la práctica de numerosas manifestaciones de carácter profano; las comilonas, el juego, la embriaguez, la prostitución y las disputas eran la realidad que circundaba a los rituales religiosos.

■ *Las diversiones populares*

Las referencias de los siglos pasados acerca de las diversiones y el tiempo libre en Cerro de San Pedro señalaban siempre el peligro que representaba la vagancia. En 1622 ya se decía: “En este real será de mayor inconveniente que los haya [vagos], porque como lugar sin entretenimiento ni cosa que hacer, servirá sólo de divertir a los que en él trabajan, para que no acudan a sus obligaciones o de individuos a que hurten, para

¹ Cerro de San Pedro es un antiguo real de minas, ubicado en un macizo serrano, a cinco kilómetros al oriente de la mancha urbana de la ciudad de San Luis Potosí. Sus yacimientos de oro y plata fueron descubiertos en marzo de 1592, a partir de entonces, sus habitantes se han dedicado a las labores de extracción y beneficio de minerales, a veces en grandes empresas mineras; pero con más frecuencia, como gambusinos libres. Las riquezas minerales de este real dieron origen a la ciudad de San Luis Potosí, en cuyo escudo de armas aparece San Luis, rey de Francia, parado sobre el cerro de San Pedro, en éste se aprecian tres bocaminas; en la parte derecha del escudo hay dos barras de oro y en el izquierdo dos barras de plata. En el México independiente, Cerro de San Pedro fue elevado a la categoría de municipio el 19 de julio de 1826, actualmente es uno de los 58 municipios del estado de San Luis Potosí.

² Mary Kay Vaughan, *La política cultural en la revolución*, p. 76.

que con su procedido se ocupen de jugar y otras cosas poco honestas”.³ Los mineros estaban habituados a tomarse prolongados periodos de descanso. Estos tiempos les permitían un margen de acción que otros grupos populares no tenían. La manera en que este grupo ocupaba el tiempo libre era una preocupación de las autoridades a lo largo de los siglos; la embriaguez, el juego, el delito o la sedición podían originarse en estos espacios de ocio.

La educación rural se proponía inculcar en los ciudadanos nuevas maneras de recreación y de festividad. Según este ideal, el nuevo ciudadano se alejaría del alcoholismo, el machismo y los deportes bárbaros; con la desfanatización daría la espalda al sacerdote, la superstición y las fiestas religiosas. En lugar de éstas celebraría a los héroes nacionales, las fiestas cívicas se convertirían en el eje de un nuevo calendario; el deporte desarrollaría las aptitudes físicas, promovería la salud, el espíritu de competencia y la solidaridad. La realidad fue muy diferente, en Cerro de San Pedro la escuela rural promovió importantes cambios en las festividades y la recreación, pero quedó lejos de hacer realidad su ambicioso proyecto social. En cuanto a las festividades, la escuela logró establecer con éxito las fiestas y desfiles cívicos de la Independencia y la Revolución, así como la celebración del Día del Trabajo y el día de las madres; por otra parte, la presencia de las compañías mineras norteamericanas contribuyó, junto con la escuela, al arraigo de una nueva pasión popular: el béisbol.

Los testimonios orales dan constancia de la prominente popularidad del béisbol, invariablemente lo refieren como la actividad recreativa por excelencia: “aquí lo que se jugaba era el béisbol, había varios equipos, jugaban entre ellos y también en torneos con equipos de otros lados y eran muy buenos, varias veces ganaban los torneos. En la escuela había material para el equipo de beis, y la empresa también les proporcionaba equipo, uniformes, guantes, bats, de todo para que representaran a la empresa”.⁴ Esta actividad también ha dejado numerosos testimonios gráficos a través de fotografías, las imágenes 1, 2, 3 y 4 muestran a los diferentes equipos que se formaron en Cerro de San Pedro, se pueden apreciar los uniformes de por lo menos cuatro equipos: Mineros CMM, Unidad Barreno, San Pedro y un equipo de la sección 7 del sindicato (SITMMSRM).

En Cerro de San Pedro había hombres que tocaban instrumentos musicales, las imágenes 5 y 6 muestran a músicos del lugar que amenizaban en las fiestas con instrumentos de viento y percusiones.

³ María Teresa Quezada, Breves apuntes, pp. 17 y 18.

⁴ Entrevistas AMP (H-1943), hijo de minero, por René Medina Esquivel, enero-diciembre de 2006 en Cerro de San Pedro, San Luis Potosí.

Cada ocho días había bailes de los muchachos porque, mire, aquí era un barrio y allá abajo era otro barrio, el barrio de allá abajo hacían sus bailes allá y los de acá arriba hacían sus bailes acá arriba. Había en casa particulares así que prestaban su casa para hacer bailes [...] Ese Goyito [Gregorio Mata] era el que los traía, ellos mismos tenían su música, si no, con una de Bocas, muy buenos pa' tocar, si no, venían unos señores de aquí de La Morena y con violines, guitarras, se juntaban. Esos Mezquitic, todo se juntaban aquí a hacer sus bailes.⁵

Los bailes eran frecuentes y en ocasiones acompañaban a las fiestas cívicas, no así a las religiosas. El padre Joaquín Sustaita (párroco del lugar de 1948 a 1959) “puso el grito en el cielo cuando se enteró de que andaban haciendo bailes en las acostadas y levantadas, y los prohibió, y hasta eso, la gente sí respetó y no lo hacía, cuando las fiestas eran religiosas”.⁶

Además de las bandas de música para fiestas, había grupos bohemios que interpretaban música romántica y ranchera, entre ellos había compositores que cantaban a situaciones relevantes de aquellos lugares, se componían canciones jocosas como aquella que comenzaba: “Tres putas tiene San Pedro...”, se cantaba también a las tragedias o muertes violentas, y a sucesos como el cierre de la mina en 1948. En las imágenes 7 y 8 se encuentran los integrantes de tríos de música bohemia.

■ *Las festividades civiles*

La escuela rural logró establecer muy bien el arraigo a las festividades cívicas, las antiguas procesiones tomaban la forma de desfiles, los rituales sagrados se emulaban con festivales donde chicos y grandes podían participar haciendo gala de sus habilidades dancísticas, musicales, histriónicas o literarias. En el marco de fiestas más participativas, donde los héroes compartían el protagonismo con seres de carne y hueso, se desarrolló el gusto por las fiestas del 15 y 16 de septiembre, el 1º y el 5 de mayo y, desde luego, la celebración del día de las madres el 10 de mayo.

⁵ Entrevista, SPV (M-1920), esposa de minero, por René Medina Esquivel, octubre de 2006 en Cerro de San Pedro, San Luis Potosí.

⁶ Entrevistas AMP (H-1943), hijo de minero, por René Medina Esquivel, enero-diciembre de 2006 en Cerro de San Pedro, San Luis Potosí.

El 15 de septiembre se iniciaba con una noche literaria en la que se presentaba un programa con números artísticos, en el templete al aire libre que se encuentra en el extremo noreste de la plaza, participaban los alumnos de la escuela y maestros. Más tarde, había tribuna abierta; la gente del lugar tenía gusto por las disertaciones políticas y la jocosidad de exponer a los hombres al público, para bien o para mal. Después se llevaba a cabo la ceremonia del grito de independencia, y al terminar se daba paso a un baile en la presidencia municipal. A las diez de la mañana del día 16 iniciaba un desfile encabezado por el presidente municipal, participaban la guardia militar del lugar y los conscriptos que se encontraban haciendo su servicio militar. El recorrido partía de la escuela, se pasaba por la presidencia municipal para que el alcalde encabezara el desfile, éste subía al Cerro de Barreno y avanzaba por el camino del ferrocarril a lo largo del cerro. La comitiva bajaba por el extremo sur del cerro, rendía honores a la bandera con una ceremonia en la explanada conocida como La Victoria (imágenes 7 y 8) y avanzaba calle arriba hacia la plaza principal; el desfile terminaba alrededor de las 13 horas (10 y 11). Por la tarde, los conscriptos presentaban tablas gimnásticas en la plaza de San Nicolás y el ambiente de fiesta se prolongaba hasta entrada la noche.

El mismo carácter festivo se daba a los desfiles del 1° y 5 de mayo, con la diferencia de que el de fiestas patrias tenía un carácter militar ya que conscriptos y soldados eran sus protagonistas. En el desfile del día del trabajo participaban además grupos que representaban gremios obreros, con una presencia importante del sindicato. La imagen 9 corresponde a esta celebración. Se puede observar en ella la participación de las autoridades municipales, el sindicato, los trabajadores representados por el equipo *Mineros* de béisbol, los músicos y, al fondo, al grupo de enfermeras, único gremio femenino representado.

Era frecuente la participación de carros alegóricos en las fiestas, tanto civiles como religiosas. En la imagen 12 se aprecia el paso de un carro alegórico en una fiesta religiosa del año 1956. Estas fiestas recibían toda la seriedad que ameritaban, terminaban siempre en el templete o teatro al aire libre (imagen 11) donde se elaboraba un pórtico con ofrendas florales como altar a la patria y se concluían las fiestas con programas artísticos y discursos de las autoridades representadas en el desfile.

■ *Las fiestas religiosas*

Durante siglos en San Pedro el devenir del tiempo se marcaba a través del ciclo litúrgico: la cuaresma, la semana santa, la pascua, las fiestas de San Pedro y San Nicolás, la virgen

de Guadalupe, las posadas, la navidad y el día de reyes; eran tan sólo una parte del vasto ceremonial católico de celebraciones litúrgicas. Si bien la profundidad y naturaleza de las creencias religiosas del pueblo puede cuestionarse, es indudable que la vida cotidiana de niñas, niños, hombres y mujeres estaba vinculada con las fiestas, ya que éstas desbordaban el ámbito de los templos, colmaban plazas y espacios comunitarios con procesiones, sahumerios y altares, de saltimbanquis y buhoneros, de música, cohetes y bailes, de embriaguez, prostitución y, a veces, de muerte.

Las celebraciones se realizaban con los elementos tradicionales que se practicaban en los templos y parroquias de México. La fiesta patronal más importante era la de San Pedro, el 29 de junio. Se celebraba además al patrono de los mineros, San Nicolás, el 10 de septiembre. La imagen 13 corresponde a una fiesta en el templo de San Nicolás, se ve a la gente concurriendo al templo para la celebración; además de éstas, la fiesta de la virgen de Guadalupe era de primera importancia. En todas ellas se llevaban a cabo novenarios, durante esos días se celebraban misas de uno o varios sacerdotes, se rezaban rosarios, se hacían procesiones cargando las imágenes de los santos celebrados, se hacían entradas de cera (18), veladas diurnas (por las mujeres de la Vela Perpetua) y nocturnas (por los hombres de la Adoración Nocturna). En el exterior de los templos tocaban las bandas o “tatachundas” (14 y 16), los danzantes honraban a los santos con sus bailes, las vitrolas, fonógrafos y la pianola tocaban incesantemente, podía haber circo, cine, jaripeos y gallos. Crecía el ya de por sí nutrido número de comerciantes y juegos que se instalaban en sus calles y plazas. Concurría gran cantidad de gente de los pueblos vecinos para participar en los rituales religiosos o para disfrutar de las diversiones profanas que abundaban en el lugar (15 y 17).

Los templos eran decorados con telas y flores en los periodos de fiesta, las calles adornadas con portadas, es decir, con papel picado colgando de cuerdas que cruzaban de lado a lado las calles; la parroquia se encargaba de la decoración del templo y los vecinos del frente de sus casas. No sólo se tronaban cohetes, en Cerro de San Pedro era común el empleo de dinamita para hacer potentes bombas, con ellas anunciaban los momentos prominentes de las fiestas junto con las campanas; la presencia de hombres con pericia en el manejo de explosivos para la actividad minera, hacía posible el uso de estas bombas. En las imágenes 22 y 23 se puede apreciar la decoración del interior del templo de San Pedro durante la fiesta patronal en 1954 y 1956, la efigie del santo está “bajada” y puesta en su lugar de honor en la parte inferior izquierda del altar. La decoración exterior (19) corresponde a la fiesta patronal de 1957, año en que el obispo Jesús de Alba Palacios visitó la parroquia, en la imagen 20 se ve el carro en que llega el obispo y en la 21 se puede ver a toda la gente arrodillada al paso del jerarca.

El papel de los sacerdotes era de gran importancia para mantener el fervor de las personas, las fiestas tenían un ritual practicado a lo largo de los siglos, los cambios a este ritual se debían hacer a través de la negociación conciliadora de los sacerdotes. La imagen 24 corresponde al cantamisa del padre Joaquín Sustaita (21 de noviembre de 1947), quien era oriundo de Monte Caldera y fue párroco de San Pedro de 1948 a 1959. Este sacerdote desempeñó una importante labor en momentos de contingencia, ya que en 1948 la compañía minera ASARCO dejó de operar en Cerro de San Pedro, la falta de trabajo obligó a dos tercios de la población del Mineral a emigrar. El trabajo del padre Sustaita contribuyó a dar vitalidad a la parroquia y promover la esperanza entre la gente de la cabecera municipal y el resto de las localidades; la imagen 25 corresponde a las fiestas de navidad en Monte Caldera en 1956; las imágenes 26 y 27 ilustran peregrinaciones a Jesús María en 1955, el motivo de las mismas era la acción de gracias por el nuevo piso de mosaico del templo de ese lugar. Estas festividades permiten apreciar obras materiales y sociales promovidas desde la parroquia, dejan ver a una comunidad viva y dinámica a pesar de la ausencia de la gran empresa minera.

Las 27 imágenes que están aquí recopiladas nos permiten conocer un poco de la vida cotidiana en Cerro de San Pedro hacia mediados del siglo xx, permiten asomarnos a un escenario en el que la escuela, la iglesia, las autoridades municipales, la empresa minera, el ejército y el sindicato, tuvieron presencia y aportaron elementos que modelaron las diversiones y las fiestas públicas. El siglo xx vio surgir nuevas festividades cívicas que alternaron con las antiguas fiestas religiosas; la empresa minera y la escuela promovieron nuevos deportes; las innovaciones tecnológicas llenaron los espacios de luz eléctrica, de música e imágenes. Una de estas innovaciones, la fotografía, capturó para la posteridad instantes que se consideraban importantes; momentos de la vida cotidiana que han llegado a nosotros como *Testimonios gráficos de fiestas y diversiones en Cerro de San Pedro*.⁷

⁷ Todas las imágenes forman parte de la colección particular de don Armando Mendoza Ponce y se encuentran en el Museo de El Templete en Cerro de San Pedro, San Luis Potosí.

1



1 ■ Grupo de beisbolistas integrado por jugadores de diferentes equipos de Cerro de San Pedro, 1945



• Equipo de beisbol de la Unidad Barreno en la plaza de San Nicolás, 1938 ■ 2

3



4





5



6

-
- Grupo de beisbolistas integrado por jugadores de diferentes equipos de Cerro de San Pedro, 1940 ■ 3
 - Equipo de béisbol de la Unidad San Pedro en el campo deportivo ubicado cerca de la Colonia Mexicana, 1940 ■ 4
 - Banda de música de Cerro de San Pedro, 1936 ■ 5
 - Banda de música acompañada de niños, fotografía tomada desde el cerro del Pópulo (Barreno), 1944 ■ 6



7 ■ Desfile del 16 de septiembre encabezado por el presidente municipal (izquierda), con la participación de soldados, conscriptos y alumnos de la escuela, 1945

8 ■ Desfile del 16 de septiembre, en primer plano se encuentran alumnos y alumnas de las escuelas Benito Juárez y Artículo 123, fotografía tomada durante los honores cívicos en La Victoria, 1945

9 ■ Desfile del 1° de mayo, encabezado por autoridades municipales, escolares y sindicales, con la participación de diversos gremios, 1940



8



9

10



11



12





• Desfile del 16 de septiembre en su llegada a la plaza principal, 1945. “Y según, si nos ponían algún cuadrito de Miguel Hidalgo ahí afuera de sus casas, ahí teníamos que dar una recitación: le toca a fulano recitar, decía el maestro, pos órale, a recitar. Ya salíamos y una diana y otra vez con la marcha de Zacatecas hasta llegar aquí [la plaza principal], llegábamos aquí a la una de la tarde ya se terminaba aquí el desfile con una canción” ■ 10

• Llegada de un desfile al altar a la Patria preparado en el templete, teatro al aire libre ubicado en el extremo sureste de la plaza principal ■ 11

• Paso de un carro alegórico durante una fiesta religiosa, 1956 ■ 12

• Panorámica de la plaza de San Nicolás durante una fiesta religiosa, 1940 ■ 13

14



15





16



17

-
- Banda de música del estado de San Luis Potosí, invitada a tocar durante las fiestas patronales, plaza principal, 1962 ■ 14
 - Personas de diferentes edades en la plaza principal durante la fiesta patronal de San Pedro, 1956 ■ 15
 - Asistentes a la fiesta patronal de San Pedro escuchando a la Banda del Estado en la plaza principal, 1962 ■ 16
 - Asistentes a la fiesta patronal de San Pedro en la calle principal, en espera del paso de una procesión, 1958 ■ 17

18



19



20



18 ■ Procesión de niñas llegando a la plaza por la calle principal, 1957

19 ■ Decoración exterior de la calle principal para la fiesta patronal, 1956

20 ■ Llegada del carro del obispo Jesús de Alba por la calle principal, 1956

21 ■ El Obispo Jesús de Alba y el padre Joaquín Sustaita en la plaza principal durante la fiesta patronal, 1956

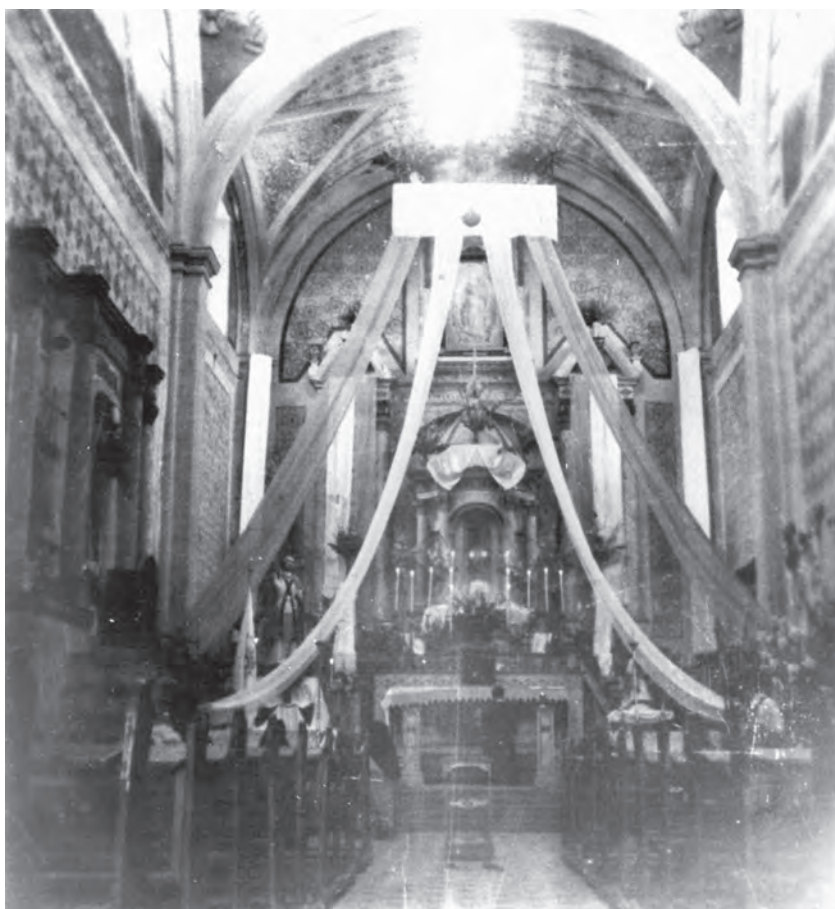
22 ■ Decoración interior del templo de San Pedro, 1954. "El día 29 a las 6 de la mañana quitaban al Santísimo, a las 7 de la mañana había misas de primeras comuniones, había muchas misas, ¡ah que días tan cansados! A las cinco de la tarde sacaban a San Pedro y ahí lo traían por todas partes con cohetes y música, [...] no había bailes porque el padre los prohibía pero las cantinas estaban a reventar. Al día siguiente había una pestilencia a caballo..."



21



22





Cantamisa del Padre Joaquín Sustaita, 21 de noviembre de 1947. De izquierda a derecha los presbíteros:

Juan Almazán, Joaquín Sustaita García y José Luis Nava ■ 24





27

