

HORIZONTE HISTÓRICO

Revista Semestral de los Estudiantes de la Licenciatura en Historia

AÑO 7 No. 13 Julio-Diciembre 2016



“Historia de las religiones”

DIRECTORIO

Universidad Autónoma de Aguascalientes

M. en Admón. Mario Andrade Cervantes, *Rector*

Dr. en C. Francisco Javier Avelar González, *Secretario General*

Dr. Daniel Eudave Muñoz, *Decano del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades*

Dr. Andrés Reyes Rodríguez, *Jefe del Departamento de Historia*

Consejo Editorial:

Daniela Itzel Domínguez Tavares

José Antonio Gutiérrez Gutiérrez

Mario Antonio Frausto Grande

Miriam Herrera Cruz

Fernando Plascencia Martínez

Fabián Rodríguez Nieto

Enrique Rodríguez Varela

Martha Lilia Sandoval Cornejo

Comité Editorial:

Ana Victoria Velázquez Díaz, *Directora*

Minerva Ponce Ramírez, *Secretaria*

Luis Gerardo Bernal Guzmán, *Comité Editorial*

Luis Octavio Martínez Vargas, *Comité Editorial*

Miguel Ángel Nieto Ángeles, *Comité Editorial*

Andrea Isabel Ramírez Palacios, *Comité Editorial*

Stephanie Scarlett Vicencio Rodríguez, *Comité Editorial*

Corrección de estilo:

Yessica Andrea Esparza Lozano

Monserrat García Meraz

Elsa Nidia Mauricio Balbuena

Alexis Salvador Gómez Rodríguez

Referencia de la imagen de portada:

The creation of Adam Graffitty Style, Gary Hogben, 2008.

Esta publicación no tiene fines de lucro.

Las opiniones planteadas en los artículos son responsabilidad de sus autores y no necesariamente coinciden con el punto de vista de la revista y de la Institución.

ÍNDICE

- 4 → EDITORIAL
- 6 → *LOS ENTEÓGENOS, COMO UN MEDIO HACIA EL CONOCIMIENTO*
Luis Gerardo Bernal Guzmán
- 16 → *LA GENEALOGÍA DEL CIELO Y EL INFIERNO EN AMÉRICA*
Aldo Barucq Muro Santoyo
- 27 → *LOS PLEITOS DEL OBISPO: LAS ALEGACIONES DE DON JUAN DE PALAFOX EN CONTRA DE LAS ÓRDENES REGULARES, 1640-1650*
Adrián González Hernández
- 41 → *METODISMO EN MÉXICO SU TRÁNSITO DE LA MODERNIDAD PORFIRIANA A LA POST REVOLUCIÓN, 1873-1954*
Oswaldo Ramirez González
- 52 → *LA RELACIÓN DEL PARTIDO ACCIÓN NACIONAL CON EL CATOLICISMO EN EL SIGLO XX Y SU DESEMPEÑO ELECTORAL EN AGUASCALIENTES: UN ANÁLISIS DEL MUNICIPIO DE EL LLANO (1995-2016)*
Daniel Obed Ortega Vázquez
- 63 → *KUKAI Y LA TRADICIÓN DEL NANSHOKU EN EL BUDISMO SHINGON. BREVE ENSAYO SOBRE LA INFLUENCIA DEL NANSHOKU EN LA CULTURA DEL MUNDO FLOTANTE*
Sebastián Daniel Ojeda Bravo
- 76 → *EL IMPEDIMENTO DE LA FE EN LA FIGURA DEL CURA EN EL LUTO HUMANO*
ALEXIS SALVADOR GÓMEZ RODRÍGUEZ
- 85 → *EL CUENTO EN TRES REVISTAS LITERARIAS MEDELLINENSES: SÁBADO (1921-1923), CYRANO (1921-1923) Y LECTURA BREVE (1923, 1925)*
Cristina Gil Medina
- 105 → *EL COMERCIO DE LA PRIMAVERA: LA COYUNTURA DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL EN LA PROSTITUCIÓN JAPONESA*
Nathaly Varela Baltierra
- 124 → *EL ARTISTA: LIBERTAD Y COMPROMISO*
Jorge Díaz Gallardo

EDITORIAL

Recientemente hemos sido testigos de un resurgimiento de la política conservadora alrededor del Mundo, incluyendo nuestro país, donde, si bien no directamente, dicha movilización ha tenido mucho que ver con el hecho de que México es y ha sido una nación extremadamente religiosa.

Lo anterior hace que las investigaciones sobre la religión y sus efectos dentro de la sociedad tengan una vigencia indiscutible y es por ello que este número, querido lector, está dedicado a esos trabajos que nos ayudan a comprender un poco más la relación entre las distintas creencias dogmáticas, tanto en nuestro país como en otras partes del mundo, que han tenido lugar a lo largo del tiempo, los individuos seguidores de dichas ideologías y su relación con la sociedad a la que pertenecen.

Es por lo anterior que este número 13 ha tomado como temática las religiones. Para comenzar tenemos el artículo de nuestro compañero Luis Gerardo Bernal Guzmán, en el que nos explica el uso ritual de algunas plantas consideradas como sagradas por distintos grupos étnicos y sociedades tribales. En seguida contamos con la aportación de Aldo Barucq Muro Santoyo quien nos habla de diversos aspectos de la evangelización al momento de la conquista en “Genealogía del cielo y el infierno”. También Adrián Hernández González nos comunica sobre el obispo Don Juan de Palafox y su intento de secularización del clero regular en la época colonial. Por su parte Oswaldo Ramirez González nos presenta el metodismo en México de finales del siglo XIX hasta mediados del XX. Por su parte Daniel Obed Ortega Vazquez hace un análisis local en su artículo “La relación del Partido Acción Nacional con el catolicismo en el siglo XX y su desempeño electoral en Aguascalientes: un análisis del municipio de El Llano (1995-2016)”, mientras que Sebastián Ojeda Bravo nos lleva hasta la nación del sol naciente con su colaboración “Kukai y la tradición del Nanshoku en el Budismo Shingon. Breve ensayo sobre la influencia del nanshoku en la cultura del mundo flotante”. A su vez Alexis Salvador Gómez Rodríguez trata el impedimento de fe del personaje del cura en la obra El luto humano.

EDITORIAL

Complementando este número tenemos la colaboración de Cristina Gil Medina con su artículo “El cuento en tres revistas literarias medellinenses: Sábado (1921-1923), Cyrano (1921-1923) y Lectura breve (1923, 1925)”, la de Nathaly Varela Baltierra con “El comercio de la primavera: la coyuntura de la Segunda Guerra Mundial en la prostitución japonesa” y la de Jorge Díaz Gallardo en “El artista: Libertad y compromiso”.

No queda más que agradecer a cada uno de los que han dedicado esfuerzo, tiempo y solidaridad a este proyecto. Así como, en nombre de todos los involucrados, invitarle, querido lector, a que disfrute de este número tanto como nosotros lo hemos hecho al elaborarlo.

Atentamente,

Ana Victoria Velázquez Díaz
horizontehistorico@hotmail.com

LOS ENTEÓGENOS, COMO UN MEDIO HACIA EL CONOCIMIENTO¹

Luis Gerardo Bernal
Guzmán

*Universidad Autónoma de Aguascalientes
Lic. En Historia
5º Semestre*

Introducción

Desde la prehistoria el reino vegetal coexistió desempeñando procesos biológicos en función del desarrollo de unidades tan complejas como lo son las formas de vida, tanto del reino animal como del ser humano. El hombre a través del amplio conocimiento² de su entorno que fue adquiriendo, lo llevó a formar una noción del acontecer de su mundo, dependiendo del medio en el que se desenvolvía, es decir, la adaptación como condición para la sobrevivencia. Desde esos tiempos inmemorables, la relación del hombre con las plantas se fue estableciendo escrupulosamente hasta formar una vasta variedad de especies de su selección. La experimentación de la extensa diversidad de géneros vege-

1 Presentado en el XXXIX Encuentro Nacional de Estudiantes de Historia "Los procesos históricos de identidad regional como constructores de la identidad nacional" llevado a cabo del 24 al 28 de octubre de 2016 en la ciudad de Saltillo, Coahuila.

2 Para no incurrir en cuestiones epistemológicas, este término lo emplearé como un proceso en el cual se lleva a cabo todo un conjunto de saberes, creencias y cualesquiera prácticas que se representa en las múltiples manifestaciones culturales.



tales conllevó a la especificidad del uso cotidiano y no ordinario; desde el maíz, el frijol, el maguey, el cacao, el tabaco, la cocolmea, el estafiate, el toronjil, el tejo-cote, el tlachichinole, etc. hasta las plantas que se consideraban sagradas como el toloache, el peyote, el teonanácatl, el ololiuqui, el pipiltzintzintli o ska pastora, entre otras. Cada especie de planta era empleada de acuerdo a las necesidades que se presentaban tanto en el uso ritual, como en la práctica culinaria.

Mi objetivo es presentar el profundo contenido significativo del uso ritual de ciertas plantas consideradas sagradas con fines enteogénicos, en el contexto de las remotas civilizaciones precolombinas (que incluso ha perdurado hasta la actualidad), ya que “son o han sido muy importantes en la vida cultural y religiosa de muchos grupos étnicos y sociedades tribales”.³ Pretendo examinar los aspectos relevantes en consideración del uso de los enteógenos como el medio que establece una relación con estas sociedades tribales que le otorgaron a ciertas plantas una representación mental simbólica, como elemento fundamental. A través de ello se fue constituyendo la concepción colectiva en las diversas maneras de ver e interpretar su mundo. Pese a la falta de atención acerca de estos temas, considero que es relevante estudiar el conjunto de características y

circunstancias en el que las culturas precolombinas se mostraron retrospectivamente en el contexto rotundo en el que desarrollaron estas prácticas enteogénicas, porque el uso de plantas con fines enteogénicos, en su trasfondo, personifica la particularidad eminente de dirigir los aspectos esenciales de la vida social y religiosa de las antiquísimas civilizaciones indígenas.

Existen diversos términos para designar la experiencia extática que provocan las sustancias producidas por las plantas consideradas sagradas, tales como: alucinógeno, psicodélico, psicodisléptico, estupefaciente, conciencia alterada, visionario; pero en esta ocasión emplearé el término enteógeno. Tal término se desvincula de los otros por no ser tan precisos dentro del contexto en el que fueron empleadas estas plantas, particularmente, con esos fines. El objetivo de introducir en 1979 este término fue para delimitar la connotación específica del estado de éxtasis que se produce. Etimológicamente la palabra enteógeno significa “devenir divino de adentro”, las dos palabras que la conforman en una misma son: *éntheos* cuya connotación es (Dios dentro de) y *génos* que significa (origen o devenir). Es más conveniente relacionarse con esta palabra para tener un mejor entendimiento de los actos rituales sagrados que se concebían con estas plantas, que hace referencia a la posibilidad de ser poseído por la divinidad. La estructura del escrito presenta cuatro temas y la conclusión: el primer tema está dedicado a los

³ Hofmann, Albert y Evans Schultes, Richard, *Plantas de los Dioses*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 4.

fines enteogénicos con algunas especies de plantas y se hace referencia a la concepción particular que se generaba a través del uso significativo de los mismos alrededor del mundo. El segundo tema muestra un mayor énfasis al uso enteogénico con plantas consideradas sagradas en las civilizaciones precolombinas. En el tercero, se toma en cuenta la evidencia recabada del uso enteogénico con las plantas, en tiempos precolombinos y posteriores a la conquista. El cuarto tema presenta la transmisión del conocimiento y la supervivencia hasta la actualidad del uso de las plantas con fines enteogénicos y su profunda significación esotérica.

Fines enteogénicos alrededor del orbe

El uso de diversas plantas con fines enteogénicos propiciaron al hombre una parte esencial para la conformación de un complejo sustrato cultural y, desde luego, religioso; provocando la apertura a una concepción transpersonal, dentro de la conciencia individual. El hábito tradicional del uso de elementos que alteren la mente “se remota a la prehistoria, de tal manera que se ha postulado que la idea misma de la divinidad surgió como resultado de los sobrenaturales efectos de estos agentes”.⁴ Fue entonces cuando estas civilizaciones antiguas se valieron de la concepción di-

vina entrando en un estado de trance que modificó el discernimiento de los principios ideológicos de una forma de vida, con una relación engendrada hacia la naturaleza propia de un “Dios”, aunque sólo fue perceptible por medio de la introspección, esta visión fue conducida por un cambio trascendental. El conocimiento intrínseco que abunda en nuestras mentes propicia una noción de la generalidad del sentir del hombre, en este caso, la inmediatez extática con sus diversas representaciones en la vida cultural.

Alrededor del mundo se desplegaron substanciales creencias religiosas, que llevó a crear sistemas cosmogónicos tan complejos y algunas de ellas aluden a la experimentación con enteógenos. “México representa la zona más rica del mundo tanto en la diversidad de sus alucinógenos como en el uso que de ellos han hecho los grupos indígenas”,⁵ este uso tradicional e innegable “determinan de manera fundamental todos los aspectos de la vida de sus pueblos nativos”.⁶ No sólo las culturas precolombinas usaban algún medio para la aproximación extática con sus dioses, sino que a lo largo del mundo diversas culturas aborígenes dispusieron de una gran multiplicidad de plantas con fines enteogénicos, curativos, filosóficos, etcétera. En la India, la amanita muscaria figuraba como

4 *Ibidem*, p. 14.

5 *Ibidem*, p. 27.

6 *Ibidem*, p.26.

un dios por sí mismo. También la datura es bien conocida, llagando a estar asociada con su dios Shiva. En Europa el beleño y la belladona son unas de las plantas con usos enteogénicos más importantes, aunque en tiempos posteriores a la antigüedad la belladona se relacionó particularmente a la brujería. En África el enteógeno más característico es la iboga. El culto del uso de la *Duboisia* o conocido como pituri en ciertos países de Oceanía, procede a épocas tan remotas “como la de los aborígenes australianos”.⁷ No resulta absurdo que, específicamente estos tipos de plantas hayan tenido un lugar considerable en los actos religiosos de remotas civilizaciones a lo extenso del orbe y que, se les figurase como elementos significativos, que implicaron los fundamentos de formas de pensar y originaron los principios de distinguidas sociedades tribales caracterizadas más tarde por su cultura.

En este sentido, las creencias y las experiencias mágicas y místicas de estas civilizaciones, no tienen una mera existencia imaginaria, puramente subjetiva y cerebral. Ellas en verdad cobran ser tanto en el mundo viviente de las personas y las sociedades, traducándose en formas de vida, en hechos de comunicación, de comunidad, y de comunión con la naturaleza visible y la invisible o intuible. Pero, al mismo tiempo, creencias y experiencias, nacidas

en gran medida por estados de conciencia alterada, son realidades en tanto que son expresiones y re-presentaciones, que existen en esa especie de segunda naturaleza humana que es la cultura.⁸

Los enteógenos en tiempos precolombinos

Como ya se ha mencionado, el uso ritual con diversas plantas con fines enteogénicos fue la base para el desarrollo de complejas afirmaciones escatológicas dentro de los dogmas religiosos de estas civilizaciones. Algunos de los enteógenos más comunes que empleaban las culturas precolombinas fueron: el peyote, el ololiuqui, el teonanácatl, el toloache, el pipiltzintzintli, el piule, el cacahuaxóchitl, el sinicuichi, el hongo de San Isidro, el quetzalaxochiácatl, el yautli, entre otras. Estas tendencias tradicionales establecidas por un largo uso iterativo, introdujeron formas de percibir y explicar su mundo de un modo muy peculiar, pues en el pensamiento de estas civilizaciones “detrás del mundo visible y tangible, hay todo un universo de energías y poderes sobrenaturales que determinan los cauces del acontecer”.⁹ Estas experiencias

8 González, Juliana, “Prólogo” en De la Garza Mercedes en *Sueño y éxtasis: visión chamánica de los nahuas y los mayas*, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 12.

9 De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis: visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 272.

7 *Ibidem*, p. 182.



sobrenaturales “son interpretadas, del mismo modo que el sueño, como aperturas o transposición de umbrales para que el espíritu incursione en terrenos sagrados”.¹⁰

En esos tiempos tan remotos, el uso de las plantas sagradas estaba a cargo de individuos especializados que controlaban dichas prácticas esotéricas como los sacerdotes, los curanderos y los adivinos.

En la sociedad maya los profetas eran personas honorables y pertenecían a una clase especial del sacerdocio conocida como chilam balam o “*profetas jaguares*». Estos individuos actuaban como canalizadores de los mensajes enviados por los dioses, y todos los mensajes que recibían mientras estaban en estado de trance se registraban en libros.¹¹

Esta práctica con enteógenos se utilizaba como un medio tanto para la adivinación, como en ceremonias rituales, y otros con fines curativos. Creían que los efectos de esas plantas correspondían a que en ellas habitaban representaciones divinas que pasaban a constituir parte del individuo que los consumía, proporcionándoles una visión distinta de su realidad que “proponen otra realidad”.¹²

Evidencia directa e indirecta del uso de los enteógenos

El uso antiguo de plantas sagradas con fines enteogénicos se confirma en las manifestaciones artísticas que obraron diversas culturas en distintos ámbitos. Tales como en la singularidad de su manera en hacer la poesía, que refleja la expresión del “ser y pensar”¹³ del hombre precolombino, “ya que la expresión poética es algo que compromete de manera particular el alma colectiva de un pueblo”.¹⁴ También se muestra en distinguidas obras escultóricas, pictóricas, en los códices y en los relatos de los cronistas del siglo XVI. Una evidencia del uso de enteógenos se presenta en la poesía náhuatl, un poema que lleva por título “Flores de tiempo de lluvia”:

Deleitaos

con las embriagadoras flores
que están en nuestras manos.
¡Vengan a ponerse en los cuellos
collares de flores:
nuestras flores de tiempo de lluvia:
estén frescas, abran sus capullos!
Allí anda el ave: parlotea, trina:
viene a conocer la casa de Dios,
Sólo con nuestras flores démonos placer;
sólo con nuestros cantos vaya desapareciendo

10 *Ibidem.*, p. 274.

11 Benedict, Gerald, *Las profecías mayas 2012: el mensaje y la visión del mundo*, Barcelona, BLUME, 2010, p. 28.

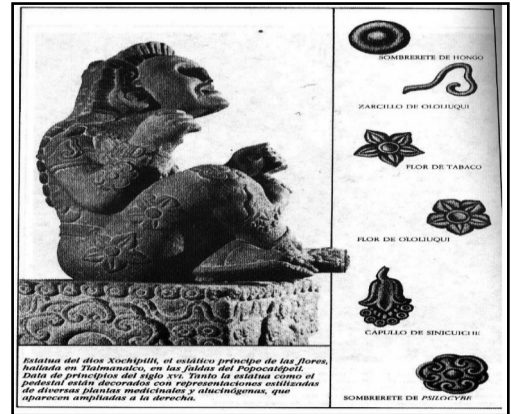
12 Castaneda, Carlos, *Las enseñanzas de don Juan: una forma yaqui de conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 18.

13 Leander, Birgitta, *In xochitl in cuicatl: flor y canto, la poesía de los aztecas*, México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, p. 3.

14 *Idem.*

nuestra tristeza, príncipes:
con ellas huya vuestro hastío.
Las crea el que hace vivir todo,
las hace nacer el Árbitro Supremo:
flores placenteras:
con ellas huya vuestro hastío.¹⁵

Quizás en algún momento se pregunten ¿cuál es la relación del poema con los enteógenos? Y es que, “aunque los hongos no florecen, los aztecas también los llamaban flores”.¹⁶ En diversos poemas aluden al empleo de sustancias enteógenas refiriéndose a ellas como: vino de hongos intoxicantes, flores embriagantes, cacao floreciente que embriaga el corazón, etc., el título del poema anterior puede ayudar a la interpretación del mismo, pues alude al tiempo en el que crecen y abundan los hongos, y al hablar de “flores embriagantes” o “flores placenteras” sugiere el uso enteogénico específico de estos. En la iconografía se interpretan las imágenes y esculturas de distintas culturas precolombinas que insinúan el uso de plantas con fines enteogénicos, como en múltiples vasijas, pequeñas y medianas esculturas, etc., “la reinterpretación de las plantas labradas sobre el cuerpo de Xochipilli, el príncipe de las flores, muestra el gran aprecio que tuvo la aristocracia náhuatl por las plantas que alteran la mente”.¹⁷



Escultura del cuerpo de Xochipilli¹⁸

La imagen por sí sola revela la importancia de ciertas variedades de plantas, específicamente, a las que hacen referencia a la intermediación extática con sus dioses (el ololiuqui, el teonanácatl, la flor del tabaco, la planta del cacahuaxóchitl y la planta del sinicuichi). De este modo, la estatua representa el momento del desprendimiento espiritual mediante el uso enteogénico de plantas, para así divagar en terrenos sagrados.

En múltiples textos como en códices y escritos de europeos del siglo XVI, se

¹⁵ *Ibidem*, p. 99.

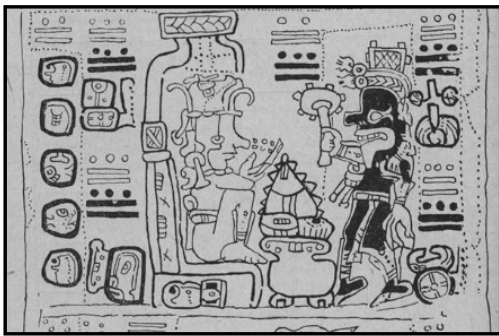
¹⁶ Hofmann, Albert y Evans Schultes, Richard, *Plantas de los Dioses*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 156.

¹⁷ Edelmira Linares, Robert Bye, “Plantas medicinales

del México prehispánico”, en: *Arqueología mexicana*, México, Editorial Raíces, S.A. de C.V., vol. VII, núm. 39, septiembre-octubre 1999, p. 9.

¹⁸ Escultura del cuerpo de Xochipilli, recuperado de, <https://xochipilli.wordpress.com/2015/06/04/la-asamblea-de-los-hongos-magicos/>, día de consulta 14 de mayo 2016..

emplean distintas representaciones que aluden al uso de algunas plantas con fines enteogénicos. En el códice Madrid, se personifica el acto que figura la entrega de lo que parece ser un hongo a un personaje reposado en un sitial.



Códice Madrid¹⁹

No solo en el códice Madrid se manifiesta el uso de enteógenos también en el códice Dresde, en el Borgia, en el Florentino, en el Badiano, etc. queda claro que “en otras fuentes escritas, se asienta claramente que conocían sus efectos al ser comidos. Es decir, se puede afirmar que los hongos alucinantes fueron sagrados y que se usaron en ritos chamánicos”.²⁰



Códice Florentino²¹

En textos posteriores a la conquista, Bernardino de Sahagún, en su *Historia general de las cosas de Nueva España*, relata el uso sacramental del hongo llamado teonanácatl. Donde describe la forma particular del hongo, lugares en donde crecen, los efectos y el uso curativo o embriagante que le daban. Así pues, la evidencia del uso de enteógenos, tanto en la poesía como en la escultura, en códices y textos posteriores a la conquista, revelan la profunda y significativa conexión con estas plantas.

La transmisión del conocimiento y la supervivencia del uso de las plantas con fines enteogénicos

A la llegada de los españoles, algunas de las prácticas y formas de vivencia que caracterizaban a dichas culturas, se iban dispersando al grado de suprimir tradiciones antiguas que representaban el eje principal de su cosmovisión. Una de las principales prácticas que querían eliminar era la del uso

19 Recuperado de <https://xochipilli.wordpress.com/tag/plantas-maestras/>, día de consulta 14 de mayo 2016, a las 5:54 pm.

20 De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis: visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 188.

21 Recuperado de <https://xochipilli.wordpress.com/tag/plantas-maestras/>, día de consulta 14 de mayo 2016.



de las plantas con fines enteogénicos. “Durante el periodo colonial los alucinógenos llegan a nivel popular y pierden la mayor parte de su significación esotérica, no conservan a veces sino el nombre y ocasionalmente sus modos de empleo”.²² En algunos casos, se modificó radicalmente el uso de las plantas con fines enteogénicos y, algunas plantas provenientes de otras partes del mundo fueron sustituidas por las que generalmente empleaban los indígenas.

En las sociedades aborígenes precolombinas, el uso de las plantas con fines enteogénicos se ha representado como un medio hacia el conocimiento. Tal conocimiento procede del estado en el que se entra al estar bajo el efecto de las plantas que fueron empleadas, existen diversos textos contemporáneos que tratan de explicar la adquisición de tal conocimiento. En el libro *Las enseñanzas de don Juan*, de Carlos Castaneda, nos dice que:

En el contexto específico de sus enseñanzas, don Juan relacionaba el uso de la *Datura innoxia* y la *Psilocybe mexicana* con la adquisición de poder, un poder que él llamaba aliado. Relacionaba el uso de la *Lophophora williamsii* con la adquisición de la sabiduría, o conocimiento de la buena manera de vivir.²³

Dice don Juan que “un aliado es la ayuda indispensable para saber”.²⁴ Y que, “para convertirse en hombre de conocimiento había que encontrarse con el aliado tantas veces como fuera posible; había que familiarizarse con él”.²⁵ En la actualidad diversos grupos de individuos aún conservan algunas de estas tradiciones. Los huicholes cada año hacen una peregrinación en busca del hikuri o peyote hacia Wirikuta (un lugar sagrado que pertenece al estado de San Luis Potosí). El acto ritual es la recolección del hikuri, el cual llevarán de regreso a sus comunidades para sus ceremonias, que es parte esencial del significativo principio de veneración. Los mazatecos aún continúan con sus ritos chamánicos conservando el uso de ciertas plantas con fines enteogénicos como el pipiltzintzintli o salvia divinorum y los hongos originarios del lugar. Los tarahumaras también persiguen las tradiciones que desde tiempos tan antiguos se establecían con algunas de las plantas sagradas. Ellos se refieren al peyote como “una planta considerada sagrada por muchos motivos. Primero, por su cercanía con Dios mismo, de quien la creen humano; también, porque está dotada de alma y de voz: por ello canta, habla, informa, se comunica o se agravia”.²⁶

22 Quezada, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas: supervivencia en el México colonial*, México, Universidad Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, 1996, p. 86.

23 Castaneda, Carlos, *Las enseñanzas de don Juan: una forma yaqui de conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 39.

24 *Ibidem*, p. 73.

25 Castaneda, Carlos, *Una realidad aparte: nuevas conversaciones con don Juan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 13.

26 Montemayor, Carlos, *Los tarahumaras: pueblo de estrellas y barrancas*, México, Editorial ALDUS, 1999, p. 8.

Es evidente que, el significativo acto ritual con algunas de las plantas consideradas sagradas con fines enteogénicos se ha transmitido desde tiempos tan remotos y ha perdurado hasta la actualidad, confirmando el conocimiento antiguo de las creencias subjetivas de un conjunto de individuos que se representan en las múltiples expresiones culturales.

Conclusión

En las antiguas civilizaciones autóctonas el uso de plantas con fines enteogénicos propició el desarrollo del conocimiento elemental ineludible en el que se basaban sus creencias, traducándose en nociones de la generalidad del sentir del hombre y en formas de vida representándose en las diversas expresiones culturales. En diferentes ámbitos, distintas culturas alrededor del orbe hicieron uso específico con ciertas variedades de plantas, considerando algunas como un medio para la aproximación extática con las diversas representaciones divinas que se erigieron a lo largo del tiempo en las creencias subjetivas del hombre. Las plantas tomadas por objeto de representación de “Dios” mismo, causaron una visión distinta de la realidad desde épocas tan remotas. Cada visión corresponde a la singular interpretación intrínseca del ser, es decir, a la visión trascendental que se manifestó enlazándose en el contexto correspondiente de cada cultura. No resulta extraño, pues, que a lo largo del tiempo

las culturas aborígenes relacionaron el uso de los enteógenos con la adquisición del conocimiento, un conocimiento que trasciende las barreras de las limitaciones impuestas por el hombre mismo, que trata de incorporarse en las múltiples manifestaciones culturales que constituyeron la solemne particularidad de dirigir los aspectos fundamentales de la vida social y religiosa de las civilizaciones indígenas. Es entonces que, el uso significativo de las plantas con fines enteogénicos fueron y seguirán siendo el medio que establece una relación de identidad con una realidad, que particularmente es abstracta, a la que se evoca y representa en la vida del conjunto de individuos que se relacionan entre sí, que comparten una misma cultura en un espacio y tiempo determinado.



Bibliografía

Benedict, Gerald, *Las profecías mayas 2012: el mensaje y la visión del mundo*, Barcelona, BLUME, 2010.

Castaneda, Carlos, *Las enseñanzas de don Juan: una forma yaqui de conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Castaneda, Carlos, *Una realidad aparte: nuevas conversaciones con don Juan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis: visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Edelmira Linares, Robert Bye, "Plantas medicinales del México prehispánico" en *Arqueología mexicana*, México, Editorial Raíces, S.A. de C.V., vol. VII, núm. 39, septiembre-octubre 1999.

Hofmann, Albert y Evans Schultes, Richard, *Plantas de los Dioses*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Leander, Birgitta, *In xochitl in cuicatl: flor y canto, la poesía de los aztecas*, México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991.

Montemayor, Carlos, *Los tarahumaras: pueblo de estrellas y barrancas*, México, Editorial ALDUS, 1999.

Quezada, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas: supervivencia en el México colonial*, México, Universidad Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, 1996.

Referencia de imágenes

Escultura del cuerpo de Xochipilli, recuperado de <https://xochipilli.wordpress.com/2015/06/04/la-asamblea-de-los-hongos-magicos/>, día de consulta 14 de mayo 2016, p., 7.

Códice Madrid, recuperado de <https://xochipilli.wordpress.com/tag/plantas-maestras/>, día de consulta 14 de mayo 2016, p., 7.

Códice Florentino, recuperado de <https://xochipilli.wordpress.com/tag/plantas-maestras/>, día de consulta 14 de mayo 2016, p., 8.

LA GENEALOGÍA DEL CIELO Y EL INFIERNO

EN AMÉRICA

Aldo Barucq Muro
Santoyo

*Universidad Autónoma de Aguascalientes
Licenciatura en Filosofía
6º semestre*

Introducción

Si en algo destaca principalmente la película *Apocalypto* (2006) de Mel Gibson, es precisamente en esa alegoría escatológica hacia el final del filme que relaciona la llegada de los españoles a América y el fin de la civilización maya a través de la genuina concepción del apocalipsis del cristianismo. En *Apocalypto*, la llegada de los españoles representa la intromisión de las divinidades antropomórficas en América, así como la inclusión violenta y espiritual de un nuevo orden moral y religioso.

Es un hecho que los medios de la conquista violentaron y subordinaron a los habitantes de América, pero, ¿tal proceso fue sólo una actividad bélica? ¿Qué peso tuvo para la conquista el que los nativos americanos definieran a los europeos como dioses antropomórficos? ¿Cuál es la mejor forma de esclavizar a un pueblo, violentando su cuerpo o su espíritu?

En el momento en que Cortés arriba en América lo hace con una Virgen y una



cruz en la mano. Recién los españoles habían expulsado a los árabes de su territorio y a donde quiera que aquellos fueran, intentaban refrendar sus creencias religiosas, autenticando la fe cristiana a raíz de la intervención sufrida. Los navíos que desembarcaron en América no sólo transportaban el interés de hacerse con las riquezas del Nuevo Mundo, sino que, como compromiso de fe, la evangelización de los indígenas era otra de sus consignas.

El presente trabajo recoge las principales problemáticas de la evangelización durante la conquista de América, resueltas no sólo a través de medios violentos y de subordinación, sino también, a través del arte y el mito, hacia la implantación estética del cielo y el infierno en la cosmovisión de los pueblos indígenas de América.

Las dificultades de la evangelización

La carrera colonial de las potencias europeas se acrecentó una vez que se descubrió América en 1492. Francia, Inglaterra, España y Portugal se hicieron a la mar en busca de las exóticas tierras del Nuevo Mundo, tan ampliamente descritas por las expediciones a finales del siglo XV. Las exorbitantes riquezas descritas, los bastos suministros de especias y frutos, y la existencia de otros hombres, fueron los detonantes de las expediciones europeas.

El choque de los dos mundos, de dos culturas, no fue sencillo de ninguna manera. Fray Bartolomé de las Casas y fray

Bernardino de Sahagún, son sólo algunos de los personajes que describieron los problemas de este choque de culturas. Tal encuentro entre europeos e indígenas no tardó en explotar, desembocando en conflictos bélicos que arrasaban no sólo con la población indígena, sino también con sus templos, ciudades, ecosistemas, etcétera. Pronto el trato de los europeos hacia los nativos se tornó violento y mezquino a pesar de las múltiples muestras de afecto hechas por los pueblos de América. No bastaron los presentes o la adulación que se hizo a los visitantes por parte de los indígenas, pues el ímpetu de dominación y extensión territorial se impuso a la cordialidad.

Fray Bartolomé de las Casas describe en su obra *Brevisima relación de la destrucción de las indias*, los tratos inhumanos que los españoles daban a los indígenas en medio del proceso de fundación de las nuevas colonias españolas. Narra también cómo es que los tratos inhumanos por parte de los conquistadores eran ligeramente aminorados por la clase religiosa. Ajenas a la dominación exacerbada, las misiones religiosas tenían como principal objetivo la salvación de los indígenas, alejándolos de sus doctrinas *paganas*.

Sólo con la llegada de las primeras misiones de franciscanos, en 1524 comenzó verdaderamente la evangelización metódica de la Nueva España, pues aun cuando los jefes militares eran también adeptos de la fe cristiana, su conquista mantenía las

aspiraciones de la dominación territorial y no tanto para acercar a los nativos americanos a la religión.

Cortés fue un conquistador que se mantuvo hasta cierto punto cercano a la idea de una conquista espiritual y no exclusivamente territorial. Éste, a partir de las instrucciones del Papa y de los reyes de España, se concentró en que su guerra fuera también una lucha por la evangelización de los indígenas. En *La conquista espiritual de México*, Robert Ricard escribe lo siguiente:

(Las instrucciones de Velázquez) Al pie de la letra las cumplió Cortés: nadie fue jamás tan severo con los blasfemos y abiertamente puso en sus ordenanzas que el fin primario de la expedición fuera extirpar la idolatría y convertir a los indígenas a la fe cristiana: hecha la guerra con otra intención, agregaba, sería una guerra injusta.¹

Pero, como se había mencionado ya, la carrera por la conversión de los indígenas no fue para Cortés una tarea fácil, dado que más de una vez se vio obligado a utilizar métodos represores y violentos para instaurar a la fuerza su credo. Fue fray Bartolomé de Olmedo, cura que guiaba Cortés en sus expediciones, quien muchas veces los disuadió de actuar violentamente contra los indígenas. Olmedo fue quien

intervino en los planes de la matanza de los tlaxcaltecas cuando estos se rehusaron a adoptar la fe cristiana; él mismo fue también intérprete y presentador de la doctrina al propio Moctezuma, quien de hecho, tampoco aceptó sus prédicas. El padre Olmedo no fue ni el primero ni el único en emprender tareas de evangelización en la Nueva España, pero sí uno de los principales referentes de la causa, a quien, en sus funerales de 1524, se le describía como el padre que había dado el conocimiento de Dios a los nativos.

Los religiosos eran los principales opositores de una conquista que no velara por el espíritu de los vencidos, por lo que en mayo de 1525, llegaron nuevas órdenes sacerdotales con la intención de querer transformar al Nuevo Mundo a través de las filosofías de San Agustín de Hipona y del libro *Utopía* de Santo Tomás Moro.²

Iniciada la evangelización los conquistadores notaron que la representación de un Dios monoteísta, blanco y similar al hombre europeo, no lograba asentarse en el pensamiento de los conquistados. Lo primero que hicieron fue que cualquier costumbre que no compaginara con el cristianismo se consideraría enemiga de la fe y por ende sujeta a ser destruida, como

¹ Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*, trad. Ángel María Garibay, FCE, México, 2ª edición, 1986, p. 76.

² Hernández Gómez Jorge Isai, "El arte en la evangelización de los indígenas novohispanos. Siglo XVI", p. 21. En: www.publicaciones.cucsh.udg.mx/grieta/pdf/grieta03/4%20.pdf



sucedió con las obras de arte prehispánico, mismas que eran consideradas hechas por la mano del demonio.

En 1555 se realizó un concilio en México para discutir los puntos relevantes de los nuevos métodos de evangelización de acuerdo a las dificultades antes expuestas. Tales puntos se basaron fielmente en lo dictado por el Concilio de Trento que básicamente abordaban puntos como: honestidad en las figuras que se representaban, ajenas a cualquier ornamento supersticioso o no contemplado por la Iglesia como auténtico. Se hizo énfasis en la función didáctica de la pintura, dedicada a la instrucción y la afirmación del valor simbólico, puesto que el método artístico para representar héroes, suplicios, mensajes escatológicos, etc., funcionaba adecuadamente:

Entre las características del arte barroco que se aprobaron por la Iglesia católica en el Concilio de Trento, están su sentido del movimiento, la energía y la tensión; fuertes contrastes de luces y sombras realzan los efectos escenográficos de muchos cuadros, esculturas y obras arquitectónicas. Una intensa espiritualidad aparece con frecuencia en las escenas de éxtasis, martirios y apariciones milagrosas.³

Una vez concluido el concilio las pautas de evangelización eran bastante claras, se tenía que interiorizar en el pensamiento de los indígenas a través del arte. El arte sería

primero dirigido en su idioma en caso de ser escrito, o pictóricamente se establecerían los cánones del barroco para transmitir mensajes de salvación, escatológicos y morales, no sólo para contribuir al acercamiento de la fe cristiana, sino también para establecer pautas y divisiones en el orden social. El arte se convierte entonces en el mejor método para la transmisión de ideas religiosas, cuya principal fortaleza se enfocaba en la evocación de imágenes sublimes que trastocaran primero afectivamente al indígena y después social, moral y religiosamente.

Así pues, el surgimiento de la religión cristiana y su posterior orden moral se establece a través del camino estético. Es decir, que con base en la representación pictórica de infiernos llameantes, de cielos armoniosos y llenos de luz, de la crueldad a la que se somete el cuerpo de Cristo, se introducen en el pensamiento de los indígenas unos cuantos “creo en un solo Dios todo poderoso...”.

La estética del cielo y el infierno.

La práctica artística en la actualidad ha intentado estar desprovisto de finalidades específicas, en especial, de carácter moralizante, religioso o lucrativo. El arte en sus orígenes se concentraba en ser una mimesis más o menos fiel de la realidad. Esta representación tendría que ser útil a la sociedad de alguna manera, ya sea reafirmando valores o postulando nuevos, pero en aras

3 *Ibidem*

de la estabilidad social. Platón fue de los primero en abogar por un arte que incluyera mensajes moralizantes, que velaran por la autoconservación social, en tanto que lo que no cumpliera tales requisitos no tendría cabida en la *polis*. De ahí la expulsión de los poetas que Platón propugna en su *República*, pues cómo haremos que el hombre deje su destino en manos de dioses que participan de los mismos vicios del hombre.

Algo similar ocurre con la propagación del arte canónico en el Nuevo Mundo, subordinando a las obras a estar al servicio de la Iglesia para acercar a las almas desprovistas de la fe cristiana al camino “recto”, y así, indirectamente, subordinar pueblos enteros a través de la palabra de Dios: “Lo que importa es la utilidad de la obra de arte y su participación en las necesidades del hombre, es decir, que la finalidad es transmitir los mensajes moralizantes de la Iglesia”.⁴

Una vez establecida la nueva iconoclasia emanada del Concilio de Trento, que velaba más bien por un uso apropiado de las imágenes religiosas, y no tanto por la idolatría de las mismas se recurrió al arte como medio evangelizador del cristianismo. La estrategia era también social, para arraigar el cristianismo, lo más fácil fue empezar por la mente de los nativos

americanos jóvenes por medio del arte, a través de la arquitectura, la escultura, la pintura, la música y la literatura.

Fue el Papa Gregorio XIII quien mencionó en el siglo XVI que “los iletrados deben utilizar las imágenes como libros”⁵. En los tratados sobre el arte del mismo Concilio de Trento, conforme al uso de imágenes para el culto religioso, el propio Lutero menciona lo siguiente:

Yo estoy cierto de que Dios desea que sus palabras sean escuchadas y leídas. Pero para mí es imposible escucharla y captarla con la mente sin que en mi corazón se forme una imagen mental de ella. Porque, quiéralo o no, cuando oigo hablar de Cristo, la imagen de un hombre colgado en la cruz se forma en mi corazón [...] Pues, si no es pecado, sino una cosa buena el tener la imagen de Cristo en el corazón, ¿por qué va a ser pecado tenerla ante los ojos? Las imágenes que ilustran los libros podríamos pintarlas en los muros para recordatorio o para una mejor instrucción, ya que no son más perjudiciales en los muros que en los libros. Y seguramente el pintar en los muros imágenes de cómo Dios creó el mundo, o de cómo Noé construyó el arca o cualquier otra cosa santa es mejor que pintar cosas comúnmente desvergonzadas. Esto sí que sería una obra cristiana.⁶

Así pues, el uso de imágenes sacras es recomendado por ciertas esferas de la Iglesia cristiana, pero también indeseable por

4 Hernández, *Op. Cit.*, p. 22.

5 Plazaola, Juan, *Historia y sentido del arte cristiano*, Biblioteca de autores cristianos, España, p. 733

6 Plazaola, *Op. Cit.*, p. 734.



otras esferas del clero. Sin embargo, el punto medular que disipa dicha dicotomía, refiere a las imágenes religiosas como una empresa de edificación de la fe cristiana, ahí donde reine el paganismo. En 1549, en su disertación *Manténgase el uso de las imágenes*, Sinodo de Maguncia, dice que “Mandamos severamente que se mantenga en las iglesias el uso de imágenes para ser útiles para educar al pueblo y para mover los ánimos de todos”⁷.

Si bien es cierto que el componente visual para la comunicación ha sido siempre útil para la transmisión de mensajes, creencias, conocimientos, advertencias, etc., aún había una brecha entre las imágenes religiosas de los españoles y las diferencias con las creencias politeístas de los indígenas mexicanos. Entendieron los misioneros religiosos, que un importante avance para la evangelización sería aprender las lenguas indígenas, náhuatl en su mayoría. A través de su propia lengua sería más efectivo llegar al alma de los nativos —o paganos—, dada la importancia que tiene la palabra en el cristianismo, siguiendo la tradición de que su dios es capaz de decir la luz y, de súbito, se hace la luz. La palabra para los cristianos es intrínsecamente, *palabra sagrada*.

El componente visual siempre fue pieza clave para las misiones religiosas en la bús-

queda de la evangelización, aunque antes de aprender a plenitud el náhuatl, las misiones se dedicaban sólo a enseñar lo referente al cielo y el infierno. “Para indicar el infierno señalaban la parte baja de la tierra y lo asociaban con fuego, sapos y culebras, y acabando esto, elevaban los ojos al cielo y diciendo que un solo Dios estaba arriba, señalando con el dedo”⁸. Pero, ¿cómo ser acreedor del cielo o del infierno?

La siguiente estrategia consistió en que la representación artística conjuntara vicios, virtudes, creencias, mitos y castigos afines entre las religiones indígenas y la fe cristiana, encontrando así varias similitudes en la forma de proceder moralmente contra ciertas conductas. Acciones como al asesinato, la ebriedad, el adulterio, el robo, eran igualmente inmorales en ambas culturas. Por lo que a partir de tales similitudes en los códigos morales se lograron conciliar ambos dogmas. Sin embargo, ello no fue suficiente para erradicar los cultos politeístas, puesto que además, a las acciones que los nativos ya concebían como inmorales se les sumó el sentimiento de culpa y deuda, es decir, el pecado. Así pues, a las acciones inmorales de los indígenas ya no solamente suponían una sanción social sino que además, se convirtieron en acreedoras del infierno.

7 Plazaola, *Op. Cit.*, p. 736.

8 Ricard, *Op. Cit.*, p.118.

Los pecados que se representaban pictóricamente correspondían directamente a gran parte de las prácticas cotidianas de los nativos, como el culto politeísta o los sacrificios humanos. También en la mayoría de los castigos representado a través de la pintura en iglesias, capillas y murales, los condenados eran en su mayoría indígenas. La asimilación que los indígenas hicieron de sus prácticas como pecadoras y acreedoras del infierno, hicieron que su proceso de evangelización se acelerará dado el temor que representaciones del pecado y el castigo les provocaban. Por ejemplo, los pecados que se representaban en el infierno de la capilla abierta de Actopan y Xoxoteco, donde los condenados eran visiblemente nativos, son: la embriaguez, la idolatría, el robo o la avaricia, la lujuria, la pereza, desobediencia, etcétera. Cualquier acto de rebeldía hacia el hombre blanco era intrínsecamente catalogado por indebido, pues de acuerdo con las representaciones pictóricas de Dios, Éste mantenía una marcada similitud con el hombre europeo. Dios era blanco, barbado e iracundo.⁹

El cristianismo, de la mano del arte, recurrió a asentar sus dogmas a través de métodos ideológicos tradicionales: crear una conciencia al hombre, al indígena, al

pagano, similar a la de un animal inteligente que reconociera su vitalidad como sinónimo de deuda, su imperfección como síntoma del pecado original. Con la creación de una conciencia, surge también una *mala conciencia* en palabras del propio Nietzsche, quien define a ésta como un mecanismo para el adiestramiento, cuyo principal soporte radica en el sentirse deudor. Tal sentimiento de deuda se extrapola con una constante necesidad de saldar la misma de manera acuciante.

¿Cómo es que se acrecienta el sentimiento de deuda en el hombre? No solamente el cristianismo, sino la propia filosofía han colaborado a introducir un sentimiento deudor en el ser humano, principalmente a través de la dualidad en el cosmos. El hombre es cuerpo y alma, espíritu y materia, donde el alma corresponde a la esencia y el cuerpo, una simple cárcel de ésta que la entorpece y la envicia. Cuando el hombre cristiano reconoce que su cuerpo y su vida terrenal no le pertenecen, sino que sólo son contenedores de la sustancia divina, es cuando surge el sentimiento de deuda. Lo mismo ocurre cuando el indígena aprende los cánones occidentales, pues introduce en su cosmología un fuerte sentido dualista, donde la vida mundana carece de valor y no es otra cosa que un préstamo o pasaje.

En el tratado segundo, “Culpa, mala conciencia y similares” de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche esboza la naturaleza del dicho sentimiento de culpa emana-

⁹ Vergara Hernández, Arturo, “Representaciones de pecados y castigos en la pintura mural agustina del siglo XVI”, Instituto de Artes de la UAHE, en: http://www.uaeh.edu.mx/investigacion/productos/5982/representaciones_de_pecados_y.pdf



do por el cristianismo y distintas religiones en general. Señala que el sentimiento de culpa arraigado en el hombre allegado a la fe cristiana proviene de la antiquísima relación entre acreedor y deudor. La culpa es un reconocimiento del *tener deudas*, de reconocerse acreedor de una existencia prestada, pasajera, corruptible, de donde proviene más tarde el temor al sufrimiento.¹⁰ La culpa conduce a vaticinar el penoso escarmiento, la consecuencia dolorosa. Para los indígenas se acrecienta tal vaticinio al tener enfrente las imágenes tortuosas del destino de los paganos, estirpe a la que ellos pertenecían según se les había dicho.

Para Nietzsche la aprensión de los cánones morales y religiosos se consigue a través de la creación de una memoria donde dichas normas alcanzaran su característica indeleble a través de la aprensión dolorosa. Lo anterior representa cómo la acción evangelizadora se alcanzó unidad entre el plano estético, artístico y la injerencia violenta, pues “para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria”.¹¹ El temor al dolor, ya sea en el presente y por la mano de los conquistadores o ya sea a futuro como condena eterna en las llamas del infierno,

confabuló también en el proceso de evangelización.

Por lo general los templos eran majestuosos y colosales porque tenían que estar lo más cerca de Dios, siguiendo la dirección cardinal entre arriba y abajo, pues entre más alto era el templo más cerca de Dios te encontrabas y esto te decía que ése era el lugar para buscarlo.

En su mayoría, las construcciones contaban con una serie de elementos ya sean puramente cristianos o mestizos para impresionar y atemorizar a los feligreses. Ejemplo de ello son las cúpulas con pinturas de temas celestiales, para que, cuando voltearan siempre lo hicieran, hacia lo más alto del edificio y tuvieran la impresión de que estaban mirando a la Trinidad, la Virgen y todos los Ángeles y Arcángeles y que ellos los vigilaban en todas sus acciones de vida.¹² Se trataba entonces no sólo de representar secuencias cumbres de las Sagradas Escrituras, sino también, de establecer con ellos patrones determinados y conquistar el corazón del indígena. Se representaban temores que devenían de lo oscuro, de lo terrenal, del fuego, de la ausencia de Dios y su vigilancia perpetua.

Incluso también, la dicotomía entre el sufrimiento en el infierno y la pasividad del cielo propicia también el preferir las nuevas conductas occidentales en vez de las propias conductas pecaminosas —una

¹⁰ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, trad.

Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, España, 3ª edición, 2011, pp. 83-94.

¹¹ Nietzsche, *Op. Cit.*, p. 88.

¹² Hernández, *Op. Cit.*, p. 23.



vez dictado así por el nuevo orden moral cristiano.

La tranquilidad, armonía y luminosidad con que pictóricamente se representaba al cielo frente a las llamas tortuosas que referían al infierno, fueron también detonantes para la conversión cristiana de los indígenas. Representado el cielo como un lugar deseable y al infierno como lo contrario, la conversión del nativo americano se incentivó por medio del premio y el castigo en la vida después de la muerte. Para ganarse el cielo, el indígena habría de convertirse al cristianismo, obedecer al hombre blanco y relegar el culto a sus dioses.

Las ceremonias litúrgicas fueron también de gran importancia para la evangelización de México, en especial las ceremonias que traían consigo expresiones teatrales que sincretizaban obras europeas o pasajes bíblicos con personajes indígenas y recitados al náhuatl. Las dos obras teatrales más antiguas que se tienen y que servían a estos propósitos son de los franciscanos fray Luis de Fuensalida y fray Andrés de Olmos. En lo que respecta a su estructura teatral, las obras se componían de diálogos recitados en la lengua de los nativos; estos recreaban las conversaciones entre la Virgen María y el arcángel Gabriel.

Algunas obras fueron las siguientes: La anunciación de Zacarías, La anunciación de María, La visitación a Santa Isabel. En la pascua de 1539 se representó La caída de Adán y Eva, donde los primeros padres

del género humano aparecían en el Paraíso, entre plantas y flores y entre distintas especies de animales, montaje que fue representado por los indios y en su propia lengua.¹³

La inclusión de la Virgen María y de gran diversidad de figuras santas con las características propias de las razas indígenas dieron a los indios un sentido cálido para con la nueva religión. Una virgen morena no sólo proveía una identificación al indígena con la figura sacra, sino que también fungió como símbolo de la seguridad, dada su imagen femenina, terrenal, pasiva y de tez morena. Las vírgenes latinoamericanas eran también cánones de conducta y de estética personal.

Desde la Colonia, la Virgen María es el gran horno de las imágenes del cuerpo femenino latinoamericano. En este sentido María sería por antonomasia el estereotipo del modelo patriarcal de la feminidad: un cuerpo ejemplar racialmente ario, asexual, pasivo, sumiso, girando obsesivamente alrededor de la maternidad, re teorizado, fragmentado y codificado con unos fines muy específicos. Un cuerpo hecho por otros y para otros.¹⁴

La figura de la mujer en el arte obtiene su reivindicación a través de la iconogra-

¹³ Ricard, *Op. Cit.*, p. 306-308.

¹⁴ Giraldo E., Sol Astrid, "Vírgenes en contra-vía", *Coherencia*, vol. 10, núm. 18, Colombia, enero-junio, 2013, pp. 263-280, p. 4.



fía religiosa no sólo en Latinoamérica sino en todo el mundo. Fue en América donde la virgen alcanzó ciertos matices mestizos entre la virgen europea y la mujer latinoamericana. Se le ensalzaba a ésta como madre dadora de cuidados, casta y con una ornamenta propia de los pueblos indígenas, se le abrazo no sólo como por impulso estético, sino también por la inevitable conversión violenta al cristianismo, donde estas figuras representaban un mínimo resquicio de paz y seguridad.

Conclusión

La evangelización en América no se limitó a lo estrictamente religioso, sino que abarcó todos los aspectos de la vida conjuntándose en dogma, sincretismo, arte y moral. El arte cómo vínculo de ideas, como lenguaje universal, es y será un medio por el cual se influye sobre la vida de las personas de manera importante. Somos seres esencialmente estéticos, respondemos y nos modificamos ante factores como el dolor, la belleza, la armonía, el castigo, el infierno.

La conquista espiritual de México, como la denomina Robert Ricard, a través del arte evangelizador tuvo quizás mayor efecto para una dominación consumada y sin recurrir drásticamente a medios que mermaban la población tanto indígena como española. La conquista artística es también un ejemplo del poderío que logra

la expresión artística al hacerse contenedora de una función específica.

El arte con una finalidad es capaz de propagar un sinfín de ideas, de generar conductas y de crear creencias en las personas, por lo que su poder sugestivo puede ser tanto benéfico como también negativo. El arte puede ser un medio de transgresión, de denuncia, sátira, conocimiento, pero también, una herramienta para la dominación y conquista. Una herramienta capaz de disipar cosmovisiones enteras para implantar una nueva que no sólo tenga valía en el presente de las personas, sino que también, provea de expectativas determinadas después de la muerte. Así, lo que aquí se enuncia como la genealogía del cielo y el infierno en América, no es otra cosa que la implantación de una existencia humana que oscila entre el premio y el castigo divino.

Bibliografía

- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, trad. Ángel María Garibay, FCE, México, 2° edición, 1986.
- Jorge Isai Hernández Gómez, "El arte en la evangelización de los indígenas novohispanos. Siglo XVI", en: www.publicaciones.cucsh.udg.mx/grieta/pdf/grieta03/4%20.pdf
- Plazaola, Juan, *Historia y sentido del arte cristiano*, Biblioteca de autores cristianos, España.
- Vergara Hernández, Arturo, "Representaciones de pecados y castigos en la pintura mural agustina del siglo XVI", Instituto de Artes de la UAHE, en: http://www.uaeh.edu.mx/investigacion/productos/5982/representaciones_de_pecados_y.pdf

LOS PLEITOS DEL OBISPO: LAS ALEGACIONES DE DON

JUAN DE PALAFOX EN CONTRA DE LAS ÓRDENES REGULARES, 1640-1650¹

Adrián Hernández
González

adrian.hernandezg@outlook.com

Juan de Palafox, es sin duda alguna, uno de los personajes más trascendentes del periodo novohispano, puesto que desempeñó un importante papel al ser nombrado obispo de Puebla y virrey de la Nueva España. En su biografía² figura como una persona humilde, honesta, intelectual, al servicio de Dios y de la Corona; sin embargo, como cualquier personaje histórico tuvo sus motivos e intereses para llevar a cabo sus acciones. El obispo fue reconocido por intentar la secularización del clero regular. Aunque esta idea cobró fuerza en el siglo XVIII mediante la aplicación

1 Una primera versión sobre la presente investigación, fue presentada en el XXVI Encuentro Interno de Estudiantes de Historia, llevado a cabo los días 7, 8, 9 y 10 de septiembre de 2015 en las instalaciones de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, bajo el nombre de *Clero Regular Vs Clero Secular: Alegaciones a favor del Estado eclesiástico y secular por Don Juan de Palafox y Mendoza*. Agradezco a los organizadores la invitación.

2 Véase González Rosende, Antonio de. *Vida del ilustrísimo y excelentísimo señor Don Juan de Palafox y Mendoza*. Madrid. Imprenta de Don Gabriel Ramírez, 1762.

de las Reformas Borbónicas, ya se venía pensando en consumir una reforma de dicha magnitud. El presente escrito tiene por objetivo comprender el proceso de secularización a través de la metodología de la Historia Global, la cual consiste en trazar vínculos para obtener una visión amplia del tema, que en este caso serán tres.

El primer eje abarcará El Concilio de Trento y los dos Concilios provinciales mexicanos. El segundo, el Clero Regular en Puebla: estructura, gobierno y bienes materiales y por último la secularización del clero regular. Para esto, se retomará la instauración y consolidación del clero regular en el siglo XVI y comienzos del XVII. Este punto es muy importante, ya que uno de los argumentos de Palafox para llevar a cabo dicho proceso, es que los regulares nunca obedecieron las órdenes de los obispos, tampoco las reformas emitidas por el Concilio de Trento y el Real Patronato, por consiguiente se entiende que se regían por sí mismos y en un principio se les dotó de una gran cantidad de privilegios para evangelizar a las Indias. Mediante los tres ejes, se obtendrá una mejor comprensión del conflicto desarrollado en la década de 1640 cuando Palafox ocupó el obispado de Puebla. La problemática no sólo giró en torno a los diezmos, sino también a la “administración de las almas”, además de los jesuitas, los franciscanos, dominicos y agustinos salieron perjudicados.

ANTECEDENTES

Trento y los Primeros Concilios Provinciales Mexicanos

En el Concilio de Trento, llevado a cabo entre 1545 y 1563 –siendo brevemente interrumpido en dos ocasiones–, se acordaron las principales medidas que se aplicarían en cada diócesis. Entre ellas existían una serie de disposiciones:

[...] que ratificaban el control de los obispos sobre las parroquias y otros beneficios curados y, en general, sobre la prédica del evangelio, reconocida en Trento como su principal ministerio. Así, por ejemplo, en las primeras fases del concilio se estableció que para tomar a cargo una parroquia o cualquier otro beneficio, era necesario contar con licencia del obispo, quien para otorgarla debía primero examinar al pretendiente. Además, se ordenó a los prelados la residencia, y visitar su diócesis con regularidad, para así vigilar, disciplinar y castigar a los distintos sectores sociales.³

Como se puede observar, los decretos refuerzan la figura de los obispos, además de su autoridad y para tener el cargo de una parroquia es necesaria su autorización y licencia. Este acuerdo desató numerosos conflictos, en América se vería reflejado en las órdenes religiosas, puesto que rea-

³ Rubial García, Antonio *et al.* *La Iglesia en el México colonial*. Antonio Rubial García (Coord.). México, Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2013. p. 140.



lizaban las tareas de los clérigos seculares, tenían jurisdicción en vastos territorios y seguían las órdenes de sus abades y priores. En gran medida, esto se debió a que el clero secular en América se encontraba en construcción.

Mientras todos estos acuerdos eran discutidos en Europa, en Nueva España se llevó a cabo el Primer Concilio Provincial Mexicano entre julio y noviembre de 1555. Éste fue una extensión de las reformas de Trento. Fue convocado por fray Alonso de Montúfar y asistieron los obispos de Tlaxcala, Chiapas, Antequera de Oaxaca, Michoacán, el delegado del obispo de Guatemala, las autoridades del clero secular y regular, el cabildo de la Ciudad de México, el virrey Velasco y los miembros de la Real Audiencia. El objetivo, tanto en Trento como en la Nueva España, fue:

[...] constituir y dar ordenamiento jurídico a la nueva provincia eclesiástica mexicana [...] Así el primer concilio acordó, con anuencia de todos los obispos, el orden a seguir para la evangelización y administración de los sacramentos; normó en torno a la formación del clero y el pueblo y la reforma de costumbres; por último, dictó las medidas necesarias para crear un aparato judicial que permitiera a los obispos hacer efectiva su jurisdicción⁴.

Los acuerdos se redactaron en 93 capítulos y es notorio, tanto en los capítulos como en

las reuniones conciliares, el interés de los obispos por establecer una jerarquía eclesiástica, tanto es así que el 15 de agosto de 1565 –por órdenes de Trento– se convocó al Segundo Concilio Provincial Mexicano, en el cual nuevamente destacó Alonso de Montúfar, los obispos de Tlaxcala, Nueva Galicia, Chiapas, Yucatán y Antequera de Oaxaca; en esta ocasión intervino el procurador del obispado de Michoacán, el cabildo catedralicio de México, Jerónimo Valderrama (visitador general de la Nueva España), los oidores Ceynos, Villalobos, Puga y Villanueva junto con los regidores del cabildo civil de la Ciudad de México. En esta reunión, se redactaron 28 nuevos estatutos donde:

[...] se normó sobre la práctica de la confesión, los actos litúrgicos, así como sobre la vida y conducta de los curas párrocos y del pueblo. A diferencia del primer concilio, las normas del segundo apenas si trataron sobre la sujeción de los religiosos. En su capítulo tercero se rogó y encargó a los frailes oír, recibir con caridad y consolar legos sacerdotes que fueren a confesarse con ellos [...] En el séptimo se solicitó a los religiosos que si algunos curas o vicarios les pidieran predicar o confesar en sus partidos, lo hicieran de buena gana, en especial donde el vicario o cura ignorara la lengua de los indios.⁵

4 *Ibidem*, p. 141.

5 *Ibidem*, p. 144.

El Clero Regular en Puebla: estructura, gobierno y bienes materiales

A continuación, se analizará el segundo eje que corresponde a la estructura del clero regular, especialmente los franciscanos, agustinos y dominicos, pues en ellos se centra la fuente primaria las *Alegaciones* que le envía Palafox al rey Felipe IV donde presenta los conflictos con dichas órdenes en el obispado de Puebla; además, se estudiarán su gobierno y bienes materiales, principalmente sus conventos. Como se mencionó en un principio, la investigación está enfocada en el momento en que se instauran las tres órdenes y van conformándose, a lo largo del siglo XVI y XVII, situación que encontrará Palafox a su llegada a Puebla.

I. Orden de San Francisco

La primera orden religiosa en llegar a la Nueva España fue la Orden de los Hermanos Menores, conocida comúnmente como los franciscanos. Uno de los primeros frailes fue de origen flamenco, Fray Pedro de Gante quien llegó a la Nueva España en 1524, pero definitivamente se puede hablar de una instauración hasta la llegada de los “doce”,⁶ encabezados por Fray Martín de Valencia, quien se encargó de desarrollar las estrategias para la evangelización. Los franciscanos, por haber sido los primeros:

[...] tuvieron para sí todo el territorio de modo que su distribución cubrió los principales centros de población que los españoles encontraron en las mesetas centrales. La estructura organizacional de la Orden se fue consolidando conforme avanzaron el tiempo y las pretensiones del Patronato. Poco después de iniciada la evangelización, se definió una estructura conformada por el Comisario general, capítulo provincial, ministro provincial y los guardianes de los conventos. Acerca de la estructura que tenía la Orden en Nueva España, dentro de la cual se inserta este convento [...].⁷

Es cierta la afirmación del Maestro Peña Espinosa sobre la instauración de los franciscanos, cómo se fueron apropiando del territorio conquistado y se encargaron de la evangelización. Los primeros obispos, como Fray Juan de Zumárraga pertenecieron, a la Orden de Hermanos Menores. Volviendo a Puebla, tuvieron la misión de evangelizar la región actual de Puebla-Tlaxcala. La Angelópolis fue fundada bajo la presencia de los franciscanos, destacó el obispo Fray Julián Garcés, perteneciente a la Orden de Predicadores. La ciudad de Puebla estuvo a cargo de esta orden, aquí edificaron el primer convento llamado Cinco Llagas de Nuestro Padre San Francisco fundado en 1533.⁸ Lo anterior está ligado a la atención espiritual de la pobla-

7 Peña Espinosa, Jesús Joel. “Construyendo la república cristiana en Indias: el catolicismo en la ciudad episcopal de Puebla de los ángeles, 1526-1606”, Tesis de Maestría, Universidad Pontificia de México, 2005. p. 58.

8 *Idem*.

6 Alegoría que se hace de los doce discípulos de Cristo.

ción. Una de sus primeras funciones fue servir como enfermería y para 1550 se había desarrollado un espacio para dicha actividad. Pero no sólo fue enfermería, sino, como la gran mayoría de los conventos, sirvió como casa de estudios y noviciado; en palabras del Mtro. Peña Espinosa:

El hecho de ser un convento urbano favoreció estas actividades que desempeñaba la orden, pues las posibilidades de sobrevivir eran, quizá potencialmente mayores, ya que los españoles estarían en mejores posibilidades de contribuir al sostenimiento del convento, lo cual no discrepaba de su afán protector sobre los indios pues de esta manera una población de frailes tan numerosa no sería oneroso para éstos. Según la relación dada al visitador Ovando en 1570, residían en el convento angelopolitano 16 profesos y cuatro novicios, de los profesos siete eran sacerdotes, tres coristas y seis legos. En este convento se administraban los sacramentos a indios y españoles [...] el convento adquirió rápidamente presencia en la estructura de la Orden y en 1570 se afirmó que la celebración de los capítulos se tunaba entre el convento de México y el de Los Ángeles. Hacia 1632 se estableció también como casa de estudios de Teología, según el acuerdo que tomó el definitorio en el convento de Nuestra Señora de la Asunción de Tlaxcala [...] En el siglo XVII la Orden construyó y administró las 14 capillas que componían el Vía Crucis promoviendo esta piadosa devoción sobretudo entre los indios.⁹

En resumen, la Orden de San Francisco tenía el control espiritual y económico de la ciudad de Puebla, su convento contaba

con todo tipo de servicios, tanto espirituales como educativos. Por estos motivos, son los primeros en rechazar las órdenes de Palafox,¹⁰ puesto que eran dueños de diversas propiedades y llevaban a cargo muchas labores del clero secular, además de no obedecer las reformas de Trento y de los Concilios Provinciales Mexicanos. Por consiguiente, Puebla era una de muchas zonas a cargo del clero regular, quienes eran los encargados de la administración de las almas como lo señala Palafox en sus *Alegaciones* enviadas a la Corona.

2. Orden de Predicadores

La Orden de Santo Domingo está muy vinculada a la situación general del virreinato. Los dominicos llegaron a la Nueva España el 23 de julio de 1526, al frente de ellos se encontraba fray Tomás Ortiz, quien desempeñaba el cargo de Vicario General. Esta orden estuvo presente en todos los asuntos, principalmente políticos, como el intento de instauración de la Primera Audiencia, el cual fracasó. Regresando a la Angelópolis. No se sabe la fecha en que se instauraron y comenzaron la construcción de su convento, algunos autores como Fr. Francisco de los Ríos Arce apunta a 1534 y Echeverría y Veytia afirma que fue en 1535.¹¹ La Orden se instala dentro del pro-

9 *Ibidem*, p. 63.

10 *Op cit.* nota 3, p. 50.

11 *Ibidem*, p. 64.

ceso que compone la mejoría de ésta con el poder civil. A su llegada, no fueron bien vistos debido a los conflictos que tuvieron con la Primera Audiencia y el obispo de México fray Juan de Zumárraga,¹² finalmente quien puso fin al conflicto y dio el consentimiento para la instauración de la Orden de Predicadores fue Fr. Julián Garcés fundador de la ciudad de Puebla junto con los franciscanos.

Una vez en Puebla, el obispo Garcés les otorgó las propiedades donde construirían su convento, pero no pudo intervenir el obispo por sí mismo, ya que para el otorgamiento de una Merced (repartimiento de tierras), era necesaria la aprobación del cabildo civil. En palabras del Mtro. Peña:

[...] a pesar de que este acuerdo pudiese insinuar que se trató de una dotación a favor del convento de Santo Domingo, en la redacción del acuerdo dice aceptar la propuesta señalando como propios de la ciudad los solares “junto a Santo Domingo”. Sin embargo estos solares más tarde quedaron en manos de los padres dominicos pues fueron los destinados para el Colegio de San Luis. La consolidación de la casa de Puebla no fue fácil y representó muchos esfuerzos de parte de los predicadores. En algunas ocasiones recibieron el apoyo de las autoridades civiles para poder continuar la construcción de su convento, pues en razón de ser un centro de formación tenía como elevado número de habitantes a quienes era necesario sustentar.¹³

Una vez que lograron finalizar la construcción de su convento, en el inmueble habitaban aproximadamente 40 frailes, que aprendían Gramática y Teología, por consiguiente, el gasto de la manutención era alto. Las propiedades que tenían no eran suficientes para satisfacer sus necesidades económicas, sus haciendas requerían de enormes inversiones y lo único que podían sostenerlas eran las limosnas, las capellanías y las pitanzas; desgraciadamente esto propició el endeudamiento de la Orden. En general:

[...] la situación económica de los predicadores al empezar el último cuarto del siglo XVII no era halagüeña y se complicó con los ataques que las órdenes religiosas empezaron a recibir de ciertos grupos de españoles quienes se oponían a que pudieran adquirir bienes [...] El abasto de agua siempre resultó el talón de Aquiles del ayuntamiento, dolor de cabeza para la ciudad y causa de conflicto entre sus habitantes. Tempranamente el convento dominicano gozó de su propia toma de agua, venero que llegó a compartir con el convento de Nuestra Señora de Gracia, de los padres agustinos. Los predicadores se sirvieron de la data y además colocaron una pila en la parte exterior del convento para el servicio de los vecinos.¹⁴

3. Orden de San Agustín

La O.S.A arribó a la Nueva España el 22 de mayo de 1533, dicha Orden se encargó de evangelizar en zonas aún desocupadas

12 El protagonista de estos conflictos fue Santa María y Betanzos, *Ibidem*, p. 65.

13 *Ibidem*, p. 68.

14 *Ibidem*, p. 70.



por los dominicos y franciscanos. Fueron la tercera Orden en establecerse en la ciudad de Puebla y su llegada estuvo acordada en el Capítulo Provincial llevado a cabo en el Convento de la Ciudad de México. El 10 de enero de 1548:

[...] se presentaron ante el Cabildo Catedral para solicitar licencia de establecer su convento en la Angelópolis, a lo que el Cabildo contestó afirmativamente no sin dejar sentir las diferencias que existían entre las autoridades episcopales y las Órdenes [...] Artífice del asentamiento agustino fue Fray Diego de Vertabillo, a quien el 13 de febrero de 1548 se le hizo merced de 16 solares (2 cuadras) para la construcción del convento de San Agustín. Esta primitiva dotación no satisfizo al religioso por lo que a los pocos días, el cinco de marzo, pidió un área que servía para tianguis de indios [...] Echeverría y Veytia señala que desde 1546 vivían ya los religiosos en la ciudad y que construyeron un pequeño convento, el cual dejaron cuando el ayuntamiento les dio los 16 solares en marzo de 1548 donde estaba el tianguis de San Hipólito.¹⁵

En ese punto establecieron de forma definitiva su convento llamado Nuestra Señora de Gracia.

El convento, fue creciendo poco a poco a lo largo del siglo XVI, pero hay que centrarse en sus ingresos económicos y bienes adquiridos. En agosto de 1549, Verbatillo solicitó un otorgamiento al cabildo para que el convento de la O.S.A fuese abastecido de agua, como respuesta, el ayunta-

miento les brindó una mitad, la otra parte le pertenecía al convento de Santo Domingo. La cantidad que recibía era abundante, de acuerdo con lo descrito por el prior fray Alonso de Villalpando quien había cedido dos pajas de agua entre Juan Gago y Diego de Villanueva.¹⁶ El convento tuvo buen abastecimiento por mucho tiempo, sin embargo, a la larga generó diferencias entre ambas órdenes. El Mtro. Peña Espinosa expone que los principales ingresos para el convento fueron:

Los censos que en su favor reconocieron, desde 1553, diversos particulares, así como los inmuebles que fueron recibiendo. Fueron arrendadores del ayuntamiento pues las casas del matadero (carnicería) del carnero eran de su propiedad y cuando los obligados del abasto mudaron el matadero a otro sitio, los frailes destinaron ese predio como área para sembrar hortalizas [...] Los conventos urbanos de la Orden tuvieron como principales funciones ser noviciados, enfermerías, hospederías o casas de estudio; su actividad entre los indios se limitó a la administración en algún barrio. El convento de Nuestra Señora de Gracia también se destinó para la formación de los religiosos, en 1577 se prohibió la recepción de novicios en la Orden que no fueran los de México, Puebla y Guayangero. Este convento fue adquiriendo importancia hasta convertirse el segundo en prelación entre los de la provincia como se puede observar en la graduación establecida por el Definitorio del cuatro de noviembre de 1586, en la lista el convento de Puebla ocupa el segundo lugar inmediatamente después del convento

¹⁵ *Ibidem*, p. 72.

¹⁶ *Ibidem*, p. 75.



de la ciudad de México y antes del Colegio de San Pablo. Esta situación y los apoyos que recibió de los fieles y ya en 1605 en el convento había 70 religiosos, lo cual da una idea de los gastos e ingresos de la casa de Los Ángeles. Sus ingresos, estimados hacia 1605, eran de cerca de 10,000 pesos anuales gracias a las 17 casas que poseían en la ciudad y las tierras en el Valle de Atlixco.¹⁷

En conclusión, se puede ver que las órdenes regulares no mostraban preocupación alguna por seguir los decretos del Concilio de Trento y los Concilios Provinciales Mexicanos, tampoco era su prioridad erigir una catedral como sede del obispado, la antigua catedral era de un metro de altura y con techo de paja, tampoco pensaban en seguir las Cédulas Reales; su único interés se centraba en sus conventos, ver que estuvieran completos, que no les faltase agua, tierras para sembrar, novicios y profesores para la educación, la evangelización de los indios y sus diferencias personales. Cuando Palafox ocupó el obispado de Puebla se encontró con todos estos problemas, cada quien hacía lo que quería, no existía orden y el obispado estaba descuidado, incluso faltaba un seminario donde se educase el clero secular. Otra desventaja es que el clero regular sólo obedecía a sus priores o abades, no estaban sujetos a un obispado y no seguían las órdenes de ningún monarca, tal es el caso de la Compañía de Jesús,

famosa por haber sido la principal antagonista de Don Juan de Palafox, pues obedecían únicamente las órdenes del papado. Todo esto quedó plasmado en la obra que se estudiará a continuación: las *Alegaciones* donde expuso todos los motivos justificando su intento de “secularización y/o sujeción” del clero regular ante el obispado y la Corona, en el texto menciona a las tres órdenes que refirieron anteriormente.

LA SECULARIZACIÓN

Las Alegaciones de Palafox

Palafox se encontró con todas estas dificultades cuando llegó a Puebla. Como se mencionó, el clero regular estaba bastante preocupado por sus conventos y sus riquezas que por la diócesis en general, tanto fue así que el proyecto de la Catedral quedó inmovilizado por mucho tiempo. Palafox, al ser un hombre de letras, tenía una concepción del gobierno que retoma del *Príncipe* de Nicolás de Maquiavelo, en específico adaptando esta frase: “cuando los elementos necesarios son los buenos administradores en vez de ser el oro”. Para el obispo, la base de una sociedad –acorde a la voluntad divina– es tener personal administrativo lo suficientemente efectivo para llevar a cabo un buen régimen. En cuanto al gobierno, lo consideraba necesario para adquirir armamento, construir y mantener seminarios, reclusorios para las

¹⁷ *Ibidem*, p. 76.



prostitutas, escuelas, orfanatos, entre otros.¹⁸ De la misma forma “los recursos de una nación deberían ser administrados adecuadamente por funcionarios rectos y temerosos de Dios, los cuales evitarían su mal uso”.¹⁹ Pero no solo tenía una concepción del Estado, sino también de la propia Iglesia:

Su concepción de la Iglesia, uno de los factores que más le ayudaron, le permitía comprender las cuestiones eclesiásticas según una perspectiva muy bien definida de la totalidad orgánica del Estado católico (su metáfora predilecta era describir a la sociedad como un cuerpo humano. Consideraba que la Iglesia era la cabeza de una nación, inseparable de ésta por ser vital y por ser la fuerza que la guiaba. En consecuencia, pensaba que el sector del clero más cercano a los laicos, es decir, el clero secular, tenía una importancia mucho mayor que el regular. Para él, los sacerdotes diocesanos constituían la esencia del cuerpo clerical, cuyos demás miembros ocultaban una posición marginal. Sólo el clero secular compartía la vida de la gente y podía instruirlos acerca de los caminos de Dios. Consecuentemente, era indispensable que los seculares tuvieran una buena formación, viviesen de acuerdo con una moral inmaculada y se dedicaran a llevar de la mano a los laicos al cumplimiento del deber [...].²⁰

Todas estas ideas le trajeron problemas con el clero regular. El conflicto más co-

nocido fue con la Compañía de Jesús, entre ellos destacaron dos bandos: los palafoxianos (criollos) y los burócratas que apoyaban fuertemente a los jesuitas.²¹ Todo esto surgió en el año de 1639 en el cabildo catedral poblano con los jesuitas: “cuando sobrevino una discusión acerca del rico canónigo prebendado Fernando de la Serna, poblano que hizo pública su decisión de patrocinar el nuevo colegio de los jesuitas que éstos pretendían establecer en Veracruz, y dotarlo con una hacienda de ganado lanar, cuyo valor era, según Palafox, de 70,000 pesos”.²² El principal problema, que existió desde un principio, fue el “diezmo”. El clero secular se mantenía a base del 10% de producción agrícola y ganadera que la feligresía aportaba anualmente.²³ Este asunto, aunque fue fuerte, se dejó rápidamente a un lado, puesto que antes de su llegada, Fernando de la Serna y el canónigo del cabildo catedral Juan de Merlo tuvieron un serio enfrentamiento en donde De la Serna privó “a las arcas diocesanas de un considerable ingreso anual”.²⁴ Merlo se enfureció y declaró a De la Serna como responsable de esta pérdida, sus pares hicieron todo lo posible con tal de defenderlo y acudieron a los tribunales.²⁵

18 Israel Irving, Jonathan. “Juan de Palafox en Puebla de los Ángeles (México)” en *El virrey Palafox*. Ministro de Educación, Cultura y Deporte, España, 2000, p. 167.

19 *Idem*.

20 *Ibidem*, p. 168.

21 *Idem*.

22 *Ibidem*, p. 169.

23 *Op Cit.* nota 3, p. 48.

24 *Op Cit.* nota 18, p. 169.

25 *Idem*.

Las reformas que Palafox emprendió para el clero secular y la ciudad de Puebla, eran un ejemplo para que las órdenes regulares hicieran lo mismo. En primera instancia, mientras el conflicto de los diezmos se iba calmando:

Palafox dirigía especial atención del clero secular a otros numerosos asuntos y comenzaba casi inmediatamente a dictar las medidas necesarias para llevar efecto las reformas que se proponía: la catedral y las iglesias de la ciudad fueron lavadas y limpiadas; el clero secular poblano empezó a vestir con sencillez y afeitarse la barba, hábitos de su prelado; se dieron muchas nuevas reglas acerca de las funciones religiosas, los procedimientos y la disciplina; se reformaron los conventos de monjas; las prostitutas fueron expulsadas de las plazas, y así sucesivamente.²⁶

Pero, no sólo fueron los jesuitas, ¿Qué acciones emprendió el obispo para con las demás órdenes religiosas? El Dr. Antonio Rubial expone que se llevó a cabo una secularización de 36 doctrinas administradas por los franciscanos, dominicos y agustinos, a causa de no presentar el examen de idoneidad que había decretado la Corona y del cual los obispos eran los principales responsables.²⁷ ¿Cuál era la opinión del obispo? Para responder esta pregunta es necesario acudir a un libro escrito por Palafox titulado *Alegaciones en favor del*

Clero, Estado Eclesiástico, i Secular, Españoles, e Indios del obispado de la Puebla del Ángeles...,²⁸ de 1640. En dicha obra, se exponen los conflictos que tuvo el obispo con los franciscanos, dominicos y agustinos. El texto está dedicado al rey Felipe IV y desde un principio advierte que el problema con dichas órdenes es la “administración de las almas” y para eso solicita:

[...] i suplica a V.M. el Clero de esta diócesis tan numerosa y docta. Esta la que exhortan las ordenes de V.M. Esta que tiene establecida la iglesia y la costumbre general de los reinos: es a saber que los Regulares vivan dentro de la profesión claustral, i religiosa perfectamente ocupados; i los clérigos en la administración de las almas para que fueron instituidos, instruidos i ordenados quando en esta diócesis se hallan setecientos sacerdotes clérigos capaces de estas administraciones naturales i patrimoniales; y más de doscientos de menores Ordenes que se van criando para este mismo intento [...] Hallase oy (Señor) removidos los Regulares de las Doctrinas que inválidamente administran en el obispado de la Puebla, aviendose esto obrado en virtud de órdenes de V.M i provisiones de su Audiencia Real. V.M. dio la disposición, la Audiencia la forma y la ejecución: no quisieron los religiosos rendirse al Real patronado; porque nunca han tenido por conveniente sujetarse a el, por ser sus reglas opuestas a su religioso instituto.²⁹

28 Palafox y Mendoza, Juan de. *Alegaciones en favor del Clero, Estado Eclesiástico, i Secular, Españoles, e Indios del obispado de la Puebla del Ángeles...* 1640. Fondo Antiguo, Manuscritos Mexicanos, Siglo XVII, localizado en Biblioteca Histórica José María Lafragua.

29 *Ibidem*, p. 3. Transcripción respetando la ortografía original.

26 *Idem*.

27 *Ibidem*, p. 285.



La principal justificación de Palafox al enviar estas *Alegaciones* al rey, es mostrar por qué las órdenes no obedecían los acuerdos del Concilio de Trento, el Real Patronato y las Cédulas Reales. En palabras del Dr. Leonardo Lomelí Vanegas:

“El conflicto entre Palafox y las órdenes religiosas comenzó en la diócesis poblana en 1641, cuando el obispo quitó 34 doctrinas de indios al clero regular para dárselas al secular y proveer curatos. Aunque las órdenes afectadas, entre las cuales no figuraban los jesuitas, apelaron al rey de España, Felipe IV confirmó la decisión de Palafox por considerarla apegada a las nuevas normas sobre pastoral aprobadas por el Concilio de Trento”.³⁰

El rey siempre apoyó las acciones de Palafox, pues además era, en un principio, protegido del ministro favorito del rey: el Conde-duque de Olivares. Palafox siempre fue leal a la Corona, nunca tuvo por qué actuar en contra de ella, siempre iba a cumplir todos los mandatos reales y episcopales, protegía sus intereses y servía a la feligresía. Regresando a la fuente primaria, no sólo fue la “administración de las almas”, también la doctrina. En la Alegación primera, la cual aborda el problema con la Orden de los Hermanos Menores, menciona que los franciscanos habían olvidado los decretos del *Capítulo General* llevado a cabo en

1633 en la imperial ciudad de Toledo, dicho Capítulo fue redactado por Fr. Gaspar de la Fuente. En la alegación Palafox señala:

Quanto a las Doctrinas que los religiosos sirven en las provincias de Indias, para enseñanza i conversión de los indios, dixeron que reconoce la Religión le será más útil, i conveniente dexarlas para escusar gravísimos daños que comúnmente padece la disciplina regular de estar los religiosos libres mucho tiempo del retiro i disciplina conventual con que en muchos suele mortificarse el fervor religioso, faltando a la atención que pide la pureza de Nuestro Estado. Pero por quanto no toca a la religión ajustar las conveniencias que V.M puede tener en que los religiosos sirvan en ese ministerio para mayor obediencia, y más pronta ejecución de la voluntad de su majestad, renuncia la religión qualquier derecho que tener dichas doctrinas; esperando solo las órdenes de V.M. para ponerles en debida ejecución. Fray Gaspar de la Fuente, Difinidor General, y Secretario del Difinitorio [...] Los indios, i los españoles pidiendo a favor del clero, el Obispo, i todos los eclesiásticos defendiendo el derecho, i posesión en que se halla el clero; V.M. confirmando, i aprobando lo hecho a favor del clero, i remitiendo a justicia las partes; i los religiosos franciscanos renunciando cualquier derecho que tengan, como contra de este Decreto del Capítulo General [...] Según lo referido, no pueden los religiosos de San Francisco ser partes en esta causa, ni sería conforme al santo zelo que tuvieron al renunciarla, ni al deseo que tiene V.M que se reduzcan , las doctrinas al uso común de la iglesia, dejar de admitirlas su renunciación en las que esta profesando el clero de la Puebla de los Angeles y Nueva Vizcaya.³¹

30 Lomelí Vanegas, Leonardo. *Breve Historia de Puebla*, El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, México, 2001. p. 83.

31 *Ibidem*, pp. 11-18. La Transcripción respeta la ortografía original.

Como resultado, el proceso de secularización trajo la enemistad con el clero regular. Los franciscanos fueron los primeros en negar todas las reformas que emprendía el obispo Palafox, así mismo la población, especialmente los indígenas, que eran los más allegados a los Hermanos Menores; sin embargo el rey continuó fortaleciendo la autoridad del clero secular, como bien señala el Dr. Lomelí Vanegas.³² Pero Palafox no sólo mantenía enemistad con el clero regular, también con el propio virrey, el conde de Salvatierra, nombrado en 1642:

Palafox había animado explícitamente a Salvatierra a promover el clero secular, refrenar a las órdenes regulares y consolidar la reforma de las parroquias. El conde hizo justamente todo lo contrario una de sus primeras medidas consistió en confirmar y ampliar la instrucción que el duque de Escalona había dado a los alcaldes mayores en contra del criterio de Palafox para que continuara asignando indios a los frailes franciscanos, incluso en la diócesis de Puebla.³³

Retomando la afirmación de Jonathan Irving, se deduce que el virrey, perteneciente al bando burocrático apoyó fuertemente a las órdenes, motivo por el cual los agustinos, dominicos y franciscanos le

pidieron que revocara todas las reformas hacia sus parroquias; poco a poco fueron negando a Palafox hasta que los franciscanos de Puebla y México cambiaron de estrategia, hicieron un examen de moralidad y lenguas que les había aplicado el personal del obispo y argumentaron que habiendo cumplido y obedecido sus órdenes, era justo que les regresase el derecho que tenían sobre las parroquias.³⁴ Muy buena estrategia para aturdir al obispo, quien se encontraba entre la espada y la pared, por otro lado la Corona mandó un comunicado advirtiéndole que pusiera fin de una vez por todas a dicho conflicto; sin embargo al hacer caso omiso a dicho comunicado, la Corona suspendió su visita y lo llamó de regreso a España. Para 1643 había quedado desprotegido, el conde-duque de Olivares había caído y un nuevo enemigo había surgido, éste era el Conde de Salvatierra. En 1648 le llegó una orden del rey, lo quería de regreso, esto supuso el fin de la secularización, el abandono de muchos proyectos que aún estaban inconclusos y tener que dejar el obispado de Puebla con quien se sentía sumamente identificado.³⁵

CONSIDERACIONES FINALES

Palafox continúa siendo un personaje muy estudiado del periodo novohispano.

³² *Idem*.

³³ Álvarez Toledo, Cayetana de. *Juan de Palafox obispo y virrey*, Centro de Estudios Europa Hispánica y Marcial Pons Historia, Madrid, 2011. p. 287.

³⁴ *Ibidem*, p. 289.

³⁵ *Op Cit.* nota 18, pp. 169-70.

Recientemente, el 5 de junio de 2011 fue beatificado en el Burgo de Osma, donde murió; la causa fue aprobada por la Santa Sede y el papa Benedicto XVI después de 4 siglos de insistencia. Palafox es recordado por inaugurar la primera biblioteca pública en las Américas: la Biblioteca Palafoxiana, en la segunda ciudad más importante del virreinato y donde se concentra todo el conocimiento; además, hizo todo lo posible por reforzar la figura de los obispos. Su personalidad como erudito y hombre de letras con ideas revolucionarias le consiguieron la enemistad con muchos funcionarios a quienes deseaba reformar, quería despedir a los incompetentes y solicitar para dichos cargos a los más capacitados, fue protector de los indios y estuvo en constante contacto con los criollos quienes terminaron siendo sus aliados en todos los conflictos contra el bando burocrático.

Desgraciadamente, las condiciones no eran las favorables para llevar con éxito la secularización de los órdenes regulares. A pesar de su carácter fuerte, el contexto de la Monarquía Hispánica no le permitió al rey apoyar las acciones del obispo, esto debido a la Crisis del Siglo XVII que golpeó fuertemente a España, quien lucharía por mantener su hegemonía en el continente europeo. Sin embargo, no será el único intento. Un siglo después, cuando las ideas de la Ilustración llegaron de la Península a las Indias, se dio el momento adecuado para que estas políticas se lleven a cabo

sin ningún obstáculo, a grado de expulsar a la Compañía de Jesús que tenía el monopolio de la educación, y habían golpeado fuertemente a Palafox; además detuvieron en numerosas ocasiones su causa de beatificación durante el siglo XVIII.

La historiografía oficial ha mostrado a un Palafox humilde, letrado, fiel a Dios y a la Corona, en resumen, como una víctima. En parte es cierto, pero también se debe reconocer que tuvo sus impulsos, enojos, frustraciones e intereses para tomar drásticas medidas, por lo tanto hay que eliminar la idea de la “Historia Maniquea” de buenos y malos; en este caso, los antagonistas serían los jesuitas y las demás órdenes regulares y el protagonista Palafox. En cambio, se debe analizar lo complejo que fue este proceso, no sólo en el momento, sino posteriormente, porque responde a una necesidad de control por parte del rey, quien ejercía el Real Patronato; es decir, era el jefe de la Iglesia en América y podía designar a los obispos.

Para comprender mejor el tema, se empleó la metodología de la Historia Global, el ir trazando los ejes permitió ver los antecedentes y las repercusiones de las acciones de Palafox. Con esto, se observa la participación de una región en el contexto global, es decir nada, es particular, todo va respondiendo a las circunstancias acontecidas en los países hegemónicos.

La invitación es a reflexionar cómo se debe escribir la historiografía y ver a los

personajes. Actualmente, en un mundo globalizado, surgen nuevas preguntas, metodologías en la investigación, propuestas y estudios que permiten analizar desde otros puntos de vista los acontecimientos del pasado. Esto no quiere decir que los estudios hasta el momento realizados, se desacrediten, por el contrario, se recurre a ellos y se observa dónde hace falta un estudio; es ahí que comienza la investigación. Finalmente, aún falta mucho por estudiar, no solo de Palafox y el periodo novohispano, sino en general de todas las épocas históricas y demás temas.

Referencias

- Álvarez Toledo, Cayetana de, *Juan de Palafox obispo y virrey*, Centro de Estudios Europa Hispánica y Marcial Pons Historia, Madrid, 2011.
- Israel Irving, Jonathan, "Juan de Palafox en Puebla de los Ángeles (México)" en *El virrey Palafox*. Ministro de Educación, Cultura y Deporte, España, 2000.
- Lomelí Vanegas, Leonardo. *Breve Historia de Puebla*, El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Rubial García, Antonio et al., *La Iglesia en el México colonial*. Antonio Rubial García (Coord.), Universidad Nacional Autónoma de México y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2013.
- Palafox y Mendoza, Juan de, *Alegaciones en favor del Clero, Estado Eclesiástico, i Secular, Españoles, e Indios del obispado de la Puebla del Ángeles...* 1640, Fondo Antiguo, Impresos Mexicanos, Siglo XVII, localizado en Biblioteca Histórica José María Lafragua.
- Peña Espinosa, Jesús Joel, *Construyendo la república cristiana en Indias: el catolicismo en la ciudad episcopal de Puebla de los ángeles, 1526-1606*. Tesis de Maestría, Universidad Pontificia de México, 2005.

METODISMO EN MÉXICO: SU TRÁNSITO DE LA MODERNIDAD PORFIRIANA A LA POST REVOLUCIÓN, 1873-1954

Oswaldo Ramírez
González¹

Introducción

La presencia de grupos religiosos distintos a la Iglesia Católica, Apostólica y Romana tiene sus precedentes en la colonia española. Durante aquella época, habitantes de origen judío, inglés y holandés, practicaban su fe religiosa de forma marginal. Es de suponer por la naturaleza de las circunstancias contextuales, que este tipo de personas estaban bajo vigilancia constante de las autoridades novohispanas, ya que la práctica de su fe no podía ser propagada más allá de su hogar, siendo este recinto el único para conservar sus creencias, so pena de desobedecer y ser objeto de juicio por el Santo Oficio. Las minorías protestantes subsistieron de este modo hasta principios de siglo XIX.

No obstante, como consecuencia del proceso de independencia, la limitada práctica protestante se hizo pública y creció de forma gradual en la segunda y tercera década de 1800. Pero esta situación dio un giro opuesto a finales de la década de

¹ Maestro en Historia por El Colegio Mexiquense. Miembro de la Sociedad de Estudios Históricos de la Iglesia Metodista de México (SEHIMM).

1840, cuando como consecuencia del conflicto con Estados Unidos y de la pérdida de más de la mitad del territorio mexicano, la sociedad en general percibió con recelo este tipo de prácticas, por considerarlas un factor característico de la cultura e identidad anglosajona.²

En cuanto al metodismo, éste llegó casi de forma inmediata a la consumación de la independencia; el primer bastión de este grupo protestante en nuestro país se estableció en Real del Monte en la década de 1820. Sin embargo, los únicos practicantes de esta doctrina religiosa eran los mineros ingleses, los cuales procedían de la región de Cornwall, Gran Bretaña, y llegaron a trabajar en las minas de plata de Pachuca, Real del Monte y sus alrededores.³

La inestabilidad económica, la polarización ideológica, así como la efervescencia de los dos grupos socio políticos opuestos y más importantes (liberales y conservadores), derivaron en un sinnúmero de golpes militares, levantamientos armados regionales e intervenciones de potencias extranjeras que tuvieron a nuestro país en una situación turbulenta hasta finales de la

década de 1860. Como resultado de este período se estableció un gobierno liberal incipiente, cuya bandera de presentación entre otras cosas fue la desamortización de bienes eclesiásticos, además de la apertura de capitales que vino acompañada de una mayor presencia de grupos protestantes.

Si bien, la existencia de este Grupo protestante en nuestro país, no tuvo un porcentaje significativo en relación a la Iglesia Católica, el hecho de que estuviera plasmada la libertad de culto como parte de las reformas juaristas contribuyó a una presencia deliberada de acuerdo con las nuevas leyes. Según Vázquez, la representación porcentual protestante en México desde finales de la Guerra de Reforma y hasta la Revolución mexicana contó con un valor de 0.5% en relación a la población total del país durante este lapso, siendo el principal foco el norte del país.⁴

Esta proporción porcentual en cuanto a la población total, representó un número reducido. Sin embargo, en términos de la influencia dentro de la sociedad mexicana, las minorías protestantes marcaron un cambio en cuanto a las relaciones educativas, el desarrollo intelectual, político y laboral en varias ciudades y regiones de nuestro país. Fue gracias a su apego misionero que se fundaron no sólo templos,

2 Ramírez González, Oswaldo, *Acercamiento microhistórico al metodismo en Xalapa 1948-2006*, Tesis Licenciatura en Historia, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., 2009, p. 66.

3 Villalobos Velázquez, Rosario, *Inmigrantes británicos en el Distrito minero de Real del Monte y Pachuca 1924-1947. Un acercamiento a la vida cotidiana*, British Council, Archivo Histórico de Minería, México, 2004, p.120.

4 Vázquez Palacios, Felipe R. *La Fe y la ciudadanía en la práctica evangélica veracruzana*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México, 2007, pp. 36-37.



sino escuelas rurales, clubes literarios, así como una dinámica social diferente en la que tomaron parte dentro de actividades económicas y sociopolíticas tanto en áreas rurales como en ciudades y centros manufactureros importantes.

El objetivo de este artículo es dar una idea general de la presencia del metodismo en México: la llegada de los misioneros, sus principales áreas de influencia, su aportación en la educación, labores productivas, así como de las coyunturas sociopolíticas y económicas que afectaron de forma crucial su desarrollo desde el Porfiriato, durante la Revolución, y de igual manera, su conformación y desenvolvimiento en la post revolución.

Origen

La Iglesia Metodista surgió en las primeras décadas de siglo XVIII en Inglaterra, como consecuencia de la predicación de Juan Wesley en las casas de sus feligreses aledaños a la calle de Aldersgate, Londres, en 1738. El origen de su nombre se debió al despectivo con que otras denominaciones protestantes los llamaron, haciendo alusión a su excesivo carácter metódico. Para finales de aquel siglo este movimiento religioso se expandió desde las calles céntricas de la capital inglesa hasta Irlanda, Escocia y posteriormente América del Norte.

En el continente americano su influencia fue importante en la Costa Este de las

Trece Colonias, aunque también tuvo un punto misionero en el Caribe. En 1766 Felipe Embury, discípulo de Wesley, fue el primero en predicar esta nueva doctrina en la ciudad de Nueva York. Para 1784 arribó a aquella región americana, recién independizada de la corona británica, el reverendo Francis Asbury, quien, además de que fue el primer obispo metodista, en la navidad de ese mismo año también estableció de manera formal en Baltimore, la Iglesia Metodista Episcopal.⁵

A finales de siglo XIX el desarrollo del Metodismo se vio bifurcado por dos corrientes sociopolíticas durante la Guerra de Secesión, lo que generó su separación en dos iglesias: la Iglesia Metodista Episcopal (IME), fundada desde fines del siglo XVIII con su sede religiosa en Nueva York; y la Iglesia Episcopal del Sur (IMES), la cual apoyaba las políticas esclavistas sureñas y fue creada en Kentucky en 1845.

La entrada de grupos misioneros de ambas instituciones en nuestro país se dio a principios de 1870. Sin embargo esto no evitó que las actividades religiosas de éstas se llevaran a cabo con antelación en nuestro territorio, ya que ambas naciones enfrentaban conflictos internos decisivos (la Guerra de Secesión en Estados Unidos y la Intervención Francesa en México). La

5 Ramirez González, Oswaldo, *Op. Cit.*, p.66.

presencia de agentes de la Sociedad Bíblica Americana, desde 1863 en las ciudades Matamoros y Monterrey, y de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, la cual tenía actividades de evangelismo desde finales 1828, se intensificó desde 1848 al mando del misionero Juan Butler⁶, el cual fue el pionero en el establecimiento de congregaciones por parte de la Iglesia Metodista Episcopal.

La IME e IMES y sus grupos misioneros en nuestro país.

Probablemente la más importante de las sociedades misioneras que iniciaron trabajos de evangelización durante el gobierno de Lerdo de Tejada fue la Iglesia Metodista Episcopal. Ésta a pesar de no ser la única denominación protestante beneficiada de la apertura religiosa de las Leyes de Reforma, sí fue una de las que aportó resultados con mayor rapidez en cuanto a la creación de instituciones educativas y templos en varias regiones del país. Junto con la Iglesia Metodista Episcopal del Sur inició sus trabajos misioneros formales a partir de 1873.⁷

El 25 de diciembre de ese año, la Iglesia Metodista Episcopal (IME), estableció el templo la Santísima Trinidad, ubicado

en la actual calle de Gante en la Ciudad de México⁸, a unas cuadras del Centro Histórico. Esta construcción fue de las más significativas para la IME, ya que su ubicación en la capital del país, fue estratégica en el desarrollo misionero emprendido al interior de la República Mexicana. Durante esta etapa y hasta principios de siglo XIX el principal artífice de promover el metodismo tanto en la capital como en el centro del país fue Guillermo Butler.

La Organización Administrativa y Doctrinal de la IME dependió de la Junta de Misiones Metodistas con sede en Nueva York entre 1873 y 1930. En cuanto a la estructura administrativa, tanto ésta como la Iglesia Metodista Episcopal del Sur (IMES) tuvieron una organización representativa basada en la existencia de cuerpos colegiados (conferencias) en diferentes niveles (local, distrital regional y nacional).⁹ Otras iglesias y grupos misioneros establecidos por la IME en el centro de México fueron El Templo Emmanuel en Puebla, el Divino Salvador en Pachuca y la iglesia Emmanuel en Real del Monte.

Por otra parte, la Iglesia Metodista Episcopal del Sur (IMES) inició sus actividades misioneras casi de forma parale-

⁶ *Ibidem*, p. 67.

⁷ Ruiz Guerra, Rubén, "Consideraciones acerca de la bibliografía del metodismo en México" en *Secuencia*, número 3, 1985, pp. 64-65.

⁸ Vega y Ortega Rodrigo; González Díaz Sofía, "Metodismo y evolución en México (1880-1910)" en *Estudios Históricos sobre la cultura mexicana (siglos XIX y XX)*, México, Historiadores de las Ciencias y las Humanidades A.C. Editores, 2014, p. 105.

⁹ *Ibidem*, p. 105.



la a la Episcopal; a finales de 1873 envió a nuestro país al obispo Juan C. Keneer quien estuvo encargado de abrir congregaciones en el Norte y Occidente. En cuanto a la Ciudad de México estableció un templo metodista en la Calle de Balderas llamado “El Mesías”.

La IMES tuvo especial influencia en estados como Tamaulipas, Chihuahua, Nuevo León, San Luis Potosí, Jalisco, Coahuila y Durango. Para 1880, el Pbro. Sutherland, junto con Manuel Flores Cisneros, estableció congregaciones en Piedras Negras, Santa Rosa, Guerrero, Zaragoza, Monclova, Cadereyta y Monterrey.¹⁰ Otras áreas de influencia de la Episcopal del Sur se situaron en la zona oriental de Michoacán, al sur del Estado de México; en el norte tanto el Templo de Ciudad Juárez, Chihuahua, como el de Monterrey, N.L., fueron esenciales en su desarrollo misionero, ya que se ubicaron en puntos geográficamente estratégicos que les permitieron una mejor comunicación con EE.UU., por medio del ferrocarril.

Para finales de la década de 1880, a pesar de que la IMES tenía mayor presencia misionera al norte del país, la IME contaba con un mayor crecimiento, ya que las iglesias de sus congregaciones se encontraban ubicadas más cerca de la capital mexicana

y, por ende, de los centros políticos, económicos y poblacionales más significativos. Mientras que en el Norte, la IMES tenía más grupos, pero éstos estaban asentados en poblaciones con un número limitado de habitantes.

Metodismo en el contexto industrial

La construcción y ampliación de las redes de ferrocarril no sólo fueron cruciales para la explotación de recursos naturales y el desarrollo de diferentes sectores en la industria, sino que permitieron tener una red de comunicaciones más eficiente entre los principales centros políticos y económicos del país. Las redes ferroviarias establecidas por el Ferrocarril Interoceánico, así como el Ferrocarril Central Mexicano, fueron rutas trazadas estratégicamente para cruzar por centros mineros, fábricas manufactureras y ciudades cuyo destino final era enlazar con las principales redes ferrocarrileras en la frontera con EE.UU.

Por ello, el establecimiento de esta red de transporte fue vital para el desarrollo de actividades misioneras tanto de la IME como de la IMES. No es de extrañar que éste fuese uno de los principales motivos por los que sus templos se encontrasen ubicados a lo largo de las rutas de ferrocarril que tenían como estación algún poblado o ciudad con un número importante de posibles adeptos y las condiciones geográficas que les permitían comunicarse fácilmente con la capital mexicana y la

¹⁰ Pedro Rivera, Rubén, *Iglesia Metodista Episcopal del Sur. Los primeros diez años en México 1873-1883. Apuntes para la Historia*, s/e, México, 1987, pp. 15-17.

frontera con EE.UU., Pachuca, Ciudad de México, Ciudad Juárez, Puebla, Jalisco, Veracruz, Saltillo, San Luis Potosí, Miraflores, entre otras.

La congregación de Miraflores, Estado de México, por ejemplo, se conformó en un área rural cuyas actividades giraron alrededor de una compañía manufacturera a finales del siglo XIX. La mayor parte de los obreros eran simpatizantes del metodismo; la dinámica de aquel poblado giraba en torno a las actividades de la fábrica, y era complementada por las actividades de los grupos misioneros, así como por el establecimiento de una escuela rural dirigida por el pastor metodista local.¹¹

La disciplina metódica con la que trabajaban obreros y personas simpatizantes de esta denominación hizo que las empresas favorecieran obras o contratos a personas cuyo credo fuese protestante o en su defecto metodista. En el caso de los ferrocarriles, por ejemplo, algunas compañías promovían la construcción de templos e instituciones educativas metodistas y protestantes en general aledañas a la ruta de las vías férreas.¹² Aunque no se tienen los datos precisos sobre la afiliación religiosa de los trabajadores ferrocarrileros, este factor pudo generar mayor eficiencia en

sus actividades y por consecuencia, una aceptación propositiva de los obreros protestantes. Éstos basaban sus creencias en la supresión de algunos vicios como el alcoholismo, lo que hizo sus labores más eficientes y, por lo tanto, les disminuían los costos totales y se favorecía el desarrollo de las empresas.

Educación e influencia socio política

El metodismo mexicano fue parte de las sociedades misioneras estadounidenses que funcionaron como asociaciones religiosas cuya finalidad no sólo era la evangelización cristiana, sino la de promoción de valores progresistas y cívicos en su sociedad.¹³ Por este motivo fue que se acopló con los proyectos liberales mexicanos, orden, progreso y modernización. El objetivo de los grupos misioneros se vio reflejado en la creación de escuelas rurales, centros educativos y clubes literarios en las ciudades a finales de siglo XIX.

En palabras de Bastian, la escuela era concebida como espacio experimental en el que debían asimilarse los principios democráticos mediante la práctica escolar, en especial mediante el fomento del espíritu de asociación.¹⁴ Con base en estos principios fue creado el Colegio Metodista Paltmore en Chihuahua, Chih., en el cual

¹¹ Ramirez González, Oswaldo, *Op. Cit.*, p.70.

¹² Bastian, Jean-Pierre, *Los disidentes: sociedades protestantes y Revolución Mexicana, 1872-1911*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 121-122.

¹³ Vega y Ortega, *Op. Cit.*, p. 105.

¹⁴ Bastian, Jean-Pierre, *Op. Cit.*, pp. 157-158.



no sólo se fomentaron principios cristianos sino cívicos, e incluso la introducción al derecho constitucional.

La pedagogía democratizadora estuvo presente también en el acceso de publicaciones que fomentaban este tipo de valores, como por ejemplo la interpretación liberal de la Revolución Francesa de Alfonso de Lamartine, la obra reconciliadora del cristianismo y la modernidad republicana del español Emilio Castelar o el evangelio social del teólogo estadounidense Charles Brown disponible en la Biblioteca del Instituto Metodista Mexicano de Puebla, Pue.¹⁵

Otros ejemplos en este sentido fueron el Colegio de las Hijas de Allende, fundado por misioneras estadounidenses en 1874 (que estuvo dirigido a la educación exclusiva de niñas), así como la escuela Julián Villagrán (1877), dirigida y fundada por descendientes de ingleses, ambas instituciones establecidas en la ciudad de Pachuca.¹⁶ Para 1910 la IME contaba con alrededor de 76 escuelas primarias (tanto institutos establecidos en ciudades como escuelas rurales).

La formación educativa, combinada con espíritu de cooperación y principios protestantes, generó en muchos casos una conciencia intelectual que los hizo partícipes directos en las actividades de insu-

rección armada cuyo estallido trajo como consecuencia la renuncia del general Díaz a la presidencia en 1911, así como un período de inestabilidad de más de diez años en todo el país.

Los metodistas, al igual que otros grupos y estratos sociales alzaron la voz contra la desigualdad social, ya fuera de forma activa o intelectual. En el norte del país, por ejemplo, surgieron clubes liberales que reclamaban sus derechos democráticos. Los estudiantes de los colegios y escuelas metodistas de Querétaro, San Luis Potosí y Puebla, participaron en manifestaciones populares. La efervescencia social obligó al colegio Palmore a cerrar sus instalaciones en Chihuahua y trasladarse temporalmente a El Paso Texas, desde donde siguió ejerciendo su actividad educativa y social.¹⁷

Los congregantes metodistas también estuvieron implicados de forma activa en los ejércitos y levantamientos armados, demostrando con ello que sus valores cívicos y principios cristianos no se contraponían, sino que se complementaban en pro de un cambio sociopolítico. En Viesca, Durango, se proclamó en armas el presidente municipal apoyado por el pastor metodista. Otros personajes destacados durante la Revolución provenientes

¹⁵ *Ibidem*, p. 158.

¹⁶ Villalobos Velázquez, Rosario, *Op. Cit.*, p.78.

¹⁷ Rodríguez Romero, Donato (Comp.) *Metodistas en la Revolución Mexicana. Documento Conmemorativo del Centenario de la Revolución Mexicana*, Fomento Editorial, México, 2010, pp. 4-5.

tes de esta denominación fueron Calixto Contreras (General), Otilio Montaña (General), Alfonso Herrera (Secretario particular del General Jesús Carranza), y Andrés Osuna (político y militar Director de Educación Pública en el Distrito Federal durante el gobierno de Venustiano Carranza), entre otros.¹⁸

El liberalismo metodista y su espíritu cívico durante la lucha revolucionaria tuvieron resultados muy favorables al final del conflicto armado. La promulgación de la nueva Constitución en 1917 en su Artículo 3ro, no sólo acertó en enunciar como laica, gratuita y obligatoria a ésta, sino que le dio las pautas para reglamentar conforme a las nuevas instituciones sus centros educativos sobrevivientes al conflicto. Este hecho no debilitó el desarrollo pedagógico de los centros educativos metodistas ni siquiera en el punto más crítico de la Guerra Cristera en 1926 con la promulgación de la Ley Calles, a pesar de que esta prohibía la participación de cualquier grupo religioso en la educación. Las escuelas metodistas no sólo se mantuvieron al margen, respetando a los mandatos institucionales del gobierno, sino que reforzaron su formación cívica, lo que les trajo consigo empatía por parte del gobierno federal.¹⁹

Post Revolución y metodismo mexicano

1914 es un año coyuntural por varios motivos: primero, porque es a partir de éste que los grupos revolucionarios se seccionan y libraron una lucha de facciones aún más violenta; segundo, porque en el plano internacional las potencias europeas comienzan en el verano de aquel año una serie de hostilidades que darán como resultado el inicio de la Gran Guerra (Primera Guerra Mundial, 1914-1918), y tercero, a consecuencia de los dos procesos anteriores y de la crisis económica, la IME e IMES y demás grupos protestantes acuerdan otorgar la independencia y autonomía a las congregaciones creadas en nuestro país, suceso que se conoce como el Plan de Cincinnati.

Esta idea fue diseñada como un “plan económico”, desde 1896. La iniciativa fue de la IME y tenía como objetivo el reparto misionero del territorio mexicano entre los diferentes grupos protestantes, con la finalidad de maximizar recursos y establecer áreas de influencia más acotadas. Sin embargo, esta propuesta no fue bien vista por misioneros y congregantes mexicanos y se descartó su efecto. Pero en 1914, en virtud de las condiciones del contexto, fue retomado y aprobado.²⁰

¹⁸ *Ibidem*, p. 6.

¹⁹ Ruiz Guerra, Rubén., *Op. Cit.*, p. 86.

²⁰ *Ibidem*, p. 63.



El plan original era que los diferentes grupos misioneros, entre ellos los de la IME e IMES tuvieran más impacto en determinadas regiones del país. Sin embargo, la aplicación de este plan al término de la Revolución Mexicana fue desastrosa, pues a partir de 1919 el crecimiento de obras misioneras, templos y centros educativos mermó drásticamente. La razón fue que, al aplicar dicho plan, muchas de las congregaciones y obras metodistas pasaron a otras denominaciones (bautistas, presbiterianos y congregacionalistas, principalmente), mientras que éstas, debido a que no tenían una presencia estratégica tan fuerte, no cedieron áreas de influencia congregacional importantes tanto a la IME como a la IMES.

Si bien el Plan de Cincinnati trajo mayor autonomía y participación de los pastores mexicanos en las decisiones en cuanto a sus congregaciones, la inyección de capital por parte de los grupos misioneros estadounidenses fue cada vez en detrimento. A pesar de que las congregaciones creadas por la IME e IMES se unificaron, en términos de estructura perdieron gran parte de sus instituciones educativas; en 1926 las congregaciones creadas por la IMES contaban con 20 centros educativos, para 1930 el conjunto de este tipo de obras entre la IME e IMES era de 11 colegios.

El efecto socioeconómico del “Milagro Mexicano”, y las condiciones promotoras del México Post Revolucionario fueron algunos factores, de forma parcial,

sacaron de su estancamiento al metodismo mexicano. Algunas áreas que habían quedado olvidadas en la obra misionera fueron rescatadas; en el Valle del Mezquital, Hgo., poblados pertenecientes al Distrito de Tula y Actopan comenzaron a proliferar, comunidades como Amealco, Chicavasco, Cañada, Huitel y Mixquiahuala fueron los pioneros en retomar la obra metodista²¹, sólo que esta vez sin el apoyo de misioneros extranjeros ni de escuelas rurales.

Por otra parte, en el puerto de Veracruz la presencia metodista, a pesar de tener más tiempo arraigada (desde inicios del siglo XX), no logró tener un impacto importante, ya que no contó con el apoyo de instituciones educativas como medio de promoción de su Congregación. En cambio, respecto a la congregación de Xalapa, cuyo origen fue posterior (1948), la membresía de esta creció de forma favorable hasta 1954 y tres años después comenzó las obras de construcción de su templo.²² Tanto en el caso de Mixquiahuala como en el de Xalapa, las congregaciones se convirtieron a la inversa, es decir que comenzaron como obras misioneras independientes o como parte de otra deno-

21 Ramírez González, Oswaldo, “Memoria Oral: Reseña histórica de la Iglesia Príncipe de Paz, Mixquiahuala, Hgo.”, en *Viviendo la Fe. Metodistas en México 1873-2000*, CUPSA, México, p. 61.

22 Ramírez González, *Op. Cit.*, pp. 83-87.

minación. En el caso de Mixquiahuala fue consecuencia de los misioneros metodistas mexicanos de la IMES, mientras que en Xalapa su afiliación partió de la escisión con la iglesia presbiteriana local.

Finalmente, el año de 1954 fue significativo, para la congregación de Mixquiahuala, que por entonces se encontraba construyendo su primero templo de oración, y que se culminaría paradójicamente el mismo año en que en Xalapa comenzase a construir el suyo, en 1957. Además, ambas comenzaron de forma paradójica su tránsito al metodismo; en 1948, mientras que la congregación de Mixquiahuala ponía la primera piedra para la construcción de su templo, en Xalapa los simpatizantes de esta denominación comenzaron a reunirse a escasas casas de donde se ubica su iglesia actualmente.

1954 fue un año crucial a nivel nacional, porque marcó la primera crisis económica que hizo tambalear al sistema y a las promesas del “Milagro Mexicano”. Esto como consecuencia de la ley antimonopolio promovida por el gobierno de Ruiz Cortines, hecho que llevó al país a tambalearse de forma significativa, ya que desde la institucionalización de la revolución, no se había presentado una amenaza de crisis económica igual ni una devaluación monetaria de tal magnitud.

A manera de conclusión

El metodismo en nuestro país lleva arraigado casi 150 años y poco sabemos de lo que este grupo protestante realizó en el aspecto político y social, y de la importancia que tuvo su participación en escuelas rurales y eventos cívicos a finales de siglo XIX e inicios del XX. Aunque historiadores como Bastian o Ruiz han contribuido de forma importante mencionando la importancia de las minorías protestantes en nuestro país, la tarea aun es ardua y hay mucho por hacer.

El esbozo presentado aquí es sólo un granito de arena cuya función es dar una descripción amplia de este grupo religioso y la importancia que tuvo en el ámbito sociopolítico y educativo, y de cómo las condiciones contextuales como la Revolución mexicana, Primera Guerra Mundial y las crisis económicas afectaron de forma crucial su desarrollo y expansión. No obstante, aun resguardan archivos particulares de las congregaciones, testimonios orales, así como el archivo de la Sociedad de Estudios Históricos de la Iglesia Metodista de México (SEHIMM).

Bibliografía

- Bastian, Jean-Pierre. *Los disidentes: sociedades protestantes y Revolución Mexicana, 1827-1911*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- Pedro Rivera, Rubén. *Iglesia Metodista Episcopal del Sur. Los primeros diez años en México 1873-1883. Apuntes para la Historia*, s/e, México, 1987.
- Ramírez González, Oswaldo. *Acercamiento micro-histórico al metodismo en Xalapa 1948-2006*, Tesis Licenciatura en Historia, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., 2009.
- “Memoria Oral: Reseña histórica de la Iglesia Príncipe de Paz, Mixquihuala, Hgo.”, en *Viviendo la Fe. Metodistas en México 1873-2000*, Casa Unida de Publicaciones CUPSA, México, 2015.
- Rodríguez Romero, Donato (Comp.). *Metodistas en la Revolución Mexicana. Documento Conmemorativo del Centenario de la Revolución Mexicana*, Fomento Editorial, México, 2010.
- Ruiz Guerra, Rubén. *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)*, “Consideraciones acerca de la bibliografía del metodismo en México” Centro de Comunicación Cultural CUPSA, México, 1992. en *Secuencia*, número 3, 1985.
- Vázquez Palacios, Felipe R. *La Fe y la ciudadanía en la práctica evangélica veracruzana*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México, 2007.
- Vega y Ortega Rodrigo; González Díaz Sofía, “Metodismo y evolución en México (1880-1910)” en *Estudios Históricos sobre la cultura mexicana (siglo XIX y XX)*, Historiadores de las Ciencias y las Humanidades A.C. Editores, México, 2014.
- Villalobos Velázquez, Rosario, *Inmigrantes británicos en el Distrito minero de Real del Monte y Pachuca 1924-1947. Un acercamiento a la vida cotidiana*, British Council, Archivo Histórico de Minería, México, 2004.

LA RELACIÓN DEL PARTIDO ACCIÓN NACIONAL

CON EL CATOLICISMO EN EL SIGLO XX Y SU DESEMPEÑO ELECTORAL EN AGUASCALIENTES: UN ANÁLISIS DEL MUNICIPIO DE EL LLANO 1995-2016

Daniel Obed Ortega
Vázquez¹

Introducción

En el año de 1939, Manuel Gómez Morin y Efraín González Luna junto a grupos de notables y opositores al cardenismo fundaron el Partido Acción Nacional (PAN). Una de las fuerzas políticas que, al menos en el siglo pasado, se caracterizó por recibir apoyo de organizaciones afines a la Iglesia católica. Lo anterior y el respaldo de empresarios en los procesos electorales fueron algunos de los factores que permitieron a Acción Nacional convertirse en una organización competitiva en las entidades federativas del norte y en la zona centro-occidente, conocida como El Bajío.

En Aguascalientes, Acción Nacional logró triunfos en distritos locales y municipios en 1995. Desde ese año y al menos hasta el 2016, el PAN se ha convertido en una fuerza política competitiva que se

¹ Lic. en Ciencias Políticas y Administración Pública por la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Generación 2010-2015.



disputa en un fuerte bipartidismo² con el Partido Revolucionario Institucional (PRI) los cargos de elección popular cada 3 o 6 años. No obstante, en el municipio de El Llano, el PAN no se ha consolidado como el potencial competidor que es a nivel estatal.

El objetivo de este artículo es mostrar la relación que el Partido Acción Nacional tuvo con el catolicismo y sus creyentes a nivel nacional durante el siglo XX, y analizar su desempeño en las elecciones locales desde 1995 hasta el último proceso electoral de 2016, poniendo énfasis en los resultados del municipio de El Llano, donde el partido ha tenido menor apoyo entre los votantes (se atribuye al bajo porcentaje de población católica) respecto a las demás demarcaciones del estado.

La relación de Acción Nacional con los católicos

La historia política del siglo XX se caracterizó por el autoritarismo del Revolucionario Institucional,³ no sólo por la forma de gobernar, sino por la manera en que se llevaron a cabo los procesos electorales, en

los cuales no existió competencia y competitividad, fue el partido oficial que acaparó los puestos de elección popular. A través del clientelismo, el corporativismo, la coacción y el fraude, este partido mantuvo su hegemonía.

Como respuesta al dominio, surgieron diversos partidos que intervinieron en la arena electoral, como el Partido Acción Nacional, Partido Democrático Mexicano, Partido Nacional Constitucionalista, Partido Revolucionario de Unificación Nacional, Partido Reivindicador Popular Revolucionario y el Partido Popular, por mencionar algunos.⁴

De los anteriores, el PAN es el único que se mantiene activo. Las principales características como opositor fueron su apego a las reglas electorales, resultados favorables, sólo en ciertas regiones del país, abstencionismo y boicot como forma de protesta ante el fraude electoral y la alianza con grupos empresariales y católicos.

Ante las prácticas del Partido Revolucionario Institucional, la elección del PAN de vincularse con grupos opositores de católicos y empresarios se debe a que los primeros le permitieron ampliar su base social y los segundos aportaron al financiamiento de la organización.

2 Aquellos en los que dos partidos, con cierta frecuencia, se alternan en el ejercicio gubernativo. Valdés, Leonardo, "Sistemas electorales y de partidos", en *Cuadernos de divulgación de la cultura democrática*, No. 7, Instituto Federal Electoral, México, 1996, p. 54.

3 Primero llamado Partido Nacional Revolucionario (PNR), luego Partido de la Revolución Mexicana (PRM) y finalmente PRI.

4 Delgado de Cantú, Gloria M., *Historia de México, Volumen II, México en el siglo veinte*, Pearson Educación, México, 2003, p. 212, 215 y 251.

La relación del PAN con el catolicismo se encuentra desde la creación del partido. Su principal fundador, Gómez Morín:

Veía en el catolicismo la esencia de la nacionalidad y uno de los componentes de una identidad política y cultural, mientras que para un intelectual católico como González Luna, la religión y la doctrina de la Iglesia eran el marco general de una reflexión amplia, entre cuyos apartados estaban la cultura y la política.⁵

Además, Efraín González Luna, quien también fue parte fundamental en la creación del partido, era conocido por su pensamiento y militancia católica que ejerció desde joven. Las ideas y propuestas de González Luna estaban firmemente ancladas en la enseñanza de la *Rerum novarum* y en el catolicismo social que se había desarrollado en Francia desde el último tercio del siglo XIX.⁶

La *Rerum novarum* es la matriz de las ideas que dieron nacimiento al PAN en 1939. La encíclica del Papa León XII tenía un marcado sentido reformista y defendía instituciones tradicionales; además, atribuía al Estado responsabilidades en la consecución del “bien común” y el derecho a intervenir en el funcionamiento de la sociedad.⁷

Por otro lado, hay que tomar en cuenta la formación de los dirigentes nacionales que sucedieron a Gómez Morín, al menos hasta 1972, pues todos estuvieron relacionados con organizaciones católicas, lo cual transformó la base social del partido y su doctrina:

El común denominador de todos los jefes nacionales que sucedieron a Gómez Morín hasta 1972, cuando José Ángel Conchello resultó elegido presidente de Acción Nacional, fue que habían iniciado su formación política en organizaciones católicas -Acción Católica, Unión Nacional de Estudiantes Católicos, Acción Católica de la Juventud Mexicana, Unión de Católicos Mexicanos-, y es probable que hayan mantenido su activismo en ellas incluso durante su gestión al frente del partido. Este origen de los líderes panistas determinó la doctrina de la organización e impuso a su acción los temas de defensa católica de la época: la libertad de enseñanza, el anticomunismo, el nacionalismo religioso, y, después el Concilio Vaticano II, el cambio de estructuras.⁸

En esta época de dirigentes católicos, que comenzó en 1949 con la dirigencia de Juan Gutiérrez Lascuráin, la influencia de éstos fue determinante para que Acción Nacional aceptara las posturas del Concilio Vaticano II, el cual resolvió las ambigüedades que existían entre política y religión:

El documento conciliar *Gaudium et Spes, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* fue crucial para la reflexión

5 Loeza, Soledad, *El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994. Oposición leal y partido de protesta*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 116.

6 *Ibidem*, p. 158.

7 *Ibidem*, p. 109-110.

8 *Ibidem*, p. 224.



interna del PAN, porque reconciliaba a la Iglesia católica con las instituciones de la democracia liberal, que eran las únicas que podían garantizar la autonomía del partido, su integridad y libertad de acción. También aceptaba el pluralismo político y el hecho de que los creyentes pudieran seguir siendo hijos de la Iglesia aun cuando sostuvieran opiniones políticas diversas.⁹

Sin embargo, Acción Nacional nunca se declaró formalmente como partido católico, no exigió a sus militantes la convicción religiosa y no tuvo vínculo formal y organizativo con la Iglesia, esto debido a que:

A diferencia de la mayor parte de América Latina, en México no es posible, constitucionalmente, que los partidos políticos hagan referencias explícitas, en su nombre o en su emblema, a cuestiones religiosas. Aun así, es innegable, por su origen, por sus principios y por su programa de acción que tanto en el Partido Acción Nacional como en los partidos en que han participado mayoritariamente los sinarquistas (sobre todo Fuerza Popular y Demócrata Mexicano), la influencia de la religión católica, de su ala progresista, de la moderada o de la más reaccionaria, según el momento y el lugar, ha sido decisiva.¹⁰

En 1975, al concluir el periodo de José Ángel Conchello al frente de la dirigencia nacional, se dio por terminada la hegemonia

católica, al menos de los dirigentes ligados a asociaciones laicas que dependían del Episcopado. No obstante, el apoyo católico continuó, ya que las organizaciones dependientes de la Iglesia seguían auxiliando a Acción Nacional en elecciones y en actos de resistencia civil ante los fraudes electorales. A éstos se sumaron empresarios que coincidieron con la postura del PAN y la Iglesia respecto a la nacionalización de la banca en 1982.

Para el partido, esto representó el crecimiento como una fuerza política en estados del norte y centro del país. Primero Baja California en 1989, Chihuahua en 1992, Guanajuato y Jalisco en 1995, Querétaro y Nuevo León en 1997, y Aguascalientes en 1998.¹¹

En octubre de 1998, el Partido Acción Nacional informó a la opinión pública que había ingresado a la Internacional Demócrata Cristiana (IDC).¹² Esta organización reúne en su seno a partidos, organizaciones y asociaciones políticas que inspiran su pensamiento y su conducta en los prin-

9 *Ibidem*, p. 274.

10 Rodríguez Araujo, Octavio, "Iglesia, partidos y lucha de clases en México", en De La Rosa, Martín y Reilly, Charles A. (Coord.), *Religión y política en México*, Siglo XXI Editores, México, 1985, p. 263.

11 En 1991, en la contienda para gobernador en Guanajuato resultó electo el candidato del PRI, Ramón Aguirre, sin embargo, el candidato del PAN, Vicente Fox, acusó que el proceso electoral fue fraudulento, lo cual provocó serias protestas y que el candidato electo renunciara a tomar posesión. Finalmente, el Congreso del Estado nombró Gobernador Provisional al panista Carlos Medina Plascencia, quien gobernó hasta 1995.

12 Loaeza, Soledad, *Acción Nacional: el apetito y las responsabilidades del triunfo*, El Colegio de México, México, 2010, p. 85.

cipios del humanismo cristiano o humanismo integral.¹³

Comportamiento y geografía electoral

Con el ocaso de la hegemonía del PRI en el país y el crecimiento de la competitividad, los estudios electorales se volvieron más relevantes para la opinión pública. Obras como “Las elecciones federales de 1979” de Rafael Segovia y “Las elecciones en México” de Pablo González Casanova, fueron las pioneras en este ámbito. Posteriormente, surgieron autores como Gustavo Emmerich, Leonardo Valdés Zurita, Juan Molinar Horcasitas, Jorge Alonso, Jacqueline Peschard, Alejandro Moreno, Silvia Gómez Tagle, entre otros.

A partir de los cambios en los procesos electorales en México, surgieron el interés y el estudio de estos, es decir, la manera en que los votantes eligen entre las alternativas partidarias, lo que se entiende como comportamiento electoral.

Para Jacqueline Peschard, comportamiento electoral es una conducta que vincula a la población con el poder, es decir, a la sociedad con el Estado y que se manifiesta a través del voto.¹⁴ Este comportamiento puede ser determinado por

distintos factores que se aglutinan de la siguiente manera:

Los factores que inciden en el largo plazo sobre el comportamiento electoral son de tipo jurídico, socioeconómico y demográfico, así como cultural [...] Los factores políticos de tipo coyuntural que repercuten en el comportamiento electoral abarcan desde la oferta concreta de candidatos y sus partidos, las modalidades de la campaña electoral, los grados de competitividad a lo que está en juego en la elección (la transmisión del poder, la transformación de un régimen, la remoción de un gobernante), es decir, son elementos que caracterizan a cada contienda y que pueden afectar o alterar las inclinaciones electorales más recurrentes.¹⁵

Existen tres enfoques o modelos de análisis en el estudio del comportamiento electoral: el psicológico, el racional y el sociológico. El primero ubica al voto como un acto eminentemente individual, motivado por percepciones y orientaciones personales y subjetivas. Mientras que el segundo lo concibe como un acto individual que responde a las situaciones particulares en las que se emite, es decir, que no se explica por variables estructurales, sino por factores de corto plazo.¹⁶

Para Peschard, el modelo sociológico concibe al voto como una conducta de grupo en la medida en que lo definen y explican las características sociales, demográficas, regionales o económicas que

13 IDC-CDI, *Historia*, disponible en: <http://idc-cdi.com/historia/>, recuperado el día 14 de junio de 2016.

14 Peschard, Jacqueline, “Comportamiento electoral”, en Baca, Laura *et al.* (Comp.), *Léxico de la política*, FLACSO, CONACYT, Henrich Böll Stiftung y Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 68.

15 *Ibidem*, p. 68-69.

16 *Ibidem*, p. 70-71.



comparten los individuos de cierta comunidad o grupo social.¹⁷

Este enfoque trabaja con datos agregados o individuales, es decir, con cifras de resultados electorales o con encuestas y sondeos de opinión, vinculándolas con características de sexo, edad, clase social, nivel de ingreso y de educación, religión, origen étnico o calidad migratoria. También señala que:

La primera vertiente de este enfoque sociológico fue la geografía electoral que se desarrolló en Francia desde principios de siglo XX [...] La geografía electoral ha sostenido que el comportamiento de los votantes se funda en características sociales y económicas que poseen una fuerte inscripción espacial y que dicho comportamiento tiende a mantenerse estable por periodos largos, siempre y cuando haya una continuidad en el sistema de partidos.¹⁸

Por su parte, Gustavo Emmerich entiende la geografía electoral como una rama de la ciencia política que estudia la distribución territorial de los sufragios (y la abstención) bajo el supuesto de que dicha distribución esconde y a la vez revela pautas sociodemográficas de distribución de las preferencias electorales.¹⁹

Para Silvia Gómez Tagle, es un método cartográfico para describir el reparto regional de las fuerzas partidarias, permite identificar las zonas donde tienen influencia los partidos y, de esta manera, observar las relaciones entre las tendencias políticas y las características de la población que vive en esas zonas geográficas.²⁰

El desempeño electoral del Partido Acción Nacional en Aguascalientes

Fue en 1995 cuando el PAN se convirtió en una fuerte alternativa al priísmo en Aguascalientes. Sin embargo, su primer triunfo en el estado fue en la elección federal de 1946, cuando la diputación otorgada a Raúl Aguilera, candidato por el PRI, fue eliminada por irregularidades y en su lugar quedó el licenciado Aquiles Elordouy.²¹

La elección local de 1995 otorgó al PAN los municipios de Aguascalientes, Calvillo, Cosío, Rincón de Romos y nueve diputados de mayoría relativa. A partir de esta elección, el predominio del PRI se convirtió en un fuerte bipartidismo PRI-PAN, ya que este último comenzó a aumentar de manera exponencial el número de votos a su favor.

17 Se ahonda más en el desarrollo de este enfoque, ya que es el mismo que se utiliza para la presente investigación. *Ibidem*, p. 69.

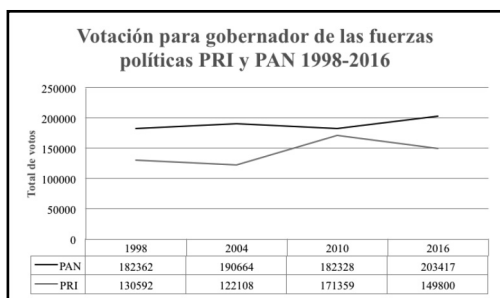
18 *Ibidem*, p. 69.

19 Emmerich, Gustavo, "Introducción a los estudios de geografía electoral en México", en Emmerich, Gustavo (Coord.), *Votos y mapas. Estudios de geografía electoral en México*, UAEM, México, 1993, p. 13.

20 Gómez Tagle, Silvia, "Presentación", en Gómez Tagle, Silvia y Valdés Vega, María Eugenia (Coord.), *La geografía del poder y las elecciones en México*, IFE y Plaza y Valdés, México, 2000, p. 9.

21 Reyes Rodríguez, Andrés, *Nudos de poder. Liderazgo político en Aguascalientes. Principio y fin de un ciclo, 1920-1998*, UAA y CONCIUCULTA, México, 2004, p. 218.

En 1998, tras celebrarse las elecciones locales, un candidato no perteneciente al PRI ganó la elección a gobernador por primera vez. El candidato Felipe González se impuso ante el priísta Hector Hugo Olivares Santana. En 2004, el panista Luis Armando Reynoso Femat derrotó en la contienda a Oscar López Velarde del PRI, mientras que en 2010, Martín Orozco fue derrotado ante Carlos Lozano de la Torre, sin embargo, se volvió a postular en 2016 para obtener el triunfo sobre Lorena Martínez.

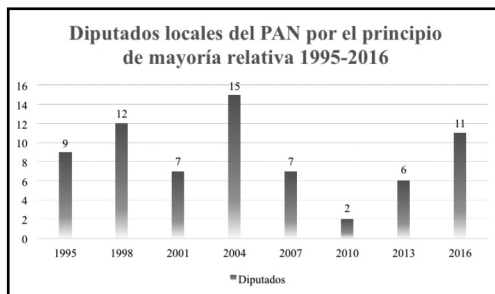


Fuente: Elaboración propia con base en los datos del Instituto Estatal Electoral de Aguascalientes.²²

En los últimos cuatro procesos electorales, Acción Nacional ha superado en votos al Partido Revolucionario Institucional. No obstante, en el año 2010, la coalición que el PRI realizó con los partidos Nueva

Alianza (NA) y Partido Verde Ecologista de México (PVEM) superó en número de votos al PAN con 204625. Para 2016, la suma de la coalición PRI-PT-PVEM-NA fue de 189852, siendo superada por la votación del PAN con 203417.

En cuanto al desempeño del PAN en las elecciones de diputados locales, su mejor año fue el 2004, cuando triunfaron en quince distritos, y el peor el 2010, ya que sólo ganaron dos, debido a que la suma de votos de la coalición PRI-PVEM-NA superó al PAN en dieciséis distritos. En los demás años, sus resultados les permitieron ser primera o segunda fuerza y variar entre doce y seis diputados. En la siguiente gráfica se muestra el número de distritos locales ganados en las elecciones para diputados.



Fuente: Elaboración propia con base en los datos del Instituto Estatal Electoral de Aguascalientes.

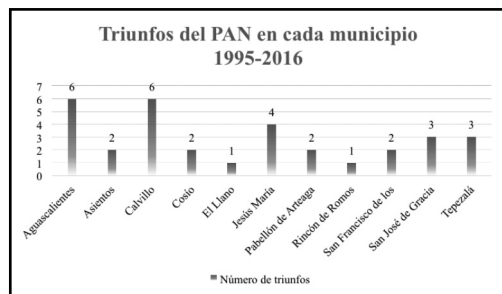
²² La suma de los votos del PRI en el año 2004 son los de la Alianza Contigo, conformada con el PVEM y PT. Las votaciones de los años 2010 y 2013 del PRI no incluyen los votos en las coaliciones a las cuales perteneció.

En las elecciones para elegir presidentes municipales, el Partido Acción Nacional no tiene el mismo desempeño en todos



los municipios. En Aguascalientes y Calvillo ha obtenido más triunfos, con seis en cada uno, Jesús María con cuatro, San José de Gracia y Tepezalá con tres, Asientos, Cosío, Pabellón de Arteaga y San Francisco de los Romo con dos, El Llano y Rincón de Romos con sólo una victoria en cada municipio. Sin embargo, a pesar de no haber ganado por la suma de coaliciones, en 2010 fue el partido con más votos en Asientos y Tepezalá y en 2016 en Rincón de Romos.

Aunque sólo tuvo una victoria en el municipio de Rincón de Romos, en otras tres elecciones alcanzó votos considerables que lo ponían en la disputa por el primer lugar, incluyendo la última elección del 2016 en la que fue el partido con más votos. Sin embargo, en el municipio de El Llano, los resultados de los últimos 8 procesos electorales no le han permitido tener el desempeño que a nivel local sí tiene.



Fuente: Elaboración propia con base en los datos del Instituto Estatal Electoral de Aguascalientes.

La excepción de El Llano

Aguascalientes, Jalisco, Querétaro y Guanajuato son entidades en las que Acción Nacional se consolidó como fuerza política competitiva. El común denominador de estas entidades es que esta zona posee el porcentaje de población católica más alta a nivel nacional.

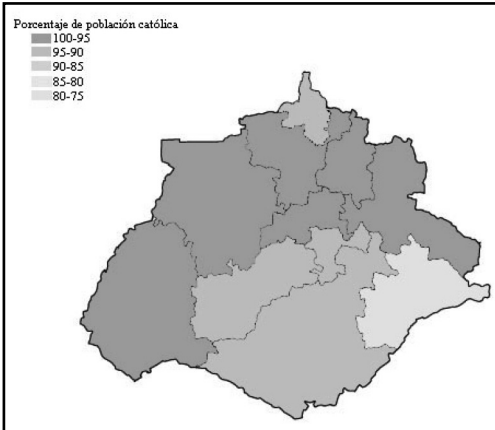
Aguascalientes en el año 2000 poseía el 95.6% de población que se consideraba católica.²³ Según el último censo, el porcentaje disminuyó a 92.89%, sin embargo, a nivel nacional ocupa el tercer lugar.²⁴

A nivel municipal, hay casi una similitud entre los municipios de Aguascalientes, ya que todos superan el 90% de población católica, con la excepción de El Llano. Calvillo tiene 96.94%, Tepezalá 96.92%, San José de Gracia 95.92%, Rincón de Romos 95.86%, Asientos 95.69%, Pabellón de Arteaga 95.21%, Cosío 94.45%, San Francisco de los Romo 94.39%, Jesús María 94.27%, Aguascalientes 91.81% y El Llano 75.47%.²⁵

23 INEGI, *Censo General de Población y Vivienda 2000*, México, 2000, disponible en: <http://www.inegi.org.mx/default.aspx>, recuperado el 14 de junio de 2016.

24 INEGI, *Censo General de Población y Vivienda 2010*, México, 2010, disponible en: <http://www.inegi.org.mx/default.aspx>, recuperado el 14 de junio de 2016.

25 *Idem*.



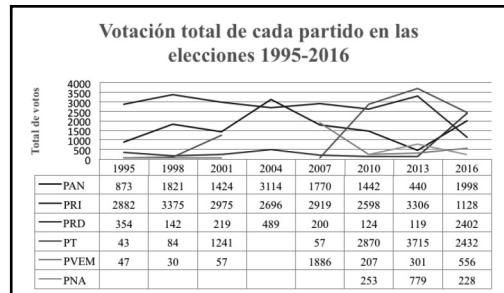
Fuente: Elaboración propia con base en los datos del Censo General de Población y Vivienda 2010, INEGI.

El Llano destaca por estar muy por debajo del promedio a nivel municipal. En el año 2000, el censo señaló que tenía 81.45% de católicos entre la población, lo cual muestra que desde ese año ya existía mucha diferencia con los demás municipios. Además, se puede observar la tendencia del municipio de disminuir la población que se considera católica.

Guillermo Cordero señala que definirse como católico (católicos nominales) y asistir a misa (católicos nucleares) se relaciona positivamente con el voto a los partidos de centro-derecha.²⁶ El vínculo con

los católicos, empresarios, la IDC, su postura respecto al aborto, los matrimonios y adopción a parejas del mismo sexo son determinantes para que el Partido Acción Nacional sea clasificado como un partido de derecha.

Como se vio en la última gráfica de los triunfos del PAN en las alcaldías, en El Llano sólo cuenta con un triunfo en el año 2004 con 3114 votos. La siguiente gráfica muestra el desempeño de las principales fuerzas políticas en las elecciones municipales en El Llano, donde se puede observar que, con excepción de 2004 y 2013, Acción Nacional obtiene en promedio entre 1500 y 2000 votos en cada elección, cantidad insuficiente para ganar la alcaldía.



Fuente: Elaboración propia con base en los datos del Instituto Estatal Electoral de Aguascalientes.²⁷

26 Cordero, Guillermo, "La activación del voto religioso en España (1979-2011)", en *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm 147, julio-septiembre, 2014, p. 7.

27 Sólo aparecen los partidos que al menos en una elección lograron más votos que el PAN. Nueva Alianza participó por primera vez como partido político con registro en una elección local en 2007. En 2004, PRI, PVEM y PT aparecen en el mismo recuadro de la boleta electoral con el nombre de



En los años 1995, 1998 y 2001, ocupó el segundo lugar, muy distante de la votación del PRI. En el año 2004, El Llano respondió a la dinámica estatal en la cual el PAN ganó la gobernatura, 11 municipios y 15 diputados de mayoría relativa. Posteriormente, fue superado en cada elección al menos por dos partidos: PRI y PVEM en 2007, PT y PRI en 2010, PT, PRI y PNA en 2013 y PT y PRD en 2016.

Conclusiones

Después de analizar los resultados electorales de los últimos 21 años, se ha observado que a nivel local el Partido Acción Nacional se ha consolidado como fuerte opción política, al grado de obligar al Partido Revolucionario Institucional a realizar alianzas con otros que le permitan inclinar la balanza en la obtención de cargos públicos.

Respecto a los municipios, Aguascalientes, Calvillo y Jesús María se han convertido en bastión panista. En el resto, a pesar de no tener tantos triunfos, sí existe una votación favorable que pone al parti-

do en disputa para conquistar las alcaldías, con la excepción de El Llano.

En los procesos electorales, existen múltiples factores que alteran la conducta de los electores. En el caso de Aguascalientes, se verificó que en El Llano, donde existe un porcentaje bajo de población católica en comparación al del resto de los municipios, la votación para Acción Nacional no le ha permitido ser un potencial competidor por la alcaldía y suele ser superado por dos o más partidos que a nivel local son fuerzas minoritarias.

Aunque estudios como este no son suficientes para verificar el peso del voto religioso, en México y a nivel local resulta necesario realizar análisis más profundos y extensos, debido al alto porcentaje de creyentes católicos y a la influencia que pueden asumir los representantes de la Iglesia. El ejemplo más reciente son las acusaciones de diversos actores que manifiestan una intromisión del clero en el proceso electoral de 2016.

Alianza Contigo, ya que así lo disponía el Código Electoral, por lo tanto, no hay voto para cada partido. Los votos totales que el PRI tiene en la gráfica son los de dicha alianza.

En 2007, PAN y NA aparecen en el mismo recuadro de la boleta electoral con el nombre de Alianza en Acción por Aguascalientes, ya que así lo disponía el Código Electoral, por lo tanto, no hay voto para cada partido. Los votos totales que el PAN tiene en la gráfica son los de dicha alianza.

Bibliografía

- Cordero, Guillermo, "La activación del voto religioso en España (1979-2011)", en *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 147, julio-septiembre, p. 3-20.
- Delgado Cantú, Gloria M., *Historia de México, Volumen II, México en el siglo veinte*, Pearson Educación, México, 2003.
- Emmerich, Gustavo, "Introducción a los estudios de geografía electoral en México", en Emmerich, Gustavo (Coord.), *Votos y mapas. Estudios de geografía electoral en México*, UAEM, México, 1993.
- Gómez Tagle, Silvia, "Presentación", en Gómez Tagle, Silvia y Valdés Vega, María Eugenia (Coord.), *La geografía del poder y las elecciones en México*, IFE y Plaza y Valdés, México, 2000.
- IDC-CDI, *Historia*, disponible en: <http://idc-cdi.com/historial/>, recuperado el día 14 de junio de 2016.
- IEEAGS, *Histórico*, México, 2016, disponible en: <http://www.ieeags.org.mx/>, recuperado el día 1 de junio de 2016.
- INEGI, *Censo General de Población y Vivienda 2000*, México, 2000, disponible en: <http://www.inegi.org.mx/default.aspx>, recuperado el día 14 de junio de 2016.
- _____, *Censo General de Población y Vivienda 2010*, México, 2010, disponible en: <http://www.inegi.org.mx/default.aspx>, recuperado el día 14 de junio de 2016.
- Loaeza, Soledad, *Acción Nacional: el apetito y las responsabilidades del triunfo*, El Colegio de México, México, 2010.
- _____, *El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994. Oposición leal y partido de protesta*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- Peschard, Jacqueline, "Comportamiento electoral", en Baca, Laura *et al.* (Comp.), *Léxico de la política*, FLACSO, CONACYT, Henrich Böll Stiftung y Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- Reyes Rodríguez, Andrés, *Nudos de poder. Liderazgo político en Aguascalientes. Principio y fin de un ciclo, 1920-1998*, UAA y CONCIUCULTA, México, 2004.
- Rodríguez Araujo, Octavio, "Iglesia, partidos y lucha de clases en México", en De La Rosa, Martín y Reilly, Charles A. (Coord.), *Religión y política en México*, Siglo XXI Editores, México, 1985.
- Valdés, Leonardo, "Sistemas electorales y de partidos", en *Cuadernos de divulgación de la cultura democrática*, No. 7, Instituto Federal Electoral, México, 1996.

KUKAI Y LA TRADICIÓN DEL NANSHOKU EN EL BUDISMO SHINGON. BREVE ENSAYO SOBRE LA INFLUENCIA DEL NANSHOKU EN LA CULTURA DEL MUNDO FLOTANTE

Sebastián Daniel
Ojeda Bravo¹

En las postrimerías del siglo XVI y los primeros años del siglo XVII Japón se encontraba en una época de estabilidad política y social que propició el crecimiento del comercio. La creación de nuevas rutas comerciales facilitó el surgimiento de una gran cantidad de negocios ligados a nuevas manifestaciones culturales: los suntuosos jardines con casas de té, los dramas *nōh*² y la estética zen se convirtieron en las actividades preferidas de las elites intelectuales y militares del país.

En contraste, las clases bajas conquistaron “los medios y el ocio necesarios para fomentar una cultura de participación de masas, en contraste con la tradición noble de las artes y las

1 Pasante de la licenciatura en historia del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, con la tesis registrada “Entre bastidores y cerezos. El onnagata y la cultura del entretenimiento alrededor del teatro kabuki en Edo. (Siglos XVII y XVIII)”.

2 *Noh* (能): Literalmente “habilidad”. Tipo de teatro lírico japonés que haya sus orígenes en antiguos rituales religiosos. Desde su creación en el siglo XIV hasta mediados del siglo XVII se le liga íntimamente con la aristocracia japonesa.

letras".³ La cultura del *chōmin*⁴ se centraba en las diversiones mundanas y en los placeres carnales: casas de té, burdeles, casas de baño y demás negocios ligados al entretenimiento y placer se convirtieron en principales actividades del los habitantes de la ciudad.

Así mismo, representaciones escénicas, los grabados y las novelas producidas por el *chōmin* contenían una carga fuerte de erotismo y se veían constantemente recubiertas por el velo del *nanshoku*.⁵ Llegados a este punto es menester preguntarnos ¿Qué es el *nanshoku*? Para contestar dicha interrogante en necesario analizar el surgimiento del budismo tántrico en Japón y, sobretodo, el nacimiento del *Shingon shu*.⁶

Antecedentes y contexto histórico. La aparición del budismo tántrico en Japón

De Nara a Kioto. Una nueva visión del budismo

Quizá uno de los momentos más importantes en la historia de Japón fue la crea-

ción de Nara, la primera capital de país, en el año 710 y la introducción del budismo a la forma de vida del pueblo japonés. Nara fue instituida por la emperatriz Gemmei y permaneció como capital de la civilización japonesa hasta que el emperador Kammu la trasladó a Kioto.

Algo que caracterizó en gran medida a Nara fue la fuerte influencia china que envolvió todos los ámbitos de la capital. La ciudad fue modelada a partir de la urbe de Chang'an, capital de la dinastía Tang⁷. De igual forma, los estilos de vida, algunas funciones del gobierno y la religión seguían la tradición china.

Nara se vio regida por una serie de medidas políticas y administrativas: Las Reformas Taihō. Estas estaban instituidas por el *ritsu*⁸ y el *ryo*,⁹ organismos que administraban la recién fundada capital del imperio.¹⁰

El gobierno estaba constituido por miembros de la corte aristócrata. Lo que anteriormente se había conocido como el sacerdote del linaje del sol se convirtió en un emperador que reinaba con una burocracia centralizada. Este nuevo soberano adoptó el nombre de *Tennō*.¹¹

3 Hall, John Whitney, *El imperio Japonés*, Siglo XXI, México, 1973, p. 206.

4 *Chōmin* (町民): literalmente "habitante de la ciudad". Se trata de las "clases bajas" (agricultores, artesanos y comerciantes) que habitaban Japón durante el periodo Edo. El término "cultura *chōmin*" hace referencia a la cultura de entretenimiento que surge alrededor de estos habitantes de la ciudad.

5 *Nanshoku* (男色): literalmente los "colores del hombre". Término que es usado para referirse a las relaciones sexuales entre hombres.

6 *Shingon shu* (真言宗): literalmente "secta de los mundos verdaderos". Escuela de budismo fundada por Kukai.

7 Yukio, Kaibara, *Historia del Japón*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 49.

8 *Ritsu* (律): código penal durante la época de Nara.

9 *Ryo* (令): código administrativo durante la época de Nara.

10 Hall, John Whitney, *Op. Cit.* p. 44.

11 *Tennō* (天皇): literalmente "soberano celestial". Nombre con el cual es conocido el emperador en Japón.



Este fue el periodo de mayor influencia china en Japón. Prueba de esto es la aceptación del budismo, no sólo como una religión, sino como una institución con un gran poder e influencia en el ámbito político.

El budismo tuvo una enorme influencia social y un formidable poder político y económico, por lo cual no es de sorprender que la ciudad de Nara haya sido construida alrededor de una gran cantidad de templos budistas (48). La tarea de esta doctrina, en el ámbito social, era la de la protección contra calamidades mediante la recitación de *sutras*¹² o cantos protectores. Esta labor dotó a los sacerdotes budistas de privilegios; lo anterior se observa en las seis sectas de Nara, que eran consideradas un instrumento esencial para la protección del Estado y de los pobladores.¹³

El ámbito político también fue permeado por el budismo, ya que el gobierno imperial recibió un conjunto de preceptos religiosos que le sirvieron de apoyo. El budismo ofrecía protección a la familia imperial, al igual que un atractivo modo de vida, con lo cual, la relación entre el clero budista y la clase gobernante creció en considerablemente, lo que a la larga trajo problemas a la corte imperial.

El problema de la inferencia sacerdotal en ámbitos de gobierno finalmente estalló tras la rebelión del sacerdote Dokyo, quien intentó apoderarse del trono imperial. Los intentos de Dokyo fueron detenidos inmediatamente debido a la oportuna acción de los miembros de la corte. Este suceso marcó el inicio de un movimiento que pretendía eliminar la influencia del clero budista sobre la clase gobernante.

El emperador Kammu, quien subió al trono en el año de 781, decidió trasladar la capital a Nagaoka, después hacia Heian. Sin lugar a dudas Heian, significó un cambio de administración y de gobierno. Kammu se dio a la tarea de fortalecer el poder central mediante la creación de nuevos órganos de gobierno que sobrepasaban en gran medida lo establecido por las reformas Taihō.¹⁴

La transformación de la capital, también significó un cambio a la visión que se tenía del budismo. Si bien los sacerdotes habían causado un gran daño al gobierno imperial, los preceptos de éste aún seguían formando parte de las creencias del pueblo japonés, por lo cual no se abandonó del todo.

El emperador Kammu no permitió que el poderío de los templos de Nara afectara a la nueva capital, por lo que construyó, en un inicio, dos templos: el templo de Soji y el templo de Saiji. El propósito de és-

12 *Sutra*: literalmente "hilo". Discursos dados por los budas que exponen enseñanzas y preceptos para alcanzar la iluminación. Fueron escritos por los discípulos de los budas para que no se perdiese la tradición oral de sus enseñanzas.

13 Hall, John Whitney, *Op. Cit.*, p. 52.

14 *Ibidem*, p. 55.

tos era “defender la nueva capital de las influencias malignas de todos los tipos”.¹⁵

Finalmente, Kammu contribuyó a la creación de dos nuevas sectas budistas que, debido a su inclinación de permanecer al margen de los asuntos de la corte, se adaptaban a las nuevas necesidades de la recién formada capital: la secta *Tendai* fundada por Saicho y la secta *Shingon*, fundada por el monje Kukai.¹⁶ Éstas se encontraban a las afueras de la ciudad y contribuyeron en gran medida a la creación de otra forma de budismo: el esotérico tántrico.

Kukai. Breves nociones biográficas hasta la fundación de la secta Shingon

De las nuevas formas de budismo que surgieron en el periodo Heian, aparece la figura de Kukai, conocido tras su muerte como Kōbō-Daishi. Nació en el año 774, su padre fue Saeki Tagami y su madre Tamayori. Saeki pertenecía a la familia Otomo, una de las casas más nobles del antiguo Japón.¹⁷ Poco se sabe sobre la infancia de Kukai, a los 15 años, fue llevado a la capital por su tío materno, Ato Otari, quien lo introdujo en la enseñanza de la poesía.

A la edad de 18, Kukai se enroló en el *daigaku*, que era la más alta “institución de educación en Japón”.¹⁸ La enseñanza

del *daigaku* estaba basada en el confucianismo y tenía como principal objetivo reclutar y entrenar oficiales para la corte del emperador, no obstante Kukai abandonó su enseñanza y se adentró en una vida de ermitaño, donde dedicó gran parte de su tiempo al estudio de textos budistas, taoístas y confucianistas.¹⁹

A raíz de sus estudios, Kukai optó por dedicar su vida al budismo, por lo cual, a los 24 años escribió las *Indicaciones*, una serie de textos que tenían como objetivo demostrar la superioridad del budismo sobre otras corrientes como el taoísmo y el confucionismo.

Estas enseñanzas llevaron a Kukai de regreso a Nara, pero en estos templos no encontró el tipo de budismo que él buscaba, así que optó por regresar a su vida errante.²⁰ El joven se cuestionaba cómo se podía lograr la reconciliación de la espiritualidad con los apetitos naturales del hombre, respuesta que encontró en el *sutra* del buda solar *Mahavairochana*,²¹ en el cual “los deseos humanos reciben un tratamiento positivo, lejos de ser intrínsecamente malos, se les contempla bajo la luz de la iluminación y se les considera puros”.²²

15 Hakeda, Yoshito S., *Kukai Major Works*, Columbia University Press, NY, 1972, p. 54.

16 Hall, John Whitney, *Op. Cit.*, p. 55.

17 Hakeda, Yoshito S., *Op. Cit.*, p. 13.

18 *Ibidem*, p. 15.

19 *Ibidem*, p. 23.

20 Yusa, Michiko, *Religiones de Japón*, Akal, Madrid, 2006, p. 41.

21 Mahavairochana: gran buda solar. Es el buda principal de la secta *Shingon*. También es conocido como Dainichi Nyorai (大日如来) en algunas regiones de Japón

22 *Ibidem*, p. 41.



El estudio del *sutra* de *Mahavairochana* fue la razón por la cual Kukai pidió permiso a la corte para embarcarse a China con el objetivo de estudiar la forma de budismo que produjo dicho *sutra*. Finalmente en el año 804, a la edad de 31 años, Kukai fue enviado junto con Saicho a China. Al llegar al país vecino, Kukai viajó a Chang'an. Una vez establecido ahí, el monje visitó a varios maestros budistas, finalmente conoció al maestro Hui-Kuo. Él era patriarca del budismo esotérico en China, vertió todo su conocimiento en Kukai, quien a los 32 años se convirtió en el octavo patriarca del budismo esotérico a su regreso a Japón en 806.

La doctrina de los "Mundos Verdaderos". Creación y Doctrinas

De Chang'an a Koya. Creación de la secta Shingon.

Hui-Kuo encontró en Kukai el depositario perfecto del saber esotérico, conocimiento que le transmitió en el escaso tiempo que le quedaba de vida. Kukai llevó de regreso a Japón "247 rollos de escrituras en su mayor parte de enseñanzas esotéricas, junto con exquisitos *mandalas* y objetos rituales".²³

La muerte del emperador Kammu, había acaecido mientras Kukai se embarcaba

de vuelta a Japón, su sucesor, el emperador Heizei favoreció al monje Saicho, quien había regresado al país antes que Kukai. Saicho introdujo la secta de budismo *Tendai*, la cual practicaba una forma de budismo esotérico. Si bien los preceptos introducidos por la secta *Shingon* diferían de aquellos mencionados por la secta *Tendai*, se considera que la escuela budista creada por Saicho fue la que insertó las bases del budismo tántrico.

El favoritismo de Heizei hacia Saicho impidió que Kukai pudiera propagar sus doctrinas con la libertad deseada. No fue sino hasta el año 809 que Kukai comenzó a establecerse como una figura religiosa de la sociedad durante el periodo Heian, ya que recibió una orden de la corte imperial para residir en el templo de Takaosanji, lugar que sería su base de operaciones del año 809 al 823. Fue aquí donde se comenzaron a transmitir las enseñanzas de una nueva escuela de budismo esotérico, el budismo *Shingon*.

Fue también en este año que, debido a una enfermedad, Heizei tuvo que retirarse dejando como sucesor al emperador Saga. Éste hecho brindó un panorama prometedora para la propagación del budismo *Shingon*.

Durante su estancia en el Takaosanji, Kukai escribió *La diferencia entre budismo esotérico y exotérico*, texto en el cual proclama la independencia y superioridad del budismo *Shingon* sobre las demás

²³ *Ibidem*, p. 42.

doctrinas budistas existentes en China y Japón; además fue en este templo donde surgieron las bases e ideas que más tarde se convirtieron en su texto más importante, *Los diez estados del desarrollo de la mente*.²⁴

Las enseñanzas y los varios escritos provenientes del Takaosanji dieron pauta a un incremento de alumnos que deseaban introducirse en el budismo *Shingon*. Esto hizo que Kukai optara por abandonar el templo en busca de un lugar más amplio y que estuviera aislado de las diversas influencias políticas y sociales de la capital.

En 816, Kukai pidió permiso al emperador Saga de establecerse en el monte Koya, lugar que el monje conocía debido a sus días como ermitaño. Saga concedió el uso del territorio al maestro budista quien envió inmediatamente a sus alumnos para que construyeran una serie de cabañas y chozas que servirían de alojamiento temporal.

En 819 Kukai ofició la ceremonia de consagración del monte Koya, estos rituales se extendieron por siete días y siete noches, inmediatamente después de la ceremonia, el líder *Shingon* encargó el trabajo de construcción a sus discípulos Jichie y Taihan²⁵ antes de regresar a la capital a atender asuntos que tenía con el emperador.

Kukai no sobrevivió lo suficiente para ver terminada la construcción del templo, pero el monte, por sí solo, se convirtió en el hogar espiritual de la secta *Shingon*.

La esencia del budismo *Shingon*.
Pensamiento y práctica.

El budismo esotérico de la escuela *Shingon* se encuentra dividido en dos categorías, el aspecto teórico o *kyoso* y el aspecto práctico, también conocido como *jiso*.²⁶ El *kyoso* primero está representado por los textos que Kukai escribió, los más importantes son *Los diez estados del desarrollo de la mente*, *La llave preciosa para el tesoro secreto* y *La llave secreta para el corazón de los sutras*.²⁷ El segundo, por las exposiciones que realizó Kukai sobre los diversos métodos de meditación.

Las creencias y métodos de la secta *Shingon* atrajeron enormemente a la sociedad del periodo Heian, por lo cual no resulta sorprendente que el budismo esotérico se propagara. El crecimiento de la doctrina permitió permear ciertos sectores de la población, en los cuales comenzaron a surgir una enorme cantidad de mitos alrededor de la secta *Shingon* y del mismo Kukai.

²⁴ Hakeda Yoshito S, *Op. Cit.*, p. 46.

²⁵ *Ibidem*, p. 49.

²⁶ *Ibidem*, p. 76.

²⁷ *Ibidem*, p. 76.



“*Los colores de Hombre*”. *El mito alrededor del nanshoku y la pederastia monástica en el budismo Shingon*

Mitos y ritos. Aparición del nanshoku en el budismo Shingon

Kukai murió en el año 835 a los 62 años. En 931 se le otorgó el título póstumo de Kōbō-Daishi²⁸ que significa “Gran maestro que expande el budismo por doquier”.²⁹

Tras la muerte de Kōbō-Daishi surgieron una gran cantidad de mitos sobre él. Quizá el que tiene de mayor difusión menciona que introdujo la homosexualidad a Japón. Los términos que se refieren a la homosexualidad en el país nipón son por demás abundantes, *nanshoku*, *wakashudo*,³⁰ etcétera.³¹ Cada una de estas formas de referirse a las relaciones entre hombres responden a determinados momentos y lugares. El término más adecuado para referirse a la homosexualidad “introducida” por Kōbō-Daishi es *nanshoku*, que quiere decir “colores del hombre”.

Este mito tiene sus bases en las enseñanzas y las creencias pertenecientes a la secta *Shingon*. Kōbō-Daishi introdujo una cantidad inmensa de libros con *sutras*. Éstos y las enseñanzas obtenidas del buda *Mahavairochana*, eran transmitidos de forma oral entre los adeptos, lo cual hacía que la relación entre los discípulos y los maestros fuera de suma importancia.³²

Otra de las creencias que nos permiten identificar el origen del *nanshoku* con los ritos *Shingon* es la práctica budista del *kekkaï*.³³ Al fundar el templo *Shingon* en el monte Koya, Kōbō-Daishi implementó el *kekkaï*, que “consiste en la creación de un espacio sagrado mediante el trazado de líneas invisibles”.³⁴ Esta práctica del *kekkaï* simbolizaba el cierre a los establecimientos del mundo exterior, es decir, a las influencias políticas y sociales que pudieran deteriorar el conocimiento del budismo esotérico. Sorprendentemente este rito también hacía inaccesibles los templos a las mujeres. En origen, la idea del *kekkaï* surgió por la necesidad de que la formación de los discípulos fuera mucho más rigurosa, pero a medida que la secta *Shingon* fue volviéndose más popular, el *kekkaï* creó una actitud misógina entre las comunidades monásticas.

28 De ahora en adelante se referirá a Kukai con su título póstumo, Kōbō-Daishi.

29 Yusa Michiko, *Op. Cit.*, p. 43.

30 *Wakashudo* (若衆道): literalmente “camino del hombre joven”. Se refiere a una práctica propia de los *bushi* mediante la cual, un samurái de edad avanzada toma como pareja a un joven. La práctica tiene fines románticos y pedagógicos.

31 Leupp, Gary P., *Male Colors. The construction of homosexuality in Tokugawa Japan*, University of California Press, California, 1997, p. 1.

32 *Ibidem*, p 216.

33 *Kekkaï* (結界): práctica de origen budista mediante la cual se crea una “barrera” protectora contra los malos espíritus.

34 Yusa, Michiko, *Op. Cit.*, p. 44.

En el monte *Koya* las mujeres tenían prohibida la entrada a las áreas sagradas delimitadas por ésta barrera invisible, por tanto las peregrinas eran obligadas a permanecer en salas designadas para ellas que recibían el nombre de *nyonindo*,³⁵ éstas estaban situadas fuera del *kekkaï*.

Aunque es incierto el origen del *nanshoku* en el monte *Koya*, no hay duda de la existencia de la pederastía monástica en los templos budistas. Usualmente, los hijos de los aristócratas eran enviados a éstos recintos para recibir educación por parte de los maestros budistas. Una vez ahí, los jóvenes adoptaban el papel de acólitos o de *chigo*³⁶ y se volvían un objeto de admiración por parte de los monjes.³⁷ A pesar de que los maestros tenían prohibido tener relaciones sexuales con mujeres, no tenían prohibidos otros tipos de actividades sexuales³⁸. Teniendo en cuenta lo anterior, no resulta extraño que la admiración hacia los *chigo* desembocara en deseo carnal.

Kōbō-Daishi' Ikkan no Sho. Misterios de la pederastía monástica

A pesar de que la tradición del *nanshoku* había sido relacionada con *Kōbō-Daishi*

pocos años después de su muerte, resulta extraño que el primer manuscrito que muestra ésta conexión haya surgido en 1598.³⁹ El texto en cuestión recibe el nombre de *Kōbō-Daishi Ikkan no Sho* y tiene sus orígenes en Satsuma.⁴⁰

El escrito habla sobre los “misterios” del amor entre hombres y se encuentra dividido en tres secciones. Cada una describe, como bien lo menciona Paul Schalow, diversos métodos y formas relacionadas con las prácticas del budismo esotérico.

La primera parte describe diez señales de mano. Las posiciones de la mano y sus significados imitaban las posiciones de la mano sagrada, que eran una parte integral de las enseñanzas *Shingon* y de su práctica religiosa. Los monjes y los acólitos comunicaban sus deseos sexuales por medio del idioma esotérico de las posiciones de la mano.

La segunda parte instruye a los monjes en siete maneras de observar a un acólito para que puedan saber cuándo éste se encuentra listo para hacer el amor, y si no lo está, cómo prepararlo. La cualidad más importante que el monje busca en el acólito es la sensibilidad al amor.

35 *Nyonindo* (女人堂): templo exclusivo para las mujeres que visitaban el monte *Koya*

36 *Chigo* (稚児): jóvenes acólitos de los templos budistas.

37 Murray, Stephen O, *Homosexualities*, University of Chicago Press, Chicago, 2000, p. 74.

38 _____, *Pacific Homosexualities*. Nebraska, writers club press, 2002. p. 64.

39 Como se mencionó anteriormente, era un hecho que la pederastía monástica se practicaba en los templos budistas (incluyendo los templos *Shingon* y *Tendaï*). Si bien la aparición tardía del *Kobo Daishi' Ikkan no sho* resulta extraña, el mismo título y su contenido muestran que la relación entre *Kobo Daishi* y el *nanshoku* formaban parte del imaginario colectivo del pueblo japonés.

40 Leupp, Gary P. *Op. Cit.*, p. 109.



La tercera parte menciona la consumación final de la seducción del acólito en forma de cópula anal. Siete posiciones son descritas en forma de posturas de meditación tántricas.⁴¹

La estructura y el contenido del texto muestran cierto apego a las tradiciones del budismo esotérico. Si bien es cierto que el libro apareció 763 años después de la muerte de Kōbō-Daishi, también es verdad que su figura, se encontraba ligada con la pederastía monástica dentro del imaginario colectivo japonés, el cual permeó en gran medida la producción cultural de Japón durante el siglo XVII.

Nanshoku rumbo al periodo Edo

La cultura del mundo flotante

Ahora bien, es importante regresar hasta el siglo XVII, época en la cual Japón estaba bajo el dominio de la familia Tokugawa, esto con el fin de analizar la evolución del *nanshoku* y su relación con la cultura del *chōmin*. El *bakufu*⁴² de los Tokugawa fue un periodo donde ocurrieron una cantidad de cambios que transfiguraron por completo la visión del pueblo japonés. Los

cambios políticos, económicos y sociales se fueron transformando para encajar en el panorama mundial que se presentaba frente a Japón. La tradición del *nanshoku* permeó en gran medida el aspecto cultural de la sociedad; con el paso de los años, pasó a formar parte del folclore que caracterizó al periodo *Edo*, lo cual es posible observar con mayor detenimiento en el periodo Genroku,⁴³ caracterizado por el florecimiento de la cultura popular y por el *ukiyo*⁴⁴ o “mundo flotante”. Actividades y diversiones cotidianas propias del periodo, se vieron envueltas dentro del velo del amor entre hombres. El teatro y la danza adoptaron esta tradición “introducida” por Kōbō-Daishi, inclusive, la literatura característica del periodo y los grabados en madera se sirvieron del *nanshoku* para enriquecer y aderezar sus historias.

El teatro y “los colores del hombre”

En el año de 1603 surgió la figura de Izumo no Okuni, sacerdotisa y bailarina considerada la madre del teatro *kabuki*; tras su muerte (la cual es por lo regular colocada alrededor de 1610)⁴⁵ sus seguidoras se en-

41 Schalow, Paul Gordon, “Kukai and the tradition of male love in Japanese buddhism” en: José Ignacio Cabezón. *Buddhism, sexuality and gender*, Sunny Press, New York, 1992, p. 217-219.

42 *Bakufu* (幕府): literalmente “gobierno de tienda” nombre que recibe la administración del shogun durante su mandato.

43 Genroku (元禄): periodo de la historia de Japón caracterizado por el florecimiento de la cultura popular durante 1688 a 1703.

44 Ukiyo (浮世): literalmente “Mundo Flotante”. Término que describe del modo de vida urbano durante el periodo Genroku

45 Bowers, Faubion., *Japanese Theatre*, Hill and Wang, New York 1964, p. 43.

cargaron de continuar con la tradición de las artes escenográficas, de esta manera nació el *kabuki*⁴⁶ de las mujeres o el *onna kabuki*. Después de la muerte de Okuni, las obras escénicas daban un mayor énfasis a las mujeres así como a los placeres que ellas ofrecían durante y después de la representación. Ésta época es también conocida como “el *kabuki* de las mujeres del placer”.⁴⁷ Éste destacaba por ser un vehículo para la prostitución, las mujeres que se presentaban sobre el escenario estaban disponibles a cualquiera de los espectadores que tuviera los recursos necesarios para comprar los servicios de las actrices, lo cual causaba furor entre los asistentes.

A pesar de ésta creciente popularidad, la inmoralidad de dicho teatro era demasiada y no podía controlarse ni reorganizarse, es por ello que en el año de 1629 el *kabuki* de las mujeres del placer fue totalmente censurado. El vacío creado tras la censura del *onna kabuki* fue muy pronto llenado con otro tipo de teatro: el *wakashu kabuki* o el *kabuki* de los hombres jóvenes.

Tras la prohibición de las mujeres de los escenarios, los roles femeninos fueron tomados exclusivamente por “atractivos

hombres jóvenes”.⁴⁸ Los espectadores, quienes se habían familiarizado y acostumbrado a los auténticos encantos de las actrices, habían -por decirlo de algún modo- encontrado el reemplazo perfecto. Es así como los espectadores de Edo, al tiempo que aceptaron a los actores en papeles femeninos, exigían de ellos un carácter femenino real. Por tanto hubo una necesidad de desarrollar un encanto y belleza naturales que es posible ver en las interpretaciones de dichos jóvenes, los cuales recibieron el nombre de *onnagata*.⁴⁹ Por esta razón los hombres que crearon y perfeccionaron éste arte establecieron como regla que las representaciones de mujeres en el escenario deberían parecer tomadas de la vida real.

Durante el establecimiento del *shogunato Tokugawa*, muchos de los jóvenes *onnagata* se encontraban sin empleo, por lo cual el teatro representaba una solución a éste problema. Al igual que en el *onna kabuki*, las representaciones de los jóvenes tenían el mismo sentido de utilizar el teatro como una forma de presentar sus encantos al público.⁵⁰ La relación que había entre los *onnagata* y los asistentes era una de las

46 *Kabuki* (歌舞伎): literalmente “canto, baile, habilidad”. Tipo de teatro popular japonés que surge en el siglo XVII en el cual destacan las representaciones elaboradas que narran las creencias populares y el día a día de las personas.

47 Bowers, Faubion, *Op. Cit.*, p 43.

48 Ernst, Earle., *The Kabuki Theatre*, University press of Hawaii, Hawaii, 1974, p. 11.

49 *Onnagata* (女形: actor que encarna en el teatro el papel de una joven mujer.

50 Cavaye, Ronald y Ogawa, Tomoko, *Kabuki: a pocket guide*, Charles E. Turtle Publishing, Singapur, 1993, p 19.



muchas características consideradas como “inmorales” que se podían encontrar en el *wakashu kabuki*, éste acercamiento con los espectadores no era más que un primer encuentro entre el *onnagata* y su cliente.

Cabe destacar que con éstas acciones, los *onnagata* hicieron una adaptación del *nanshoku*, el cual recibió el nombre *wakashudo* o “Camino del hombre joven”.⁵¹ Éste consistía en la relación pedagógica entre el tutor (el experto en teatro *kabuki*) y su alumno (el joven aspirante a *onnagata*) la cual estaba impulsada por una atracción erótica mutua. Ésta práctica era considerada una forma natural mediante la cual, el joven alumno aprendía de su maestro la honestidad, virtud y la apreciación de la belleza. Durante el gobierno de los Tokugawa, la práctica del *nanshoku* pasó a ser parte del estilo de vida de los jóvenes actores del teatro *kabuki*. Los *onnagata* eran los que se encargaban de continuar la tradición del *wakashudo*, aunque esta vez, la relación erótica estaba basada en una forma de prostitución impulsada por el desempleo y la necesidad de subsistir.

El mundo flotante y la literatura.

La esencia del *nanshoku* alcanzó el terreno de las letras durante el periodo Genroku; muchos autores fueron los encargados de plasmar con tinta el sentimiento de “los

colores del hombre”, no obstante de entre todos ellos destaca la figura de Ihara Saikaku, quien nació en 1642 y estudió como escritor, haciéndose un maestro de diversos tipos de poemas populares. Su gran habilidad con las palabras lo convirtió uno de los mejores autores de este periodo y uno de los mejores representantes de los “libros del mundo flotante” también conocidos como *ukiyo-zōshi*.⁵² Este nuevo género literario se destacó por la descripción de la vida cotidiana, pero sobre todo por las diversas imágenes que mostraban el día a día en los distritos del placer.⁵³

El tema predilecto de Saikaku era el amor masculino, el cual eligió por la enorme popularidad que tenía entre guerreros y comerciantes.⁵⁴ Éste trabajo literario se materializó en una publicación llamada *nanshoku okagami*, cuya traducción más directa sería “el espejo del amor entre hombres”. El texto se estructura alrededor de la tradición del *nanshoku* y hace un claro énfasis en las figuras del samurái, de los jóvenes actores de *kabuki* y en sus relaciones eróticas con otros hombres.

Ahora bien, la particularidad de Saikaku yace en dos aspectos principales:

⁵¹ *Ibidem*, p. 20.

⁵² *Ukiyo zoshi* (浮世草子): literalmente “novelas del mundo flotante”. Género literario que surge durante el periodo Genroku.

⁵³ Saikaku, Ihara., *El gran espejo del amor entre hombres. Episodios entre samurái, monjes y actores*, Interzona, México, 2003, p. 24.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 23.

el primero es el uso que le da a las leyendas tradicionales para justificar el amor entre hombres, las cuales modifica a su antojo creando verdaderas mofas donde impera las relaciones amorosas y carnales entre ellos. El segundo aspecto es su aparente misoginia; dentro de las páginas del *nanshoku okagami* es posible toparse con los *onna-girai* u odiadores de mujeres, que destacaban por su completo rechazo hacia el género femenino como compañeras sexuales.

Los colores del hombre en los grabados.

No se debe olvidar la estrecha simbiosis que existía entre las novelas del mundo flotante y los grabados en madera. Los últimos reciben el nombre de *ukiyo-e*⁵⁵ y tenían la función de ilustrar los contenidos de las novelas. Estas “estampas del mundo flotante” compartían su origen con los “libros del mundo flotante”; ambas manifestaciones provenían de la recién formada cultura popular del periodo Genroku y tenían como objetivo representar la vida diaria, haciendo énfasis en los distritos rojos de la ciudad.

En su mayoría, dichas ilustraciones eran anónimas y compartían un estilo minimalista, empero, todos y cada uno de estos grabados narraban una historia con

gran profundidad y realismo. Las ilustraciones de las cortesanas, los comerciantes, los pescadores y los demás miembros de los barrios eran representadas con fidelidad, lo cual causaba furor en todos aquellos que se detenían a mirar estas estampas. Muy pronto la popularidad de estas ilustraciones creció, causando que los comerciantes las usaran para anunciar sus productos. Los literatos también hicieron uso de dichas estampas para ilustrar sus historias; el mismo Saikaku trabajó con Hishikawa Moronobu, ilustrador encargado de adornar sus textos con hermosos grabados que estaban permeados por el espíritu del *nanshoku*.⁵⁶

Conclusiones

A pesar de lo acaecido en Nara, Kōbō-Daishi logró introducir una forma de budismo que sin lugar a dudas alcanzó un alto grado de popularidad entre la población y la aristocracia japonesa, a tal grado que se convirtió, junto con el shintoísmo y el confucianismo, en una de las religiones más importantes de todo el país.

Kōbō-Daishi sin lugar a dudas, puede ser considerado como el patriarca de la cultura popular durante el periodo Edo ya que sus enseñanzas permearon a la cultura del mundo flotante. Sin lugar a dudas, la mag-

55 *Ukiyo-e* (浮世絵): literalmente “pinturas del mundo flotante”. Grabados característicos del periodo *Genroku*

56 Hibbet Howard, *The Floating World in Japanese Fiction*, Tuttle Publishing, Massachusetts, 2001, p. 66.

nificencia del periodo Edo se debe en gran medida al *nanshoku* surgido del budismo *Shingon*. Las imágenes del Japón tradicional que se encuentran flotando en el imaginario colectivo corresponden precisamente a este periodo, los ropajes tradicionales y las danzas con las que usualmente se relaciona al país del sol naciente son una consecuencia directa de todo el folclor que surgió en el periodo Genroku.

Bibliografía

- Bowers, Faubion., *Japanese Theatre*. 2nd printing, Hill and Wang. New York, 1964.
- Cayavale, Ronald, Tomoko Ogawa., *Kabuki. A pocket Guide*, Charles E. Turtle Publishing, Singapur, 1993.
- Ernst, Earle., *The Kabuki Theatre*, University press of Hawaii, Hawai 1974.
- Cabezón, José Ignacio. *Buddhism, sexuality and Gender*, Sunny Press, New York, 1992.
- Hakeda, Yoshito S., *Kukai major works. Translated, with an account of his life and a study of his thought*, Columbia University Press, New York, 1792.
- Hall, John Whitney., *El imperio japonés*, Siglo XXI, México, 1973.
- Hibbet, Howard., *The Floating World in Japanese Fiction*, Tuttle Publishing, Massachussets, 2001.
- Leupp, Gary P., *Male colors. The construction of homosexuality in Tokugawa Japan*, University of California Press, California, 1997.
- Murray, Stephen O., *Homosexualities*, University of Chicago Press, Chicago, 2000.
- _____, *Pacific Homosexualities*, Writers Club Press, Nebraska, 2002.
- Saikaku, Ihara., *El gran espejo del amor entre hombres. Episodios entre samurái, monjes y actores*, Interzona, México 2003.
- Yukio, Kaibara., *Historia de Japón*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- Yusa, Michiko., *Religiones de Japón*, Akal, Madrid, 2006.

EL IMPEDIMENTO DE LA FE EN LA FIGURA DEL CURA

EN EL LUTO HUMANO

Alexis Salvador
Gómez Rodríguez

*Universidad Autónoma de Aguascalientes
Licenciatura en Letras Hispánicas
7º semestre*

En este trabajo trataré el impedimento de creencia del cura, personaje de *El luto humano* de José Revueltas, y que se hace patente cuando el narrador dice: “jamás pudo creer y nunca amarlo sobre todas las cosas”,¹ refiriéndose a Dios. Para esto, analizaré las cuatro historias que él recuerda en el capítulo VI, antes de morir premeditadamente. Los recuerdos, son los siguientes: 1) cuando, siendo seminarista, encontró a un indígena rezando; 2) la confesión de un hombre sobre su perro; 3) cuando tuvo relaciones con una prostituta y 4) un episodio que presencié en la guerra cristera de un indio que se sacrifica por su creencia.

Aseguro que estas cuatro historias unidas construyen las bases de la crisis religiosa del cura que le impiden creer completamente. En un comienzo, he tomado estos recuerdos como muestra de las cosas con las que no estaba de acuerdo sobre la

¹ Revueltas, José. *El luto humano*. SEP, México, 1985, pp. 70-71.



fe y la Iglesia, quería ver en ellas la sexualidad reprimida, la pena ante el indio que la Iglesia usó o despojó de sus raíces, y la piedad que se puede tener ante algo tan malo como el asesinato, en el caso del perro. Sin embargo, ante una lectura ilustradora de mi profesor Aehécatl Muñoz, comprendí que no era de esa manera, sino que las cuatro historias aparecen ante él como una muestra de lo que siempre deseó para poder tener fe, pero que no pudo tener jamás.

Entonces, el primer recuerdo representaría la oración; el segundo, el servicio; el tercero, el amor; y el cuarto, la sustitución, es decir, el sacrificio por los demás. El que se tomen estas historias como recuerdos, también resultará importante, pues se concibe el recuerdo como un peso que se carga, como algo que no lo deja seguir.

Marco teórico

La fe católica es “la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve”.² La fe es definida por el Diccionario de la Real Academia Española en su segunda acepción como: “Conjunto de creencias de una religión”.³ En este sentido, Santo Tomás de Aquino definía la creencia como:

“un acto del entendimiento que asiente a la verdad divina por imperio de la voluntad movida por Dios mediante la gracia”.⁴

Podemos decir que la fe es la creencia total en una cierta religión, en este caso la católica, y en todo lo que ésta predica. Sobre esto, resulta ilustradora una cita al Catecismo católico: “Por la fe el hombre somete completamente su inteligencia y su voluntad a Dios”.⁵ Entonces, la fe está más allá de la razón y por lo mismo involucra ciertos sacrificios y la aceptación dogmática de sus premisas, lo que ocurre con el cura de la novela es que no logra creer, esto se debe a que carece de cuatro aspectos fundamentales para ello: la oración, el servicio, el amor y el sacrificio.

La oración es importante en el catolicismo por ser la manera de comunicación directa con Dios: “La Biblia es la comunicación de Dios a nosotros; la oración es nuestra respuesta a ÉL. De Su Palabra (*sic*) recibimos instrucciones y aliento. De nuestras oraciones, Él recibe nuestra gratitud y nuestros pedidos”.⁶ Además, la misma *Biblia* hace patente su importancia: “Estén siempre alegres, oren sin cesar, den gracias a Dios en toda situación, porque esta es su voluntad para ustedes en Cris-

2 S/A., “Hebreos 11:1” en *Biblia*. <https://www.biblegateway.com>. 7 marzo 2016.

3 Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española* (22.a ed.). 2001. <http://www.rae.es/rae.html>. 7 marzo 2016.

4 Aquino *apud* Díaz, Francisco, “Tema 3. La fe sobrenatural”, <http://multimedia.opusdei.org/pdf/es/3.pdf>. 7 marzo 2016, p. 2.

5 *Ibid*, p. 1.

6 Cunningham, Gene. *Las bases de la fe*. Basic Training Bible Ministries, Arizona, 1990, p. 98.

to Jesús”.⁷ Bajo esta mirada, es el mismo Dios quien pide a sus creyentes que oren, que se comuniquen con él y le agradezcan o hagan peticiones.

El servicio es vital en la ideología cristiana. El mismo Dios sirve a su reino siéndoles fuente de fe y de esperanza, además, “la función de los sacerdotes en el Antiguo Testamento era presentar al pueblo ante Dios”,⁸ haciendo un servicio ante el pueblo. El cura sabe que “todo servicio del cristiano es una continuación de las cosas que Jesús ‘comenzó a hacer y enseñar’ en la carne sobre esta tierra”,⁹ pero se sabe incapaz de ser un guía.

El amor, claro está, es uno de los pilares de la fe. Es la esencia de Dios. “Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna”.¹⁰ Además, Dios mismo en su primer mandamiento dicta que se le debe amar sobre todas las cosas. Pero el cura no tiene este amor, no logra conseguirlo en ninguna de sus expresiones. De sea amar a Cristo, pero no puede.

Por último, el sacrificio. No hay mayor sacrificio, bajo la teología cristiana, que el que hizo Dios por el hombre, mandando a morir a su único hijo. Por ello, el hombre

debe ofrecerle ciertos sacrificios, uno de ellos es la alabanza a su nombre, otro es el rechazar todo deseo, toda pasión mundana. Algo que el cura tampoco puede darle.

Para terminar este apartado, el recuerdo se define en el diccionario como: “Memoria que se hace o aviso que se da de algo pasado o de que ya se habló”.¹¹ Es importante este concepto porque, al ser estas cuatro historias memorias de su pasado, se pueden concebir como cargas, como algo que agota, que no deja continuar a quien lo lleva consigo. El cura recuerda estas anécdotas antes de su suicidio, se puede asumir por ello que siempre representaron una carga para él.

Desarrollo

El capítulo VI comienza cuando el cura se desprende del grupo, pues *nada importaba ya* y él lo sabía, sabía que *todo está consumado*, como se reitera en la novela una y otra vez.

En la obra siempre existe una conciencia de la muerte, que se aproxima a los personajes en forma de lluvia que va cayendo del cielo, significativa esta obviedad por el trasfondo religioso, haciendo memoria del diluvio universal. Los personajes y el mismo narrador no dejan de decirlo: morirán, no hay escapatoria. Y como sabe-

7 S/A. “Tsalonicenses 5:16-18” en *Biblia*.

8 Cunningham, Gene, *Op. Cit.*, p. 71.

9 *Ibidem*, p. 89.

10 S/A., “Juan 3:16” en *Biblia*.

11 Real Academia Española., *Diccionario de la lengua española* (22.a ed.).



mos, todos son pecadores. Pareciera que esto, más allá de todo el sentido comunista que, nadie puede negar, se encuentra en la obra, y el cual ha sido ampliamente estudiado, tiene matices y contradicciones: ese sentimiento de pérdida viene acompañado por una falta de fe, de un predeterminismo socioeconómico, lo que lleva a una especie de descubrimiento del vacío de la vida, aunque no a una falta de motivos, pues también los personajes nos hacen saber que siguen su huida, a pesar de sentirse y saberse derrotados, porque “algo les decía, muy dentro, sin que oyeran nada, que la salvación existía, si no para ellos para eso sordo, triste y tan lleno de esperanza que representaban”.¹²

Sin embargo, esto no es suficiente para el cura, pues él decide zafarse del resto del grupo y quedarse en medio de la lluvia esperando la muerte, importante este simbolismo del agua por su posible lectura como una expiación, como la forma de redimirse ante Dios al arrepentirse de sus pecados a través del bautizo.

El sacerdote resulta contradictorio por la fe perdida o a medias que siempre buscó, fe que siente inútil o incompleta porque no lo pudo alejar del mal, pues no lo inhibió del sexo ni del asesinato. Los cuatro recuerdos nos demuestran por qué no logró esta fe.

La oración

El primer recuerdo nos remite a cuando el cura, siendo aún seminarista, está en una iglesia en Oaxaca. Nos dice el narrador que la hermosura de la construcción hacía sentir que la muerte era un paso más de la vida, que después de ella, se despertaría. “Todo aquello no había muerto nunca y el templo era como una voz inextinguible y viviente”,¹³ esta descripción nos hace hacer ver la impresión casi mística que tiene el cura del lugar, hasta que escucha un llanto que lo conmueve y se contrapone con lo anterior, pues esta nueva impresión se llena de “súplicas, lágrimas, tristezas, desesperación, soledad absoluta, sentido de lo miserable, todo eso se reunía como si tuviese a la vez algo de animal que llorara”.¹⁴

Observa a un indio arrodillado, con los brazos abiertos, dibujando una cruz (posición que simboliza a Cristo), quien reza en zapoteco diciendo: “*Patroncito, hay muchas lágrimas. Sólo lágrimas, patroncito. Mi gente se enferma y muere. Lloran mi mujer. Lloran mis hijos. Yo estoy llorando para que tú me veas (sic)*”.¹⁵ Ante lo cual, unos extranjeros, que lo ven con asco, pudieran pensar según el cura: “En México

¹³ *Ibidem*, p 69.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 70.

¹² Revueltas, José, *Op. Cit.*, p 60.

los indios lloran frente a las imágenes blancas, lamentándose en su idioma”.¹⁶

Este indio representa la fe total, la devoción de la cual el cura carece, devoción necesaria para llegar a la oración, la cual representa la comunicación con Dios para agradecer y pedir. Este indio ruega con lágrimas en los ojos por ayuda divina, a pesar de su situación, que se puede intuir trágica y grave, en cambio, el cura se ve ante la imposibilidad de creencia, a pesar de no sufrir lo que sufre el indio.

El cura se pregunta cuál es el Dios sin poder de ese indígena y sale con la primera duda, que sería, además de la de la existencia de Dios, si en verdad escucha él las oraciones.

El servicio

El segundo recuerdo comienza cuando, cierta noche, sin estrellas, tranquila, es sorprendido por unos pasos al lado de su habitación en la iglesia del pueblo. Es un hombre quien desea confesarse. Le dice que El Príncipe había mordido a su cordero, y sus ojos demostraban que había descubierto un mundo ignorado. Resulta que su perro había mordido a una de sus ovejas, el perro pedía perdón abatido por la culpa, pero el amo, con ira, lo golpeó hasta sacarle un ojo y romperle el cuello.

“¿Y cuál sería mi sorpresa cuando veo que el animalito se levanta como ciego y llega hasta mí, para lamerme los pies...? Ese perro, padre mío, ¿no sería Él?”¹⁷

El hombre identifica a Dios en su víctima: el perro. El servicio más grande que nos dio Dios fue la muerte de su hijo único; así también de servicial es el perro, quien sirve a su amo, quien, lleno de ira, lo golpea hasta dejarlo casi muerto, pero a él esto no lo llena de rabia, él lo ama y se acerca para lamerle los pies, signo de servicio y humillación.

¿No es acaso ese servicio incondicional que otorgaron el Príncipe y Cristo a sus agresores el mismo que el cura no tiene hacia su vocación de religioso y en general hacia Dios, en quien no logra creer?

De nuevo nos encontramos con un recuerdo que el cura trae a sí antes de morir, un anhelo, más que nada, un anhelo por lo que no tuvo nunca: el servicio hacia Dios; y que le impidió creer.

El amor

En el tercer recuerdo se concentran dos historias. En la primera, una mujer supuestamente moribunda manda a llamar al cura, el cual decide ir solo; al mencionar esto, nos hace saber que él conocía bien las intenciones de la mujer y por ello fue

16 *Idem.*

17 *Ibidem* p. 72.



sin nadie más. Ella se encuentra desnuda en la cama y hace que el padre toque sus senos, éste comienza con una caricia, para luego apretarlos con rabia.

Antes del recuerdo se nos dice que el cura está afligido porque está cerca de morir y aún no conoce el bien y que “un voto sacerdotal lastimó siempre su existencia porque quizá ahí se encontraba el bien”.¹⁸ Con el voto se refiere al de celibato, que es indispensable para los religiosos, el cual les impide casarse, y mantener relaciones. Sin embargo, el sexo siempre ha sido visto como algo impuro por el cristianismo, de tal manera que Pablo asegura que Jesús pensaba en el sexo como algo que no debería importar a los cristianos.¹⁹ Tal vez esto sea lo que lleva al cura a tratar así a esa mujer, el rechazo al pecado.

Sin embargo, en la segunda parte del recuerdo cuenta que después de eso sale a la calle, está lloviendo, una prostituta le ofrece su casa para que no se moje, ante lo que él abre los ojos con espanto, pero luego de que le dice que ella se quedará afuera para no tentarlo, él pasa. “Nunca había oído el cura que alguien le hablase de una manera tan directa, simple y justa [...], reintegrándole una dignidad y una libertad de las que an-

tes carecía [...]. Otra vez tornábalo a ser casto”.²⁰

La prostituta lo reconoce como un hombre casto, lo que alivia al padre, pues sentía la presión del deseo sexual, de la lujuria que atentaba contra sus creencias. El padre se siente aliviado y termina por tener relaciones con la prostituta, pero no por lujuria como hubiera sido con la primera mujer, sino por amor, porque ella lo hacía sentir bien al reconocer pureza y castidad en su persona.

El cura recuerda ese momento, ese amor que consiguió con Eduarda, la prostituta, y que nunca pudo sentir hacia Dios.

El sacrificio

El cuarto y último recuerdo corresponde a la época de la guerra cristera. El cura se recuerda a sí mismo, ante el pueblo, diciendo que querían crucificar otra vez a Jesús, y veía que la devoción se había ido. Pero alguien le contó la historia de un hombre que fue tomado preso por los federales, un campesino modesto con una cobijita raída que no quiso abandonar. Sabía que lo iban a matar y sólo musitó: *Está bien, mi jefe*. Luego, un militar le pregunta su nombre, ante lo que éste responde que no importa ya, que sólo lo mate.

Esta escena, en la que el oficial le pregunta el nombre y él se niega a dárselo,

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ Wiesner-Hanks, Metty E., *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna*, Siglo Veintiuno, México, 2001, p. 2.

²⁰ Revueltas, José, *Op Cit*, pp. 75-76.



parece tener ciertas similitudes con el pasaje bíblico donde Jesús compadece ante el Concilio y estos le preguntan quién era y si era el hijo de Dios. Al final, el oficial termina por llamarle Juan Pérez para sus registros, ante la falta de respuesta del campesino, quien le dice que su motivo para luchar en la guerra es porque quieren matar a Diosito.

El narrador nos señala después esta aseveración del hombre: “Diosito querido, de tepalcate, que era como su cobija, de lana burda y primitiva”.²¹ Esto nos propone la correspondencia entre la cobija y Jesús, importante porque parece que el campesino sólo cuida de su cobijita y cuando la ve caer, antes de ser fusilado, la mira con tristeza.

Al morir, grita: “Viva Cristo Rey”. Dejando en claro el sacrificio que hace por su fe, tal como Jesús se sacrificó por el hombre. Sacrificio que el padre se sabe incapaz de realizar, basta ver el comienzo de la novela, cuando van a buscarlo tras la muerte de Chonita, pues al momento de verlos piensa en declinar su petición, además, al momento de llegar a la casa y ver que los demás lo ven con ansias de que se convierta en su guía espiritual, él no hace nada, no dice nada. Es incapaz de sacrificarse, aunque sea de la mínima manera, tomando la voz o yendo por vocación a donde se le necesite, pues no siente el amor que el

hombre fusilado sentía por su cobija y por Dios.

Redención

El cura, sabemos, es un asesino, además, no cree en Dios, no lo pudo amar sobre todas las cosas y va por ello cargando con el peso de sus recuerdos que lo atormentan hasta el momento de su muerte. Resulta simbólica la manera en que elige morir. Él decide quedarse en medio de la lluvia, arrodillarse, y dejar que el agua entre por sus pulmones.

¿No podrá simbolizar el momento de arrepentimiento? Recordemos que, según la *Biblia*, Juan Bautista bautizaba a través del arrepentimiento de los pecados.²² El padre se reconoce como pecador y como no creyente, reconoce sus pecados, sus debilidades, las dudas que le impiden creer, los recuerdos con los que cargaba y que representan las cosas que le faltaban para poder hacerlo: oración, servicio, amor y sacrificio. Por ello, ante la lluvia devastadora, ante un nuevo diluvio universal, decide sumergirse en el agua, arrodillado, es decir, humillándose, pidiendo perdón, y bautizarse a través del arrepentimiento.

Conclusión

El cura de *El luto humano* de José Revueltas decide suicidarse en el capítulo VI de

21 *Ibidem*, p. 78.

22 S/A., “Marcos 1:1-8”, en *Biblia*.



la novela, se rezaga del resto del grupo y se queda en medio de la lluvia torrencial. En el momento antes de morir, recuerda cuatro historias, las cuales traslucen las cuatro cosas de las que careció que lo llevaron a no creer, es decir, a no tener fe.

La primera es en la que él encuentra a un indio rogándole a Dios, pues su situación es miserable. Este recuerdo refleja su falta de oración, es decir, su falta de comunicación con Dios.

La segunda es en la que un hombre le confiesa que su perro, El Príncipe, mordió a una de sus ovejas y por ello éste lo golpeó hasta sacarle un ojo y romperle el cuello. El perro se levanta moribundo y va a lamerle los pies a su amo, en un símbolo de servicio total, elemento que le falta al cura.

La tercera es en la que se ve tentado por una mujer y él la maltrata, por encontrar

lujuria en su deseo de tener sexo con ella; sin embargo, después de eso encuentra a una prostituta que lo trata como casto al decirle que entre a su casa para que no se moje y que ella permanecerá afuera para no tentarlo. La actitud de ella y la pureza que encuentra en él lo alivian y logra encontrar el amor que no pudo encontrar en Cristo, en esa prostituta, con quien tiene sexo.

La cuarta es en la que un hombre, en la guerra cristera, defiende a Dios y está dispuesto a morir en su nombre. Esto representa el sacrificio, mismo que el cura no logra nunca hacer por su fe.

Para finalizar, su muerte representa un bautizo y una redención, pues se reconoce pecador y se purifica con el agua, arrodillado, una posición para pedir perdón.

Bibliografía

Cunningham, Gene., *Las bases de la fe.*, Basic Training Bible Ministries, Arizona, 1990.

Revueltas, José., *El luto humano.* SEP, México, 1985.

Wiesner-Hanks, Metty E. *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna.*, Siglo Veintiuno, México, 2001.

Electrónicas

S/A., Biblia. <https://www.biblegateway.com>., 7 marzo 2016

Díaz, Francisco., "Tema 3. La fe sobrenatural"., consultado en <http://multimedia.opusdei.org/pdf/es/3.pdf>., 7 marzo 2016.

Real Academia Española., Diccionario de la lengua española (22.a ed.). 2001., consultado en <http://www.rae.es/rae.html>., 7 marzo 2016.

EL CUENTO EN TRES REVISTAS LITERARIAS

MEDELLINENSES: *SÁBADO* (1921-1923),
CYRANO (1921-1923) Y *LECTURA BREVE*
(1923, 1925)¹

Cristina Gil Medina²

*Estudiante Letras: filología hispánica
Universidad de Antioquia, Colombia*

A modo de introducción

El cuento aparece en Colombia hacia finales del siglo XIX y se consolida en el siglo XX en gran medida gracias a la labor de la prensa literaria.³ Sin embargo, a pesar de su extensa trayectoria, no existe una investigación seria y profunda sobre el devenir histórico del género en este país. A esto se le suma el desinterés por el estudio de las publicaciones periódicas como medios fundamentales para el desarrollo del mismo, en torno a su creación, caracteriza-

1 Esta ponencia se enmarca en el proyecto de investigación "El cuento colombiano en las revistas literarias colombianas (1900-1950). Estudio histórico y hemerográfico" que se ejecuta en el grupo de investigación Colombia: tradiciones de la palabra entre febrero de 2016 y diciembre de 2017. Para mayor información visitar: <http://ihlc.udea.edu.co/>

2 Integrante del grupo de investigación Colombia: tradiciones de la palabra (categoría A Colciencias) de la Universidad de Antioquia en Colombia, en calidad de estudiante de pregrado en formación y beneficiada con el estímulo Joven Investigadora de la misma institución (2013-2016).

3 Agudelo Ochoa, Ana María, "Hacia una historia del cuento colombiano", *Inti: Revista De Literatura Hispánica*, 2015, pp. 81-82.

ción, difusión, consolidación y recepción. Por eso, se hace necesario ahondar en las dinámicas que han constituido al cuento moderno colombiano a través de la labor de la prensa. Este artículo pretende aportar a dicho estudio a partir del análisis de tres revistas literarias que se convirtieron en espacios de expansión y reflexión del género en la Medellín de principios de la década de los años veinte del siglo pasado: *Sábado* (1921-1923),⁴ *Cyrano* (1921-1923) y *Lectura Breve* (1923, 1925).

Para ello, se van a analizar las condiciones literarias en las que se conformó en Medellín lo que se consideró la “literatura antioqueña”, en la cual el género cuento se destacó. Además, se estudiará el despliegue de la prensa literaria en esta época y los tres casos específicos de publicaciones, en los cuales se podrá evidenciar el devenir del cuento a partir de la concepción de red dinámica literaria que la teoría de polisistemas de Itamar Even-Zohar brinda. De esta manera, se tendrán en cuenta elementos como productores y consumidores, productos literarios como las obras y las reflexiones en torno al género, instituciones, actividades culturales y otros aspectos que funcionaron de manera sistémica en la conformación del cuento a principios del siglo XX.

Hacia la consolidación de la literatura antioqueña

Como lo propone Ana María Agudelo (2014), a lo largo del siglo XX se acuñó la idea de la existencia de literaturas regionales, regidas por ciertas tradiciones estéticas. Antioquia, entre ellas, se destacó en su labor y fue reconocida específicamente por ser cuna del cuento. Dora Helena Tamayo Ortiz y Hernán Botero Restrepo (2005) consideran que en esta región surgió una literatura con características propias a partir del siglo XIX, que estaba ligada a la identidad del hombre antioqueño y a la realidad que habitaba. Asimismo, Luis Enrique Osorio, director de *La Novela Semanal* (1923-1930), revista bogotana dedicada al relato corto, “aún en 1923, reconocía que el más vital movimiento literario nacional seguía siendo el de Antioquia”.⁵ Y es Jorge Alberto Naranjo quien, en esa medida, propone a este departamento como “la primera provincia o región colombiana en adquirir identidad literaria” y a Medellín como “una de las primeras ciudades literarias construidas en Hispanoamérica”.⁶

Esta idea ha sido reiterativa a lo largo del siglo XX, a partir de autores como

4 Esta revista volvió a circular en el año 1929; sin embargo, para efectos de esta investigación solo se tendrá en cuenta su primera etapa que concuerda con los años de existencia de las otras dos publicaciones que se estudian.

5 Naranjo Mesa, Jorge Alberto, “La ciudad literaria: El relato y la poesía en Medellín. 1858-1930”, *Historia de Medellín*, II, Compañía Suramericana de Seguros, Medellín, 1996, p. 470.

6 *Ibidem.*, p. 462.



José Restrepo Jaramillo (1929), E. Livardo Ospina (1940), José Ignacio González (1941), entre otros, quienes han apreciado el valor que tenía en aquella época la expresión de lo propio, las costumbres de cada pueblo, en la producción de las obras literarias, en especial del cuento. Rescataron a autores como Efe Gómez y Tomás Carrasquilla como los padres del mismo en Colombia y reconocieron también la labor que realizaron cuentistas como Francisco de Paula Rendón, Alfonso Castro, Adel López Gómez y Sofía Ospina de Navarro, entre otros.

La literatura antioqueña alcanzó su auge en lo que Jorge Alberto Naranjo Mesa (1996) llamó el “Quinquenio de oro” (1895-1899), debido al desarrollo en aumento de la producción regional que fue impulsada por la circulación de importantes revistas literarias. Esta situación fortaleció la escritura de obras, el reconocimiento de sus autores y la reflexión sobre la creación estética propia, marcada por rasgos idiosincráticos. Sin embargo, las diversas guerras civiles y el triunfo del pragmatismo en el gobierno de Reyes⁷ lograron finalmente el decaimiento del interés por la transformación cultural, que terminó por llevar a lo que José Montoya

(1921) llamó “El lamentable silencio del Arte”.⁸ En “¡Cuantos se han ido!”, Sixto Mejía ya había expresado la idea de Montoya acerca de la suspensión de la producción literaria.⁹ Estos y otros textos se convirtieron en un llamado de atención sobre la ausencia de una creación literaria sólida y auténtica, con respecto a la abundancia de las décadas anteriores, a lo cual los intelectuales propusieron como solución la propagación de la palabra:

No callar más debiera ser la nueva consigna; es hora oportuna de que las letras ayuden, con su obra generosa, a la preparación del porvenir. Que se rompa el silencio, el lamentable silencio del Arte.¹⁰

Frente a estos llamados se emprendieron iniciativas para promover la literatura. De la mano de intelectuales como Antonio José Cano, el Negro Cano, las tertulias literarias se constituyeron como base para la creación de nuevas revistas culturales. Así nacieron publicaciones como *Colombia* (1916-1923), revista cultural y política dirigida por Antonio José Cano y Carlos E. Restrepo, que alcanzó 300 números hasta ser convertida en periódico en 1923; y aquellas especializadas en literatura como *Sábado*, *Cyrano* y *Lectura Breve*. En esa

7 Melo, Jorge Orlando, “Medellín 1880-1930: los tres hilos de la modernización”, Martín Barbero, Jesús y López de la Roche, Fabio editores, *Cultura, medios y sociedad*, CES y Universidad Nacional, Bogotá, 1998.

8 Montoya, José, “El lamentable silencio del Arte”, *Sábado*, 8, 1921, pp. 74-75.

9 Mejía, Sixto, “¡Cuantos se han ido!”, *Sábado*, 24, 1921, p. 279.

10 Montoya, José, *Op. Cit.*, p. 75. A lo largo del artículo se conservará la ortografía tomada de las citas originales.



medida, la prensa literaria se convirtió en una herramienta para la creación, la recopilación y la difusión de obras, permitiendo así el fortalecimiento de la literatura en el ámbito nacional, pero también regional. Sobre la última, María Cristina Arango indica que:

En las publicaciones antioqueñas se aprecia claramente el interés por el desarrollo regional, el deseo de formar opinión y por supuesto, el relato de los acontecimientos locales y la divulgación de las ideas democráticas.¹¹

Jorge Orlando Melo afirma, por su parte, que la literatura de esa época “trató de encontrar su punto de inserción en esa ciudad en proceso de modernización y civilización”.¹² De esta manera, esas temáticas urbanas y rurales sobre el progreso, necesarias para concebir la región desde esa perspectiva, fueron recurrentes en las obras de los escritores de esta época, especialmente –como propone Melo– entre los más reconocidos, Tomás Carrasquilla y Efe Gómez. La construcción de la representación del espacio que habitaban y de la identidad del ser antioqueño o colombiano, hombre y mujer, se plasmó en esta narrativa, en gran medida a través de lo que se conoció como el costumbrismo.¹³

Al respecto, Abel López Gómez, en su obra “El costumbrismo” (1959), afirma que la mayoría de los autores de esta época escribieron “literatura terrígena” o costumbrista, pues realizaron innumerables productos con temas regionalistas que pretendían resaltar las características de lo propio, para lo cual usaron las publicaciones periódicas como un espacio de difusión apto para dichos objetivos.

Un acercamiento a la prensa literaria medellinense

A pesar de la importancia de estas publicaciones periódicas en la constitución del género cuento, casi no se encuentran estudios sobre su incidencia en la historia literaria colombiana, mucho menos a las se alude en esta investigación. Estas tres revistas tenían en común su vivo interés por construir una literatura regional y nacional, a través de la difusión de obras y autores, en su mayoría antioqueños y colombianos, de gran relevancia en la conceptualización y consolidación del cuento nacional. Además, se encontraron importantes elementos del campo cultural en el desarrollo del género, como la creación de concursos literarios, la publicación de libros, la participación de ciertas librerías que jugaban un papel importante en la escena literaria en Medellín –como la de Antonio José Cano– entre otros. Por estas razones es importante exponer las publicaciones periódicas a estudiar, en aras de

11 Arango de Tobón, María Cristina, “La prensa: Mirada a las publicaciones periódicas de Antioquia”, *Historias contadas*, 16, 2005, p. 19.

12 *Ibidem*, Op. Cit., p. 2.

13 *Ibidem*, p. 14.



comprender más a profundidad el devenir del cuento en las mismas.

La revista *Sábado* circuló de manera continua desde el 7 de mayo de 1921 al 7 de julio de 1923. Se suspendió en el número 100 y retomó en 1928 hasta publicar el 151 en 1929, alcanzando casi las 2.000 páginas. Le perteneció a la Sociedad Editorial Literaria, una organización creada en torno a esta publicación, conformada por 32 accionistas, entre ellos la Sociedad de Mejoras Públicas de Medellín y otros personajes, muchos de ellos activos en la esfera cultural de esta ciudad, que participaron como directores o colaboradores de la revista. Sus directores, elegidos por la Sociedad, fueron en su primera etapa, la que ahora concierne para este artículo: Ciro Mendía (Carlos Mejía Ángel, 1894-1979) y Gabriel Cano (1892-1981) en los números 1 al 8, Bernardo Vélez (1885-1968) y Francisco Villa López (1888-1978) en los números 9 al 38 y Francisco Villa López hasta el número 100.

Con un aproximado de 15 páginas *Sábado* publicó cuentos, poesías, comentarios (actualidad, música, arte, moral, ciencia, salud, deporte, educación, hogar, cultura, historia, política, economía, literatura), correspondencias, crónicas, relatos, cuadros de costumbres, entrevistas, visitas a determinados lugares representativos de Medellín, notas editoriales, noticias de Antioquia y el mundo, pasatiempos, máximas, citas. Asimismo ilustraciones, fotografías y caricaturas realizadas por

Eladio Vélez, Rendón, T. Isaza, Humberto Chávez y Luis Eduardo Vieco.

Cyrano fue una publicación semanal que circuló desde el 11 de septiembre de 1921 hasta el 11 de marzo de 1923, interrumpida unos meses entre el número 20 y 21 (febrero 20 hasta octubre 7 de 1922). Surgió de la tertulia del mismo nombre, dirigida por Antonio José Cano. Su director fue siempre Emilio Montoya Gaviria (1898-1969), un joven ingeniero antioqueño y posteriormente dirigente liberal que tenía los ánimos de crear un espacio para el desarrollo de la literatura nacional, como se evidencia en el epílogo que se le agregó a partir del número 21: “Por el arte nacional”.

Alcanzó 40 números, en los cuales se presentó como una revista ilustrada, enfocada efectivamente en el arte nacional, la cual publicó en un aproximado de 16 páginas en su mayoría cuento y relato cortos, y poesía con menor frecuencia. Asimismo, circularon comentarios de temas variados (actualidad, biografía, literatura, arte, cultura), dramaturgia, cuadro de costumbres, crónica, notas editoriales de carácter informativo, e ilustraciones y fotografías realizadas por Eladio Vélez, T. Isaza y José Posada Echeverri.

Lectura Breve fue una revista semanal que circuló entre el 18 de abril de 1923 y el 5 de septiembre del mismo año, reanudando su labor con el número 22 el 23 de febrero de 1925 hasta el número 26, el 24 de junio de 1925. Su director, Francisco

Villa López (1888-1978), conocido como Quico Villa, era un periodista y escritor reconocido que se recuerda como un importante eslabón en el desarrollo cultural de la región en el siglo XX. Dirigió varias revistas, además de *Sábado* y *Lectura Breve, Arte* (1913-1914) y con Ciro Mendía la *Voz Literaria*, una “hoja semanal”.¹⁴

En el epígrafe de esta publicación, “Cuarto de Hora Literario”, se evidenciaba los objetivos de la revista que, aunque no eran expresados en el prospecto o en las notas de la dirección, se alcanzaban a vislumbrar en el desarrollo de la misma publicación, la cual pretendía dar a conocer escritores de Antioquia y de Colombia, en su mayoría, con la única excepción de Francisco Villaespesa, poeta español que por la época visitó el país. La revista fue concebida por muchos como una especie de folleto, en el cual se publicaba en un aproximado de 15 páginas a un escritor en particular, con su obra literaria y un perfil biográfico del mismo. Naranjo¹⁵ afirma que pertenecía a *Sábado*, sin embargo, en la presentación que esta revista le hace en

su número 87, se evidenciaba cierta independencia y deseo de parecerse en el formato que llevaba *La Novela Semanal* de Bogotá, de esa manera se distanciaba de *Sábado*.

Hacia un análisis del cuento en Medellín

Como lo propone Itamar Even-Zohar (2007), la literatura es un “polisistema”, es decir, una red de sistemas que se conforma a partir de la interrelación de elementos dinámicos que determinan la configuración de la literatura como un todo.¹⁶ A partir de esta idea, el texto como producto¹⁷ no es considerado el elemento más importante del campo literario sino uno de varios, todos necesarios en diferente medida para

14 Naranjo Mesa, Jorge Alberto, “La revista «Sábado»”, *Imaginario*, 1999, p. 9.

15 En las tres referencias que se estudian: Naranjo Mesa, Jorge Alberto, “La ciudad literaria: El relato y la poesía en Medellín. 1858-1930”, *Historia de Medellín*, II, Compañía Suramericana de Seguros, Medellín, 1996; Naranjo Mesa, Jorge Alberto, “La revista «Sábado»”, *Imaginario*, 1999, pp. 9-11; Naranjo, Jorge Alberto, “Medellín en la literatura temprana”, *Con-Textos. Revista de semiótica literaria*, 21, 42, 2009, pp. 67-98.

16 Even-Zohar, Itamar, “El “sistema literario””, *Polisistemas de cultura*, Universidad de Tel Aviv, Tel Aviv, 2007, p. 32. Para Even-Zohar, los elementos que constituyen el polisistema funcionan de manera similar al esquema de comunicación planteado por Roman Jakobson, en el cual se explica la intervención dinámica entre la institución (contexto), el repertorio (código), el productor (emisor/escritor), el consumidor (receptor/lector), el mercado (contacto/canal) y el producto (mensaje). En esa medida, la literatura es concebida como una red en constante transformación que se configura a partir de la interrelación de todos estos elementos.

17 *Ibidem.*, pp. 42-43. Para este autor, el producto es “todo resultado de una actividad cualquiera, (...) sea cual sea su manifestación ontológica” (p. 42), que se construye a partir de una red de relaciones de diversos elementos que lo condicionan. En el caso de la literatura, este concepto amplía la idea del texto, pues podría considerarse que “los fragmentos (segmentos) para uso diario son un muy notable producto literario” (p. 43), como las anécdotas, las parábolas, las frases, las citas, entre otros.



conformar esa red compleja de interrelaciones.

En las publicaciones periódicas, por su parte, confluyen muchos de los factores que intervienen en el campo literario: productores,¹⁸ consumidores,¹⁹ críticos y estudiosos, instituciones,²⁰ productos literarios, actividades culturales, entre otros. Es por eso importante estudiar en ellas, además de los cuentos que circulaban, las reflexiones que se hacían en torno al género —ya fueran de carácter teórico o crítico—, los diálogos entre intelectuales acerca del mismo, la correspondencia, los comenta-

rios sobre su recepción o escritura, los intelectuales que hacían parte de ese círculo de creación; al fin, todos los elementos que componían ese proceso de construcción del género, para poder comprender a partir de ellos el acontecer histórico del mismo.

En principio, se debe reconocer que estas tres revistas se configuraron como instituciones que formaban parte de una red de interrelaciones en la que intervinieron para la elaboración de ciertos productos literarios como el cuento. En este caso, se convirtieron conjuntamente en herramientas importantes para la consolidación y legitimación del género en Antioquia. Esto se percibe en la recurrencia legitimadora de escritores como Francisco de Paula Rendón, Efe Gómez, Tomás Carrasquilla, Alfonso Castro, Adel López Gómez, José Restrepo Jaramillo y Sofía Ospina de Navarro, entre otros-; en los cuentos publicados, que obtuvieron en varios momentos una buena recepción, como se evidencia en los comentarios críticos transmitidos en las mismas publicaciones —los artículos dedicados al elogio de la obra de autores como Alfonso Castro, Efe Gómez, Blanca Isaza de Jaramillo y Lisandro Álvarez, entre otros— y en la posterior circulación de sus productos en innumerables antologías del cuento antioqueño y colombiano —ejemplo de ello son “La mata” de Tomás Carrasquilla, “Carne” de Efe Gómez, “Sansón Montanés” de Alfonso Castro, entre otros—; en las actividades culturales que reforzaban la creación estética, como

18 Even-Zohar, Itamar, *Op. Cit.*, p. 34. Even-Zohar prefiere utilizar el concepto de “productor(es)”, el cual entiende como “grupos, o comunidades sociales, de personas involucradas en la producción, organizadas de diferentes formas y, en cualquier caso, no menos interrelacionadas unas con otras que con sus consumidores potenciales” (p. 34). En este concepto cabría incluir tanto el escritor como el editor, entre otros, como agentes que intervienen en el proceso de elaboración de un producto.

19 *Ibidem*, p. 34. Asimismo, el autor acude al concepto de “consumidor(es)” para diferenciarlo del lector, pues entiende que el proceso de recepción de un producto no se limita a la lectura o audición del mismo, en la medida en la que existen otros productos “digeridos y transmitidos por variados agentes culturales e integrados en el discurso diario” (p. 34).

20 *Ibidem*, p. 36. La institución, por su parte, “consiste en el agregado de factores implicados en el mantenimiento de la literatura como actividad socio-cultural” (p. 36), en la medida en la que provee de las normas que la rigen y legitiman. En este campo se incluyen, además de la prensa misma, los críticos, las casas editoras, los clubes, tertulias y grupos de escritores, las entidades del gobierno, las instituciones educativas, los medios de comunicación masivos, entre otros.

los concursos literarios —el caso del Concurso femenino promovido a partir del primer número de *Sábado*—; y en las reflexiones que se establecían en torno a la construcción de una literatura nacional de calidad que, aunque no estaban enfocadas particularmente en el género, eran representaciones relevantes en su caracterización conceptual, para su posterior análisis o escritura —como los artículos publicados por Bernardo Vélez en *Sábado*, “El arte de escribir” y “Análisis literario”, entre otros—. ²¹

Esa constante relación que vinculaba a las tres revistas es evidenciada además en cartas, dedicatorias, anuncios de próximos números, notas editoriales, entre otros. Así sucede con el nacimiento de *Cyrano* y *Lectura Breve*, que pudo presenciar *Sábado* y apoyar desde sus páginas en los números 17 y 87/89, respectivamente. La presentación a la revista *La Novela Semanal*, ²² como otro espacio para propagar la literatura nacional —en especial el cuento—, evidenciaba una interrelación con otras publicaciones periódicas que hacían parte de ese mismo sistema que compartía intereses similares. Asimismo, tanto *Cyrano* como *Sábado* tuvieron una constante relación con la que por entonces era la *Revista*

Colombia, a partir de los frecuentes saludos cordiales a la misma y anuncios sobre su labor, como la “Circular” que *Cyrano* publicó, ²³ en donde como respuesta a su invitación a colaborar, esta ofreció sus servicios a la que se convertía en un periódico útil a los intereses múltiples de los lectores del país.

En el proceso de producción, difusión y consumo del género, en el cual intervinieron estas publicaciones periódicas, fue fundamental la presencia de algunos productores que se convirtieron en representantes de esa nueva tendencia literaria, en su mayoría regional, pero también nacional, que buscaba construir una creación propia de la identidad colombiana. Una gran cantidad de autores confluyeron con frecuencia en las tres publicaciones y, en esa medida, fortalecieron la constitución del cuento. Algunos de ellos también realizaron una labor activa en la configuración de la literatura a través de la edición, la dirección de ciertas instituciones o el apoyo de actividades culturales que legitimaban los productos y a sus autores. Entre estos últimos se destacaron: Efe Gómez, Tomás Carrasquilla, Alfonso Castro, Bernardo Vélez, Francisco Villa López, Francisco Botero, Gaspar Chaverra (Lucrecio Vélez Barrientos), Adel López Gómez, Romualdo Gallego, José Luis Restrepo Jaramillo,

21 Vélez, Bernardo, “El arte de escribir”, *Sábado*, 7-9, 1921, pp. 61-62, 75-76, 85-86. Vélez, Bernardo, “Análisis literario”, *Sábado*, 10, 13-15, 1921, pp. 98-100, 141-142, 145-146, 157-158.

22 Redactores, “Lectura Breve”, *Sábado*, p. 89, 1923.

23 *Revista Colombia*, “Circular”, *Cyrano*, 36, 1923, pp. 433-434.



Roberto Montoya, Jacobo Gómez, entre otros. En *Cyrano*, es representativa la participación de Emilio Montoya Gaviria – editor y escritor a la vez, en amplio sentido un productor de la revista–, de José María Castells y Lisandro Alvarez R; en *Sábado*, Samuel Velásquez, Maurice Roland (Aquileo Sierra) y los extranjeros Emilia

Pardo Bazán, Amado Nervo, Oscar Wilde; y en *Lectura Breve* el cartagenero Simón Latino (Carlos H. Pareja), con el cuento “Antioquia, para los antioqueños”.²⁴ A continuación se presenta un cuadro en donde se exponen algunos de los cuentos de los autores que escribieron con mayor frecuencia:

Autor	Obra	Revista	Número
Tomás Carrasquilla	Esta sí es bola Superhombre La mata	Sábado Lectura Breve Cyrano	4, 5, 6, 7 2 7
Efe Gómez	Duo Guayabo negro Un zarathustra maicero	Sábado Lectura Breve Cyrano	53 1 29
José Restrepo Jaramillo	El gordo Vidas Al abismo	Sábado Lectura Breve Cyrano	56 11 37
Alfonso Castro	Sansón montañés El poema de los ojos El muerto El poema del eterno minuto	Sábado y Lectura Breve Sábado Lectura Breve Cyrano	10 y 6 20 6 4
Adel López Gómez	Por esta cruz... El eterno poderío La maestra rural	Sábado Lectura Breve Cyrano	42 16 19
Romualdo Gallego	Mi amigo La pródiga avaricia Cornelia	Sábado Lectura Breve Cyrano	92 22 y 23 1

²⁴ Latino, Simón, “Antioquia, para los antioqueños”, *Lectura Breve*, 17, 1923, p. 242.

Además, es importante resaltar el incremento en la participación de las mujeres en estas revistas, ya no solamente como escritoras de poesía sino también de cuento, novela o relato cortos. Algunas de ellas como Sofía Ospina de Navarro, Blanca Isaza de Jaramillo Meza, María Cano (con su nombre y su seudónimo Helena Castillo), Graciela Gómez y Uva Jaramillo Gaitán.

Por otro lado, se destaca que el producto publicado con mayor frecuencia en las tres revistas fue en efecto la narrativa ficcional corta, no solo a partir de cuentos sino de relatos cortos que no alcanzaban a tener la precisión, tensión e intensidad de los primeros. Abel López Gómez, en su obra *El costumbrismo* (1959), asegura que estas tres publicaciones –*Sábado*, *Cyrano* y, la que considera un cuadernillo literario, *Lectura Breve*–, en las cuales él participó asiduamente, sustentaron la producción de la narrativa costumbrista y permitieron la consolidación de unos autores y el conocimiento de otros nuevos. Efe Gómez, Pacho Rendón, Samuel Velásquez, Alfonso Castro, Julio Posada, Jesús del Corral, Lisandro Álvarez, en la primera época. Romualdo Gallego, José Restrepo Jaramillo, Tulio González, Luis Guillermo Echeverri, posteriormente. Manuel Mejía Vallejo y Agustín Jaramillo Londoño, como los más contemporáneos.

De esta manera, López Gómez afirma que las temáticas más recurrentes de estas

publicaciones giraban en torno a la construcción de la identidad del ser antioqueño o colombiano a través de esa narrativa costumbrista o “terrágena”, en la que se pretendía resaltar las características de la idiosincrasia regional y nacional, como se expresó anteriormente. Una narrativa formada por una tradición “campesina y lugareña, trashumante y minera, trovadora y andariega, enamorada y batalladora, picarezca [sic] y romántica”,²⁵ que había encontrado en esa “Gran Antioquia” el germen de su consolidación y difusión.²⁶

Si bien en estas revistas no se usaba con frecuencia este concepto para denominar sus productos literarios, en ellas circularon con frecuencia narraciones que tenían las características descritas por López Gómez. En *Sábado*, por ejemplo, hay varios textos que están ligados a la temática costumbrista, como las publicaciones que surgieron en torno a la –posiblemente tradicional– “bola de la felicidad”,²⁷ de la cual se encontraron dos cuentos: el de

25 López Gómez, Abel, *El costumbrismo. Vision panorámica del cuento costumbrista en la raza antioqueña*, Imprenta oficial, Manizales, 1959, p. 12.

26 *Ibidem*, p. 73.

27 Esta actividad consistía en la construcción de una bola a partir de unas hojas de estaño que guardaban en su interior el deseo de la novia, en el cual ella guardaba la posibilidad de alcanzar la “felicidad” junto a su novio o futuro esposo. Sobre esta posible tradición no se ha encontrado ningún material que la confirme, solo la recurrente alusión a ella en varias publicaciones de *Sábado*, como se ha mostrado.



Quico Villa²⁸ y el de Tomás Carrasquilla,²⁹ y un pequeño ensayo de Paulina Nieto de Cano.³⁰ Por otro lado, la sección de “Un tipo de la tierra”, pensada en principio para desarrollar cuadros de costumbres desde diversos géneros, encontró especial acogida en la narrativa corta –como en el caso del cuento “El empleado público” de José Restrepo Jaramillo–³¹ y se convirtió en un espacio considerado como la “síntesis del alma nacional”.³² Además, se destacan los números dedicados a ciertos cuestionamientos sobre la configuración o representación del país, en los cuales se expresa lo propio a través de ciertos productos literarios. Ese es el caso del número 12, que trató el asunto de la independencia, por ejemplo con el cuento “De pura cepa” de José Luis Restrepo Jaramillo, homónimo del anterior, que narra la vida de un campesino que luchó en las gestas libertarias.³³

En *Cyrano* y *Lectura Breve* no se reconocen tan claramente este tipo de narraciones, pues no contaban con secciones especiales para representar las costum-

bres, pero también se publicaron relatos de carácter “terrágena”, en donde se destacaban personajes y situaciones comunes del campo y la ciudad, sobre todo de la región antioqueña. Por ejemplo, en la primera circuló “Croniquillas” de Efe Gómez,³⁴ una especie de reflexión narrada situada en Colombia, y diversos relatos del campo, como “Episodios montañeses” de Roberto Montoya,³⁵ entre otros. Y en la segunda, entre varios, se resaltan los personajes típicos como el borracho del pueblo –en “Guayabo negro” de Efe Gómez–³⁶ y el maestro “culto” pero “falso” –en “Superhombre” de Tomás Carrasquilla–,³⁷ y la idea de que Antioquia era una región regionalista que se bastaba a sí misma, plasmada en el cuento “Antioquia, para los antioqueños” de Simón Latino–.

Esta perspectiva costumbrista encontraba medios de consolidación de su estética a través del aprendizaje de modelos foráneos clásicos y modernos, como lo propone José Montoya en sus “Notas literarias” en *Sábado*,³⁸ en donde rescataba la necesidad de estudiar la literatura extran-

28 Villa López, Francisco, “La bola de la felicidad”, *Sábado*, 1, 1921, pp. 6-7.

29 Carrasquilla, Tomás, “Esta si es bola”, *Sábado*, 4-7, 1921, pp. 32-34, 43-45, 56-57, 68-71.

30 Nieto de Cano, Paulina, “La bola de la felicidad”, *Sábado*, 2, 1921, s.p.

31 Restrepo Jaramillo, José, “El empleado público”, *Sábado*, 62, 1922, pp. 749-750.

32 V., “Confetti”, *Sábado*, 22, 1921, pp. 250-251.

33 Restrepo Jaramillo, José Luis, “De pura Cepa”, *Sábado*, 12, 1921, pp. 128-129.

34 Gómez, Efe, “Croniquillas”, *Cyrano*, 1-2, 4, 1921, pp. 5-7, 15-17, 39-41.

35 Montoya, Roberto, “Episodios montañeses”, *Cyrano*, 24-26, 1922, pp. 290, 300-302, 310-311.

36 Gómez, Efe, “Guayabo negro”, *Lectura Breve*, 1, 1923, pp. 3-13.

37 Carrasquilla, Tomás, “Superhombre”, *Lectura Breve*, 2, 1923, pp. 17-28.

38 Montoya, José, “Notas literarias”, *Sábado*, 8, 1921, pp. 73-74.

jera para ajustarla a las condiciones del medio y escribir obras locales, desde el “sentir personal”, para realizar una obra de mérito modesta pero original, en un país en el que no se puede ambicionar mucho en este ámbito, por la falta de tradición literaria, gusto estético formado, inclinación por el arte y medios para transmitirlo.³⁹ Muy de acuerdo estaba Bernardo Vélez quien, en su “Palique literario”,⁴⁰ evidenciaba que efectivamente había temas propios para escribir en Antioquia, aunque muchos lo habían negado, fundamentando así la literatura propia de las costumbres y realidades del territorio que habitaban, como consideraba él que lo proponía el naturalismo francés, una corriente que elogiaba con frecuencia.⁴¹ Todas estas reflexiones hacían un llamado a la escritura, como lo propusieron Montoya y Mejía, con respecto al silencio en el que se había sumergido la literatura, y motivaron a los intelectuales a continuar con la construcción literaria propia, teniendo en cuenta esas influencias extranjeras.

La gran mayoría de autores, en los textos de reflexión sobre la narrativa, presentaban a franceses como Flaubert, Zola, Balzac, Maupassant y Goucourt como referencias obligadas, a la vez escritores de

renombre internacional en el género del cuento. Asimismo, los textos de crítica y conceptualización literaria remitían una y otra vez a la literatura francesa.

Eran también recurrentes las reflexiones en torno a la literatura en general, por ejemplo sobre la conceptualización de la escritura, las cuales les ofrecían a los consumidores y productores elementos para el análisis y la escritura del género, como el caso del texto “Escribir” de Paco Renales.⁴² En *Sábado*, estas discusiones las lideró Bernardo Vélez, con textos como “El arte de escribir”⁴³ y “Análisis literario”,⁴⁴ en donde exponía elementos importantes para tener en cuenta en la escritura, en particular el método analítico del francés Antoine Albalat para estudiar las obras clásicas de la literatura, con el cual Vélez realizó el estudio crítico de algunos productos literarios que llamó “Novelas del monton”.⁴⁵ Se publicó, siguiendo esta línea, el artículo “Las condiciones de la crítica literaria” de Antoine Albalat,⁴⁶ que complementaron las reflexiones de Vélez. Además, circuló una especie de decálogo, la “Poética” de Pierre Louys, traducido por Antonio José

39 Montoya, José, “Notas literarias”, *Op. Cit.*, pp. 73-74.

40 Vélez, Bernardo, “Palique literario”, *Sábado*, 22, 29, 31, 1921, pp. 241, 335, 359.

41 Vélez, Bernardo, “Palique literario”, *Sábado*, 31, 1921, p. 359.

42 Renales, Paco, “Escribir”, *Cyrano*, 9, 1921, p. 109.

43 Vélez, Bernardo, “El arte de escribir”, *Op. Cit.*

44 Vélez, Bernardo, “Análisis literario”, *Op. Cit.*

45 Vélez, Bernardo, “Novelas del monton”, *Sábado*, 33, 46, 55, 63, 84, 1921-1922, pp. 383-384, 544, 665-666.

46 Albalat, Antoine, “Las condiciones de la crítica literaria”, *Sábado*, 17-18, 1921, pp. 181-182, 194-195.



Cano, en el cual se expresaron consejos sobre la escritura.⁴⁷

La crítica literaria existente en *Cyrano* y en *Sábado* se concentraba sobre todo en el género poético, y hay solo algunos casos en los cuales se tenían en cuenta productos o autores que guardaban relación con el cuento. Por ejemplo, en *Cyrano* los artículos “De la dirección” y “El moderno antado” de Horacio Franco, ambos del número 35, en los cuales se censuraba el hecho de que el escritor Jacobo Gómez hubiera enviado textos nacionales e internacionales ajenos firmados con su nombre, violando además de la autoría, el lema de la revista sobre la publicación exclusiva de obras colombianas.⁴⁸ Se encuentra también el texto “Efe Gómez, filósofo y artista”, en donde Horacio Franco estudiaba su trayectoria, obra y estilo narrativo.⁴⁹ Asimismo, en “Lisandro Álvarez”⁵⁰ Samuel Escobar hizo una crítica a la obra de Álvarez, comparándola con la de Bernardo Vélez, para finalmente presentar con elogios el cuento “María Estrellita” publicado en el mismo número, el cual había sido asimismo exhibido con honores por el director

de la revista en el número 25.⁵¹ Además, en el artículo “Blanca de Jaramillo Meza” Javier Tranquilo trazó el recorrido literario de la escritora, presentándola como una continuadora de la obra cuentística de Luis Tablanca, “original” y “sólida”.⁵² Consecuentemente se entregaron en el mismo número los relatos “Motivos breves” de la autora en cuestión.⁵³

En *Sábado* se realizaron varios comentarios críticos sobre cuentistas, como el caso de “Alfonso Castro”,⁵⁴ en el cual se presentó su trayectoria literaria a manera de introducción de la publicación, seguida de su obra “Anima expuesta”.⁵⁵ Además, Gabriel Vélez develó la verdadera identidad del cuentista Maurice Roland, realmente el antioqueño Aquileo Sierra,⁵⁶ el cual fue respondido por el autor con una dedicatoria en su próxima publicación.⁵⁷ Y, Bernardo Vélez presentó la obra literaria de la española Emilia Pardo Bazán en su artículo “Doña Emilia”,⁵⁸ el cual

47 Louys, Pierre, “Poetica”, *Sábado*, 28, 1921, p. 327.

48 Franco, Horacio, “De la dirección”, *Cyrano*, 35, 1923, pp. 411-412. Franco, Horacio, “El moderno antado”, *Cyrano*, 35, 1923, p. 416-417.

49 Franco, Horacio, “Efe Gómez, filósofo y artista”, *Cyrano*, 24, 1922, pp. 279-281.

50 Escobar, Samuel, “Lisandro Álvarez”, *Cyrano*, 27, 1922, pp. 315-317.

51 Álvarez, Lisandro, “María Estrellita”, *Cyrano*, 27, 1922, pp. 318-323.

52 Tranquilo, Javier, “Blanca de Jaramillo Meza”, *Cyrano*, 36, 1923, p. 427.

53 De Jaramillo Meza, Blanca Isaza, “Motivos breves”, *Cyrano*, 36, 1923, p. 436.

54 s.d., “Alfonso Castro”, *Sábado*, 10, 1921, p. 97.

55 Castro, Alfonso, “Anima expuesta”, *Sábado*, 10, 1921, pp. 97-98.

56 Vélez, Gabriel, “Maurice Roland”, *Sábado*, 36, 1922, p. 429.

57 Roland, Maurice, “Ana Maria”, *Sábado*, 38, 1922, pp. 445-446.

58 Vélez, Bernardo, “Doña Emilia”, *Sábado*, 6, 1921, pp. 49-50.

fue continuado por uno de sus cuentos: “Instintivo”.⁵⁹

Tanto en *Sábado* como en *Lectura Breve* se efectuaron ciertas entrevistas a escritores en donde se discutieron temas de actualidad literaria, como los casos de “Con el Dr. Aquilino Villegas”,⁶⁰ “Con el doctor Victoriano Vélez”⁶¹ y “Con el Dr. Nieto Caballero”,⁶² todas de E. Posada Arango, en el primer caso; y “Hablando con Villaespesa” de Adel López Gómez,⁶³ en el segundo. Estos diálogos evidenciaban las perspectivas contemporáneas sobre los autores del momento, por ejemplo, en el género cuentístico se destacaron a los escritores más renombrados, el canon, los mismos que publicaron en las tres revistas.

Además, es importante llamar la atención sobre las reflexiones en torno al tema de la prensa que se realizaron en *Cyrano* y en *Sábado*, recurrentes e importantes porque resaltaban el valor que las publicaciones tenían en la vida práctica e intelectual de los estudiosos del momento, como instituciones literarias que legitimaban el proceso de producción, difusión y

consumo de la literatura. Por ejemplo, en *Cyrano* se publicó “Periódicos y periodistas” de Manuel Serrano Blanco.⁶⁴ Y en *Sábado*, “El periódico” de Bernardo Puerta G.,⁶⁵ “El periodismo a través de los siglos” de Bernardo Puerta G.⁶⁶ y “Breve Reseña” de J. R. L.,⁶⁷ en donde se hacía un recuento histórico de la prensa literaria en Medellín, enumerando las publicaciones periódicas más relevantes desde el siglo XIX, para finalizar con el devenir de *Sábado* desde su creación, considerada “una empresa motivo de orgullo” para la ciudad y la cultura. José Montoya, en sus “Notas literarias”,⁶⁸ consideraba a la revista literaria como un eslabón para el progreso social y cultural, pues era el lugar donde publicaban aquellos que no podían hacerlo a través de los libros.

Asimismo, deben resaltarse las actividades culturales que se realizaron en torno a estas revistas, que apoyaron en gran medida la consolidación del cuento como género. Los concursos literarios fueron muestra de ello, como instituciones importantes en la difusión y el conocimiento de nuevos autores y sus productos. En *Sába-*

59 Pardo Bazán, Doña Emilia, “Instintivo”, *Sábado*, 6, 1921, pp. 50-52.

60 Posada Arango, A., “Con el Dr. Aquilino Villegas”, *Sábado*, 44, 1922, pp. 524-527.

61 Posada Arango, A., “Con el doctor Victoriano Vélez”, *Sábado*, 56, 1922, pp. 677-679.

62 Posada Arango, A., “Con el Dr. Nieto Caballero”, *Sábado*, 100, 1923, s.p.

63 López Gómez, Adel, “Hablando con Villaespesa”, *Lectura Breve*, 19, 1923, pp. 239-240.

64 Serrano Blanco, Manuel, “Periódicos y periodistas”, *Cyrano*, 18, 1922, pp. 215-216.

65 Puerta G., Bernardo, “El periodico”, *Sábado*, 91, 1923, s.p.

66 Puerta G., Bernardo, “El periodismo a través de los siglos”, *Sábado*, 100, 1923, s.p.

67 J. R. L., “Breve Reseña”, *Sábado*, 100, 1923, s.p.

68 Montoya, José, “Nota literarias”, *Op. Cit.*, pp. 73-74.



do se promocionaron tres concursos, uno literario femenino,⁶⁹ el Concurso Nacional de la Novela⁷⁰ que presentó el director de *La Novela Semanal* (1923-1930) y el Concurso Literario alusivo al centenario de la Batalla de Boyacá.⁷¹ En todos parecía primar la intención de promover la escritura nacional, en los géneros de poesía y narrativa. Del primero se publicó el informe, el cual tiene rasgos de crítica literaria, y los cuatro cuentos premiados, en los números 24 y 25. Sobre este Concurso, Naranjo opina que es un “punto de no retorno” en el desarrollo cultural, pues le permitió a las mujeres reconocerse en su papel intelectual, darse un espacio en la vida pública a través de la producción literaria, la cual les otorgaba cierta “libertad de espíritu”.⁷²

Es de agregar que el primer cuento premiado, “La ciega” de Enriqueta Angulo, fue acusado de plagio, por la similitud en la temática con “La esfinge” de José de Roure. Varios artículos defendieron la

originalidad del primero, como las notas editoriales de la revista en su “Confetti”⁷³ y las “Opiniones” de Lorenza Quevedo de Cock, una de las evaluadoras del Concurso.⁷⁴ Asimismo, Luis Carrión le dedicó a Angulo su comentario “Pensamiento y palabra”, en donde planteaba el asunto de la escritura como un procedimiento de expresión del alma en las palabras, el cual requería tanto valor como el que aseveraba que tuvo Angulo.⁷⁵

En *Lectura Breve* se publicó el Informe del jurado calificador de un Concurso literario, los Juegos florares de 1925, promovidos por la Sociedad de Mejoras Públicas de Medellín. En esta carta se resaltaba el deseo ya recurrente de que volviera a resurgir el entusiasmo por el arte para que renaciera la literatura antioqueña del “indiferentismo” en el que estaba.⁷⁶ En el mismo número se publicó el cuento ganador de Romualdo Gallego.⁷⁷

Por último, se debe mencionar la promoción realizada en las revistas sobre libros y librerías, elementos pertenecientes al mercado literario que de alguna manera

69 S.d., “Primer concurso de “Sabado”. Literatura femenina.”, *Sábado*, 1, 1921, s.p. Este concurso premiaba textos en prosa y poesía, pero solo los primeros fueron publicados en la revista.

70 Osorio, Luis Enrique, “Concurso Nacional de la Novela”, *Sábado*, 87, 1923, s.p. Este concurso es referenciado en este artículo, pues la revisión de esta publicación ha permitido postular que los textos considerados como novelas cortas tenían características similares a los cuentos, por lo cual sería importante no descartarlos para este estudio.

71 S.d., “Inauguración de la estatua de Bolívar y un concurso literario”, *Sábado*, 91, 1923, s.p.

72 Naranjo Mesa, Jorge Alberto, “La revista «Sábado»”, *Op. Cit.*, p. 10.

73 C., “Confetti”, *Sábado*, 31, 1921, pp. 368-369.

74 Quevedo de Cock, Lorenza, “Opiniones”, *Sábado*, 26, 1921, pp. 309-310.

75 Carrión, Luis, “Pensamiento y palabra”, *Sábado*, 31, 1921, p. 361.

76 Restrepo, Carlos E., Restrepo Jaramillo, Gonzalo y Villa López, Francisco, “Informe del jurado calificador”, *Lectura Breve*, 22-23, 1925, s.p.

77 Gallego, Romualdo, “La pródiga avaricia”, *Lectura Breve*, 22-23, 1925, pp. 3-27.



evidenciaba ese movimiento en torno a la literatura. Sin embargo, solo en una ocasión, en *Sábado*, esa publicación se refirió realmente a un libro de cuentos, es el caso de *Cuentos de Juventud* de José Luis Restrepo, promocionado por la librería de Antonio J. Cano.⁷⁸

A modo de conclusión

En estas tres revistas se evidencia una red de interrelaciones que fue fundamental en la consolidación del cuento colombiano a principios del siglo XX, en su vertiente antioqueña. En ellas circularon productos como narraciones cortas, relatos o cuentos, que daban cuenta de los intereses por construir un género con características específicas, que empezaba a perfilarse cada vez de manera más constante de la mano de algunos productores que facilitaron la constitución y consolidación paulatina del mismo.

Sin embargo, no solo el cuento como producto final, sino los demás elementos que intervinieron en la producción, difusión y consumo del mismo, hallaron en estas revistas puntos de enlace que dan claves hoy para la comprensión de este fenómeno. Así pues, los escritores y obras legitimados por el público y la crítica, las temáticas recurrentes, el trabajo activo de

productores que funcionaban como escritores, editores y promotores de la literatura, las actividades culturales que apoyaron la formación del género, las reflexiones y discusiones conceptuales y críticas que construyeron paulatinamente la caracterización del cuento, elementos que formaron un sistema que permite entender su devenir histórico desde una visión más amplia, que ensancha la comprensión de lo literario.

Este análisis ha permitido reconocer, a través de las interrelaciones de esta red de elementos literarios, el estado de configuración en el que se encontraba el género cuento en ese momento específico. Esta circunstancia se evidencia en la estructura en ocasiones imprecisa de los relatos, las reflexiones y concursos enfocados en su mayoría en la poesía y la novela, la escasez de los libros del género promocionados por las revistas, entre otros aspectos.

Sin embargo, también se percibe la iniciativa de realización de esfuerzos paulatinos por parte de estas tres revistas para configurarlo como tal, a través del aumento de la publicación del género, del nombramiento del mismo como “cuento”, de la reflexión sobre la labor de los productores de este, de la existencia de secciones y revistas dedicadas en exclusivo al mismo y de la visualización de la necesidad de comenzar a deliberar sobre la caracterización de este tipo de obras y la legitimación de autores, como se mostró anteriormente en algunos ejemplos.

⁷⁸ Cano, Antonio José, “Cuentos de juventud”, *Sábado*, 97, 1923, s.p.



Finalmente, no se puede dejar de atender ese llamado a la revisión de la prensa como una fuente primaria que presenta de manera amplia ese tejido dinámico literario en el que se enmarcaba el cuento en el campo literario de la Medellín de principios de siglo. Aún quedan muchos productores, consumidores, instituciones, textos y otros elementos por estudiar en el marco de las publicaciones periódicas en general, con la idea de configurar una visión amplia sobre el acontecer histórico de la literatura.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Albalat, Antoine, "Las condiciones de la crítica literaria", *Sábado*, 17-18, 1921, pp. 181-182, 194-195.
- Álvarez, Lisandro, "María Estrellita", *Cyrano*, 27, 1922, pp. 318-323.
- Bernardo, "Análisis literario", *Sábado*, 10, 13-15, 1921, pp. 98-100, 141-142, 145-146, 157-158.
- Carrasquilla, Tomás, "Esta si es bola", *Sábado*, 4-7, 1921, pp. 32-34, 43-45, 56-57, 68-71.
- Carrasquilla, Tomás, "Superhombre", *Lectura Breve*, 2, 1923, pp. 17-28.
- Castro, Alfonso, "Anima expuesta", *Sábado*, 10, 1921, pp. 97-98.
- C., "Confetti", *Sábado*, 31, 1921, pp. 368-369.
- Cano, Antonio José, "Cuentos de juventud", *Sábado*, 97, 1923, s.p.
- Carrión, Luis, "Pensamiento y palabra", *Sábado*, 31, 1921, p. 361.
- De Jaramillo Meza, Blanca Isaza, "Motivos breves", *Cyrano*, 36, 1923, p. 436.
- Escobar, Samuel, "Lisandro Álvarez", *Cyrano*, 27, 1922, pp. 315-317.
- Franco, Horacio, "De la dirección", *Cyrano*, 35, 1923, pp. 411-412.
- Franco, Horacio, "El moderno antado", *Cyrano*, 35, 1923, pp. 416-417.
- Franco, Horacio, "Efe Gómez, filósofo y artista", *Cyrano*, 24, 1922, pp. 279-281.
- Gallego, Romualdo, "La pródiga avaricia", *Lectura Breve*, 22-23, 1925, pp. 3-27.
- Gómez, Efe, "Croniquillas", *Cyrano*, 1-2, 4, 1921, pp. 5-7, 15-17, 39-41.
- Gómez, Efe, "Guayabo negro", *Lectura Breve*, 1, 1923, pp. 3-13.
- J. R. L., "Breve Reseña", *Sábado*, 100, 1923, s.p.
- Latino, Simón, "Antioquia, para los antioqueños", *Lectura Breve*, 17, 1923, p. 242.
- Louys, Pierre, "Poetica", *Sábado*, 28, 1921, p. 327.
- López Gómez, Adel, "Hablando con Villaespesa", *Lectura Breve*, 19, 1923, pp. 239-240.
- Mejía, Sixto, "¡Cuántos se han ido!", *Sábado*, 24, 1921, p. 279.
- Montoya, José, "Notas literarias", *Sábado*, 8, 1921, pp. 73-74.
- Montoya, José, "El lamentable silencio del Arte", *Sábado*, 8, 1921, pp. 74-75.
- Montoya, Roberto, "Episodios montañeses", *Cyrano*, 24-26, 1922, pp. 290, 300-302, 310-311.
- Nieto de Cano, Paulina, "La bola de la felicidad", *Sábado*, 2, 1921, s.p.
- Osorio, Luis Enrique, "Concurso Nacional de la Novela", *Sábado*, 87, 1923, s.p.
- Pardo Bazán, Doña Emilia, "Instintivo", *Sábado*, 6, 1921, pp. 50-52.
- Posada Arango, A., "Con el Dr. Aquilino Villegas", *Sábado*, 44, 1922, pp. 524-527.
- Posada Arango, A., "Con el doctor Victoriano Vélez", *Sábado*, 56, 1922, pp. 677-679.

- Posada Arango, A., "Con el Dr. Nieto Caballero", *Sábado*, 100, 1923, s.p.
- Puerta G., Bernardo, "El periodico", *Sábado*, 91, 1923, s.p.
- Puerta G., Bernardo, "El periodismo a través de los siglos", *Sábado*, 100, 1923, s.p.
- Quevedo de Cock, Lorenza, "Opiniones", *Sábado*, 26, 1921, pp. 309-310.
- Redactores, "Lectura Breve", *Sábado*, 89, 1923, s.p.
- Renales, Paco, "Escribir", *Cyrano*, 9, 1921, p. 109.
- Restrepo Jaramillo, José, "El empleado público", *Sábado*, 62, 1922, pp. 749-750.
- Restrepo Jaramillo, José Luis, "De pura Cepa", *Sábado*, 12, 1921, pp. 128-129.
- Revista Colombia, "Circular", *Cyrano*, 36, 1923, pp. 433-434.
- Tranquilo, Javier, "Blanca de Jaramillo Meza", *Cyrano*, 36, 1923, p. 427.
- V., "Confetti", *Sábado*, 22, 1921, pp. 250-251.
- Vélez, Bernardo, "El arte de escribir", *Sábado*, 7-9, 1921, pp. 61-62, 75-76, 85-86. Vélez,
- Vélez, Bernardo, "Palique literario", *Sábado*, 22, 29, 31, 1921, pp. 241, 335, 359.
- Vélez, Bernardo, "Novelas del monton", *Sábado*, 33, 46, 55, 63, 84, 1921-1922, pp. 383-384, 544, 665-666.
- Vélez, Bernardo, "Doña Emilia", *Sábado*, 6, 1921, pp. 49-50.
- Vélez, Gabriel, "Maurice Roland", *Sábado*, 36, 1922, p. 429.
- Villa López, Francisco, "La bola de la felicidad", *Sábado*, 1, 1921, pp. 6-7.
- Renales, Paco, "Escribir", *Cyrano*, 9, 1921, p. 109.
- Restrepo, Carlos E., Restrepo Jaramillo, Gonzalo y Villa López, Francisco, "Informe del jurado calificador", *Lectura Breve*, 22-23, 1925, s.p.
- Roland, Maurice, "Ana Maria", *Sábado*, 38, 1922, pp. 445-446.
- Serrano Blanco, Manuel, "Periódicos y periodistas", *Cyrano*, 18, 1922, pp. 215-216.
- s.d., "Alfonso Castro", *Sábado*, 10, 1921, p. 97.
- s.d., "Primer concurso de "Sabado". Literatura femenina.", *Sábado*, 1, 1921, s.p.
- s.d., "Inauguración de la estatua de Bolívar y un concurso literario", *Sábado*, 91, 1923, s.p.

Fuentes secundarias

- Agudelo Ochoa, Ana María, "Hacia una historia del cuento colombiano", *Inti: Revista De Literatura Hispánica*, 81-82, 2015, pp. 147-169.
- Arango de Tobón, María Cristina, "La prensa: Mirada a las publicaciones periódicas de Antioquia", *Historias contadas*, 16, 2005, pp. 17-21.
- Arango de Tobón, María Cristina, *Publicaciones periódicas en Antioquia 1814-1960: del chibalete a la rotativa*, Universidad Eafit, Medellín, 2006.
- Bustamante García, Marina Ofelia, Índice analítico de la revista *Sábado*, Tesis de pregrado, Universidad de Antioquia, Medellín, 2004.
- Even-Zohar, Itamar, "El "sistema literario"", *Polisistemas de cultura*, Universidad de Tel Aviv, Tel Aviv, 2007, pp. 29-48.

- González, José Ignacio, "La novela y el cuento en Antioquia", *Letras y Encajes: Revista Femenina al Servicio de la Cultura*, 16, 184, 1941, pp. 5570-5578.
- Livardo Ospina, E, "La Literatura Antioqueña (Carta al Director de Todamérica)", *Todamérica*, 1940, pp. 29-30, 68, 72-73, 83, 91.
- López Gómez, Abel, *El costumbrismo. Vision panorámica [sic] del cuento costumbrista en la raza antioqueña*, Imprenta oficial, Manizales, 1959.
- Melo, Jorge Orlando, "Medellín 1880-1930: los tres hilos de la modernización", Martín Barbero, Jesús y López de la Roche, Fabio editores, *Cultura, medios y sociedad*, CES y Universidad Nacional, Bogotá, 1998, pp. 219-240.
- Naranjo Mesa, Jorge Alberto, "La ciudad literaria: El relato y la poesía en Medellín. 1858-1930", *Historia de Medellín*, II, Compañía Suramericana de Seguros, Medellín, 1996.
- Naranjo Mesa, Jorge Alberto, "La revista «Sábado»", *Imaginario*, 1999, pp. 9-11.
- Naranjo, Jorge Alberto, "Medellín en la literatura temprana", *Con-Textos. Revista de semiótica literaria*, 21, 42, 2009, pp. 67-98.
- Pacheco, Carlos, "Criterios para una conceptualización del cuento", Pacheco, Carlos y Barrera Linares, Luis (comp.), *Del cuento y sus alrededores*, Monteávila Latinoamericana, Caracas, 1993, pp. 3-28. En línea en: http://www.javeriana.edu.co/relato_digital/digital/bibliografia_virtual/pacheco-completo.html
- Restrepo Jaramillo, José, "Una ojeada a la novela y al cuento colombianos", *Sábado*, 5, 124, 1929, pp. 1777-1781.
- Tamayo Ortiz, Dora Helena y Botero Restrepo, Hernán, "Los inicios de una literatura regional", Tamayo Ortiz, Dora Helena y Botero Restrepo, Hernán (Comp.), *Inicios de una literatura regional: la narrativa antioqueña de la segunda mitad del siglo XIX (1855-1899)*, Universidad de Antioquia, Medellín, 2005.

EL COMERCIO DE LA PRIMAVERA: LA COYUNTURA DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL EN LA PROSTITUCIÓN JAPONESA¹

Nathaly Varela
Baltierra

*Universidad Autónoma de Tlaxcala
Colectivo de Investigadores
Histórico-Regionales*

Resumen

Es bien conocido que el conflicto bélico denominado como la Segunda Guerra Mundial, provocó cambios sustanciales en la vida de la humanidad que llegaron a abarcar los aspectos más íntimos de las sociedades. Entre muchos otros, el caso de la prostitución en Japón fue uno de los más radicales.

Mi objetivo general es analizar la transformación de la práctica y el concepto de prostitución en aquel país, como una propuesta para demostrar que las consecuencias de la guerra van más allá de las pérdidas humanas o materiales, y debido a que es una parte de la historia poco estudiada.

¹ El presente trabajo es un extracto de mi Tesis. Varela Baltierra, Nathaly, *La imagen de las bainshufu en el cine japonés de posguerra de Kenji Mizoguchi*, 2014, tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Tlaxcala.



Otro objetivo se centra en explicar cómo la prostitución japonesa, nos ayuda también a comprender la dualidad oriental-occidental que se generó en Japón después de la Segunda Guerra Mundial.

Además, en este trabajo pretendo mostrar que la prostituta o *baishunfu*, como prefiero llamarle, fue un agente constante en el escenario cotidiano del Japón antiguo y principalmente del Japón de posguerra, como una reivindicación de aquellas mujeres que por mucho tiempo fueron piezas claves en la estructura de la sociedad japonesa. Por último, busco demostrar que fue a partir de ese momento coyuntural, que cambió la forma en que se les veía y los lugares donde habitaban, condenándolas a un detrimento originado por una mentalidad occidental.

Baishunfu: la delicadeza de vender al cuerpo en su primavera.

Influenciados por su religión *shinto*² en Japón conceden un papel importante a la naturaleza propiciando una armonía entre ésta y el ser humano. Esa concordia se ve reflejada en todas las facetas de sus vidas y en las construcciones que generan, de una forma casi poética, los japoneses crearon un concepto para designar a las mujeres públicas: *baishunfu*, que es el equivalente a prostituta.

A veces se pronuncia *baishunpu* y puede leerse de dos formas por sus *kanji* (売春婦), se traduce como vender a una mujer en primavera o mujer que vende su primavera. Esa estación del año es la más importante para los japoneses porque en ella ocurre el *Hanami*, que es el festival para observar el florecimiento de los cerezos; la flor conocida como *sakura* es uno de los símbolos más significativos para Japón y se le asocia con la belleza, la juventud y lo efímero de la vida, porque la flor de cerezo no se marchita en el árbol, sino que cae siendo joven (cf. Dalby 2000, 229). Considero que, por esa misma razón, los japoneses asociaron a las prostitutas con las *sakura*, pues al igual que en otras partes del mundo, la actividad ejercida por estas mujeres siempre es en una edad donde son jóvenes.

En Japón, la primavera es también el eufemismo para denominar al sexo. Para las japonesas, esa estación del año representa la juventud que denota hermosura, delicadeza y una sexualidad activa, por ese motivo la palabra *baishunfu* no sólo significa vender al cuerpo o al sexo, inherentes al acto de prostituirse, significa intercambiar la belleza por cualquier tipo de poder, y remontándonos a su antigua forma también significa venderse en un acto bello. Ellas tenían la encomienda de ofrecer su belleza por medio de las artes y este hecho incluso llegó a ser más importante que el propio acto sexual, tanto para las mujeres como para los hombres.

² El *shinto* o sintoísmo, tiene como precepto la adoración de los *kami*, que son los espíritus de la naturaleza.



Numerosos estudios y el propio pensamiento coloquial consideran que la prostitución es tan antigua como lo es la humanidad. En Japón, la prostituta como sujeto del que se tiene conciencia y registro, aparece por primera vez en el siglo VII con el libro de poesía *Manyôshû*³ donde se hace mención de ciertas mujeres conocidas como *saburuko* cuyo significado es «las que sirven» y quienes fueron mujeres de clase baja, sirvientas de templo que viajaron dedicándose a animar con cantos y danzas las veladas de los aristócratas, que para sobrevivir terminaron prostituyéndose. En el siglo XII surgieron las *shirabiôshy*, denominadas así por el baile erótico que realizaban y que a diferencia de las *saburuko* fueron mujeres de clase alta que debido a problemas económicos en sus familias tuvieron que prostituirse.⁴

Siglos después, durante el Shogunato Tokugawa, de manera general se les conoció a las profesionales del placer con el nombre de *yûjo*, mujeres instruidas en la satisfacción sexual pues su formación exigía que conocieran las «cuarenta y ocho posturas» sexuales y que además tuvieran conocimientos de

[...] esoterismo en el dormitorio, una joven *yûjo* era instruida, con la ayuda de un pene erecto artificial, sobre cómo dar placer a los hombres, así como sobre cómo lograr que el hombre alcanzara el clímax rápidamente y sobre cómo fingir un orgasmo de manera conveniente [...] debían saber que los tirones carbonizados, las anguilas y la raíz de loto eran afrodisiacos, y que los anillos del *bêche-de-mer* (la babosa de mar [...]), secos, podían ponerse en el pene [...] Uno de los aspectos de su arcón de tesoros de la estimulación erótica previa al acto sexual era la práctica exótica y extravagante de tocarse con las bocas, el llamado *seppun*. Nosotros lo llamamos besar.⁵

Pero sus conocimientos no sólo abarcaban el placer sexual, las *yûjo* también debían conocer otras formas de proporcionar el placer que sólo puede producir el arte. Los hombres que visitaban los *akasen*⁶ iban en búsqueda de algo más que sexo. Muchos contrataban los servicios de las *yûjo* para platicar o beber con ellas, para entretenerse con sus cantos, bailes y declamaciones, “el atractivo de Shimabara y Yoshiwara eran los amores, la elegancia y la excitación que producían en un lugar como ese, donde el dinero, el canto y el ingenio tenían más importancia que la rígida división en clases sociales que imperaba en aquella sociedad feudal” (*Ibid.*). Algunos japoneses consideraban que las

3 Se trata de la colección más antigua de poesía japonesa, que tiene una relevancia histórica por haber sido compilada entre los períodos Fujiwara y Nara (siglos VII-VIII), véase su versión en inglés *The Manyôshû: One Thousand Poems Selected and Translated from the Japanese*, 1940.

4 Misrahi, A., Sexo de mujer. *Historias de burdeles, prostitutas, madames y alcahuatas*. Pamplonai, Ibuku, 2012, Disponible en [http:// books.google. com.mx](http://books.google.com.mx)

5 Dalby, L., Geisha. *El mundo secreto de las geishas*, Mondadori, Barcelona, 2000, p.79.

6 Nombre con el que se designa a los barrios rojos, que adelante explicaré con mayor profundidad.

esposas eran para procrear, mientras que las *yūjo* les proporcionaban diversión y disfrute sexual, convirtieron a los *akasen* en su segundo hogar, frecuentándolos por largas temporadas y creando así, una relación estrecha e íntima con estas mujeres que en algunos casos se convertían en sus esposas.

Estas mujeres [las prostitutas] no eran figuras marginales, y no hicieron su trabajo en un segmento de la economía subterránea. El comercio sexual era omnipresente y profundamente arraigado en la vida cotidiana. Al final del período de Tokugawa, fue poco probable que hubiera adultos en el archipiélago, hombres o mujeres, ricos o pobres, urbanos o rurales, que nunca hubieran encontrado a una mujer que trabajó, trabajara o que algún día trabajaría en el comercio sexual. Menos aún habrían sido inconscientes de los beneficios sustanciales que las prostitutas generaron para sus empleadores o ignorantes de sus contribuciones a las arcas del gobierno. La prostitución era una obvia fuente de riqueza y de ingresos, y al igual que otras grandes empresas, remodeló los perfiles demográficos de las ciudades y pueblos donde floreció (Stanley 2012, traducción propia).⁷

Con la construcción de los *akasen* también surgieron nuevas categorías de *baishunfu*, haciendo de la prostitución una verda-

dera jerarquía⁸ (anexo, fig. 1). En lo más alto se encontraban las concubinas de la nobleza que por motivos de los cambios de poder y la pérdida de sus fortunas comenzaron a ofrecer favores sexuales, conocidas con el nombre de *tayu* en Kyoto y *oiran* en Tokyo, debían seguir estrictas normas de comportamiento y vestimenta, lo que les aseguraba un status. Llevaban suntuosos tocados, finos vestidos y enormes plataformas conocidas como *geta*, su forma de caminar era todo un ritual y solían acompañarse de sirvientes en las ceremonias y festivales públicos a las que eran invitadas. Ellas debían poseer un rostro y cuerpo finos, que encajasen en los ideales de belleza japoneses. Después siguieron las mujeres de lujo, cortesanas conocidas como *koshi* y las *tsubone*, que más tarde fueron reemplazadas por las *umecha*. En la categoría media se encontraban las *kirimise*, mientras que en la baja estaban las *san-cha*, que fueron mujeres de los baños públicos que a veces trabajaban fuera de los barrios de placer.⁹

Durante la segunda mitad del siglo XVIII surgió una nueva categoría de mujeres conocidas como *odoriko*, jóvenes

⁷ Santaley, A., *Selling women: Prostitution. Markets and the Household in Early Modern Japan*, University of California Press California, 2012. (traducción propia)

⁸ Hay más categorías de las que menciono aquí, que pueden ser consultadas en la introducción de Antonio Cabezas (trad.) de la obra de Ihara, *Hombre lascivo y sin linaje*, 1982.

⁹ Misrahi, A., *Sexo de mujer. Historias de burdeles, prostitutas, madames y alcahuetas*, Pamplona, Ibuku, 2012.



que aprendieron danza y música debido a que sus familias intentaron salvarlas de la prostitución, sin embargo, debido a la gran demanda por parte de los *samurai* que contrataban sus servicios muchas de ellas fueron forzadas también a conceder favores sexuales. Ellas fueron las precursoras de la *geiko* o *geisha*, vocablo que en un principio sirvió para denominar a los hombres que se dedicaban a divertir pero que fueron reemplazados por mujeres, quienes gozaron de una mayor popularidad. Las *geisha* incluso se convirtieron en un icono de Japón y también se rigen por jerarquías, las *maiko* (aspirantes a *geisha*) sólo pueden serlo después de varios años de demostrar sus habilidades en las artes (Junko 1995, 193-195).¹⁰ Aunque a través de diversos estudios se ha defendido la postura de que estas mujeres sólo entretenían debido a su calidad artística, es inherente a ello la prostitución, pues estaban obligadas a comer y beber con los clientes si éstos se los pedían, aunque podían elegir si pasar o no la noche con ellos.

La característica principal de todas estas mujeres es que no fueron simples prostitutas que intercambiaban sexo por dinero, sino que, a diferencia de otros países, fueron los pilares que sostuvieron los espacios generadores de arte y cultura, las

peculiaridades de belleza, inteligencia y educación estuvieron ligadas a casi todas ellas, tampoco se les veía como seres malignos porque en Japón había mayor libertad sexual. Es importante mencionar que la sexualidad japonesa era diferente a la occidental, antes de la apertura a occidente, el sexo era algo que no tenía una connotación negativa u obscena, su religión sintoísta les permitía expresar libremente esa parte de su vida,¹¹ incluso idearon representaciones pictóricas para representar su placer sexual y a todas las mujeres que se dedicaban a ofrecerlo, mientras en Europa el sexo era un tabú, en Japón pululaban las tablillas de arte *shunga*.¹²

Las japonesas no veían al sexo como algo humillante o vergonzoso, incluso a las mujeres de la aristocracia se les instruía en las artes seductoras o sexuales para el matrimonio.¹³ La prostitución, ejercida por decisión propia, siempre estuvo relacionada con cierta libertad y poder que las mujeres no podían obtener mediante el matrimonio tradicional.

10 Junko, S., "Geisha", en H. Aramata (*et al.*), *101 key words for understanding Japan*, Heibonsha, Japón, 1995, p. 193-195.

11 El mismo origen mitológico de Japón tiene que ver con el sexo, pues se creía que las islas que conforman al país habían sido fruto de la procreación incestuosa entre el dios Izanagi y la diosa Izanami. Para saber más sobre la sexualidad japonesa puede verse González (2007).

12 El arte *shunga* (春画), es una producción enorme de imágenes con contenido sexual explícito.

13 *cf.* Smith., H., "Overcoming the Modern History of Edo «Shunga»" en *Imaging/Reading Eros. Proceedings for the conference, Sexuality and Edo Culture, 1750-1850*. Conferencia. 17-20 de agosto. Universidad de Indiana, Bloomington: The East Asian Studies Center Indiana University, 1995, p.26.



Encierro y placer: la construcción de los *akasen* o barrios rojos.

Desde su construcción en el período Edo, los barrios rojos son conocidos en Japón con el nombre de *akasen* (赤線) que literalmente significa línea roja, debido a que en los mapas japoneses se trazaban líneas de ese color para indicar los límites de los distritos legales dedicados al sexo (anexo, fig. 2). Como en todos los barrios de este tipo que existen en el mundo, en ellos se albergaron los prostíbulos y negocios relacionados con la industria del placer sexual. En el Japón antiguo, los lugares de prostitución no estuvieron regulados, sino que fue hasta el gobierno de Tokugawa que comenzaron a controlarse. Con el paso del tiempo y las necesidades que fueron surgiendo, se ampliaron y fueron tomando una importancia social debido a que hombres de todas las clases y condiciones se concentraron en torno a ellos. Los barrios de placer, como también se les denominó, sirvieron de inspiración a numerosos artistas; las mujeres que en ellos habitaron fueron las musas de escritores, pintores, fotógrafos y cineastas que eran visitantes frecuentes, los artistas creadores de las estampas de *ukyo-e* «imágenes del mundo flotante o del mundo efímero» se inspiraron en estos barrios para construir toda una filosofía de vida.¹⁴

Antes del gobierno de Tokugawa los *akasen* no existían como tal, en el país había establecimientos dedicados al entretenimiento y a la prostitución, pero no de forma regulada. Comenzó a considerarse la regulación “durante el período Edo (1600-1867), [ya] que el negocio del ocio, especialmente el que implicaba a mujeres, requería un control estricto por parte del gobierno. La prostitución era legal, pero sólo si se poseían las licencias adecuadas y estaba bajo control” (Dalby 2000, 77).¹⁵ Ese control sólo se obtuvo hasta que se concentró en un solo lugar a todas las *baishunfu*, al respecto Alicia Misrahi menciona:

En 1589, Saburoemon Hara, favorito del general Toyotomi Hideyoshi, que completó la unificación de Japón, pidió permiso para abrir un burdel. Lo hizo al estilo de los barrios de placer de la dinastía Ming de China. El nuevo lupanar, cercado por vallas, abrió sus puertas en Kioto en noviembre de 1618 y tuvo un éxito inmediato. Se le conocía como *Yanagimachi* o “la ciudad de los sauces”, árbol que simboliza la prostitución en China [...] en aquel momento, en Japón los distritos del placer tenían que permanecer aislados del mundo y la única comunicación con el exterior era la puerta de entrada.¹⁶

and Courtesans in Japanese Prints and Photographs, 1772-1926”, en *Sanders of Oxford Exhibition Catalogue 2006*, 2006, Disponible en <http://www.sandersofoxford.com/files/Japanese%20Exhibition.pdf>

15 Dalby, L., *Geisha. El mundo secreto de las geishas*, Mondadori, Barcelona, 2000, p. 77.

16 Misrahi, A., *Sexo de mujer. Historias de burdeles, prostitutas, madames y alcahuetas*, Pamplona, Ibuku, 2012.



El barrio de placer de Kyoto siguió un camino prolífero hasta que en 1641 fue trasladado al sur de la ciudad para alejarlo del palacio real, la rectitud aparente que el gobierno debía mantener ante los ojos de los extranjeros fue el motivo. El barrio de Yanagimachi, empezó a ser conocido con el nombre de Shimabara, en honor a la única puerta de entrada que tenía semejanza con la fortaleza de Shimabara, en la isla de Kyûshû; y logró mantener sus puertas abiertas hasta 1854 cuando se destruyó debido a un enorme incendio.¹⁷ El hecho de concentrar a todos los burdeles que anteriormente se encontraban dispersos representó practicidad para los clientes, propiciando así el aumento de estos lugares. La popularidad del barrio de Yanagimachi no tardó en extenderse a otras ciudades que tomando su ejemplo construyeron sus propios barrios. Entre los más famosos estuvieron el de Shinmachi en Osaka, Maruyama en Nagasaki; y el más concurrido de todos, Yoshiwara, construido en el período Edo.

En 1618 se inauguró el barrio de Yoshiwara (anexo, fig. 3) teniendo una extensión aproximada de 48,000 m², donde además de construir las casas de placer se plantaron árboles de cerezo y sauces, las plantas que simbolizaron a las *baishunfu*.

En su mayor esplendor llegó a alojar a más de 3000 mujeres y “fue tan popular que su nombre acabó siendo sinónimo de ‘distrito de placer’”.¹⁸ Los barrios rojos se construyeron con la misma estructura de las fortalezas militares, incluso estaban rodeados por fosas para que nadie pudiera entrar a o salir por otro lado que no fuera la enorme puerta principal (anexo, fig. 2).

Los barrios de Yanagimachi y Yoshiwara, estaban cercados y regulados por el gobierno con el fin de controlar la moral pública y debido a que durante la restauración Meiji (1868-1869), con la apertura a occidente, Japón estaba expuesto a la crítica de los misioneros que no veían con buenos ojos este tipo de lugares. Con las construcciones de los barrios se pretendía “evitar la proliferación no controlada de prostitutas [...] y mantener a todos los elementos considerados subversivos para el régimen concentrados en un único lugar en el que se les pudiera vigilar fácilmente”.¹⁹

Las *baishunfu* tenían un contrato que frecuentemente estaba ligado a las deudas que adquirirían y no podían salir del recinto hasta que no hubieran cumplido el plazo de su contratación. Además, en cada barrio

17 Rodríguez, L., “Un paseo por la historia de las geishas” en *Japonismo*, 2011, Disponible en <http://japonismo.com/blog/un-paseo-por-la-historia-de-las-geishas>.

18 Misrahi, A., *Sexo de mujer. Historias de burdeles, prostitutas, madames y alcahuetas*, Pamplona, Ibuku, 2012.

19 Rodríguez, L., “Un paseo por la historia de las geishas” en *Japonismo*, 2011.



existía un reglamento²⁰ que entre otras cosas prohibía la existencia de burdeles fuera del barrio, y por lo tanto que las prostitutas y cortesanas trabajaran fuera de él; ningún invitado podía permanecer más de 24 horas, las cortesanas no tenían permitido llevar vestidos lujosos con bordados de oro y plata, los edificios del barrio no debían tener una apariencia llamativa y sus habitantes debían cumplir con las mismas obligaciones que los residentes normales de otras zonas de Edo.²¹ Aunque con estas prohibiciones se buscó disminuir la construcción de los *akasen*, no siempre se llevaron a cabo los deseos del gobierno. La importancia que adquirieron económicamente²² y como generadores de cultura, motivaron su rápido esparcimiento.

Algunas *geisha* que se formaron en esos lugares, se convirtieron en leyendas admiradas por todo el mundo. Probablemente la Era de Tokugawa significó la época dorada para los *akasen*. Su auge y grandeza se mantuvieron por bastantes años hasta 1956, cuando el gobierno japonés ordenó una política de prohibición. Por

más de trescientos años los lugares de placer estuvieron regulados de forma precisa, de modo que las mujeres dedicadas a la prostitución vivieran gran parte de su vida recluidas en sus paredes, aunque la vida de cortesana no fue siempre gratificante, en los barrios tuvieron una especie hogar y un trabajo seguro, que podían dejar libremente cuando su contrato terminara.

Abrazando a la derrota: panorama de Japón durante la posguerra.

En 1945, por primera vez en su historia como nación y después de perder la Segunda Guerra Mundial, Japón tuvo que someterse a los mandatos de un gobierno extranjero. Los derrotados aceptaron las condiciones que establecieron los estadounidenses, generando cambios radicales en sus vidas, en muchas ocasiones basados en «dificultades y sufrimientos» que no deben parecerse exagerados si consideramos las situaciones que se viven cuando una nación pierde la guerra y con ella su autonomía. Durante los quince años que comprenden el período de posguerra (1945-1960) la sociedad vivió un tránsito de lo tradicional, constituido únicamente por lo japonés, a la modernización, que fue promulgada por Estados Unidos²³ y

20 cf. Stanley, A., *Selling women: Prostitution, Markets, and the Household in Early Modern Japan*, University of California Press California, 2012, p. 45-71.

21 Rodríguez, L., "Un paseo por la historia de las geishas" en *Japonismo*, 2011.

22 Stanley explica que los barrios se propagaron por todo Japón de una forma tan fácil y rápida, debido a que representaban una fuente de ingresos a las arcas del gobierno y a las familias que veían a la prostitución como una forma de sobrellevar la pobreza.

23 Durante la era Meiji, Inglaterra y Alemania también tuvieron contacto con Japón, sin embargo, aunque lo influenciaron con sus modelos nunca se ejerció un cambio tan drástico en la occidentalización del país como sucedió con la llegada de los estadounidenses.

que tenía como base una tendencia a la occidentalización.

Este cambio no fue fácil debido a que Japón nunca había tenido demasiado contacto con el resto del mundo. Durante mucho tiempo el país vivió en aislamiento, conservando muy bien una política de autosuficiencia que terminaría paulatinamente durante la Era Tokugawa (1600-1868), aunque no por completo. La apertura a occidente se dio en definitiva al término de la Segunda Guerra Mundial, cuando los soldados estadounidenses ingresaron al país y tomaron posesión de él en agosto de 1945 y hasta 1952, años que corresponden a la llamada ocupación militar.

Los historiadores hablan en general de las pérdidas humanas y materiales que cobró la guerra, las cifras sirven pero no develan completamente las situaciones inimaginables que se vivieron en un escenario de ruinas y suciedad. La miseria y pobreza a las que tenían que enfrentarse diariamente los ciudadanos comunes y la proliferación de los grupos marginados, fueron la constante de los primeros años de posguerra. El sentimiento nacionalista, impulsado por un extremo control gubernamental, afectó demasiado la psique de las personas. “Hombres, mujeres y niños se degollaban unos a otros, se ahogaban voluntariamente [...] los padres aplastaban los cráneos de sus hijos en los acantilados y luego saltaban al vacío; los niños se lan-

zaban granadas de mano unos a otros”.²⁴ La gente prefería suicidarse antes que saberse derrotados por los extranjeros o convertirse en prisioneros de guerra. El miedo se apoderó de ellos y se tomaron medidas excesivas que resultaron perjudiciales, antes y después de la rendición, una de ellas fue la forma en que se visualizó a la prostitución y los lugares en que se practicaba.

El tema de la prostitución se agravó con la destrucción de más del 40% del país debido a los bombardeos, con la rendición de Shôwa Tennô y el control del comandante Douglas MacArthur y las tropas estadounidenses, con el aire de derrota, la pobreza y las crisis sociales, con el miedo a los vencedores. Las cifras nos ayudan a develar la exorbitante propagación de la prostitución en Japón durante este período, antes de la posguerra, Stanley menciona:

En la era de Hideyoshi [...] sólo había doscientas treinta prostitutas de Kyoto, pero a principios del siglo XIX, había casi veinte mil. Contando un adicional de diez mil *yûjo* de los “barrios de placer” en Osaka, tres o cuatro mil en Yoshiwara, y más de mil prostitutas clandestinas dispersas por toda la ciudad de Edo. A este total, se añadieron casi cuatro mil *geisha* de ciudad. Por otra parte, se estima que en las provincias, que habían registrado un aumento de los distritos de entretenimiento en los puertos y estaciones de correos, más de

24 Hane, M., *Breve historia de Japón*, Alianza, Madrid, 2003, p. 241.



cien mil mujeres trabajaban como prostitutas (103-105, traducción propia).²⁵

Según esto, en Japón durante el siglo XIX existían casi 135,000 mujeres ejerciendo la prostitución. Para el caso de la posguerra, aunque no se tienen cifras exactas de cuántas mujeres recurrieron a la prostitución durante la ocupación, se puede hacer un estimativo con el registro del barrio de placer de Nakamura, que Mamoru Iga²⁶ realizó

Nunca podremos obtener cifras exactas sobre el número de prostitutas; por lo tanto, las siguientes son las estimaciones brutas. En octubre de 1953, Nakamura contó 309.639 prostitutas, la clasificación de las cuales es la siguiente:

1) <i>tokuin</i> camareras	47.459
2) <i>aosen</i> camareras de casas disfrazadas	27.735
3) putas callejeras	31.400
4) 85 por ciento de las 48.500 <i>geisha</i>	38.825
5) 60 por ciento de las 166.300 camareras y azafatas	99.900
6) prostitutas para extranjeros	64.320

Tan sólo en el *akasen* de Nakamura, trabajaban 309,639 mujeres, muchas más que

las del período Edo. La razón de esto se generó a raíz de la ocupación militar estadounidense, debido a que la prostitución dejó de regularse con la exactitud con que se había hecho durante siglos. La propagación desmesurada de lugares dedicados al placer y el ocio también obligó a que muchas mujeres de todo Japón se convirtieran en prostitutas sin tener un lugar que las resguardara. “Los dirigentes que querían combatir hasta el último momento divulgaron el rumor de que todos los hombres servirían a los vencedores como esclavos durante el resto de su vida, y que todas las mujeres serían violadas”.²⁷ Después de perder la guerra, el gobierno japonés tomó algunas “precauciones” para evitar que los soldados de las tropas estadounidenses cometieran violaciones, tal y como lo habían hecho las tropas japonesas durante la segunda guerra sino-japonesa (1937-1945). El gobierno dispuso que se crearan *ianjo* «centros de consuelo» como los que se habían construido en China. Yoshimi Yoshiaki expone:

El miedo se extendió entre la población [...] La única razón por la que se actuó con tanta rapidez fue que Japón ya contaba con una red de centros de consuelo del ejército. [...] en cuanto a las instalaciones de consuelo para las fuerzas ocupantes extranjeras, los jefes de policía delimitarían ciertas áreas especiales y en

25 Stanley, A., *Selling women: Prostitution. Markets and the Household in Early Modern Japan*, University of California Press California, 2012.

26 Iga, M., “Sociocultural Factors in Japanese Prostitution and the «Prostitution Prevention Law»” en *The Journal of Sex Research*, vol. 4, núm. 2., 1968, p. 128, Disponible en (traducción propia)

27 Kaibara Y., *Historia de Japón*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 285.

las que no se permitiría la entrada a japoneses [...] Los centros de consuelo se montaron con el asesoramiento y la ayuda de la policía y los gobiernos metropolitanos y prefecturales[...] además de las personas directamente relacionadas con el negocio de la prostitución, hubo activistas de derechas que participaron activamente en su financiación.²⁸

En estos centros que luego fueron denominados Restaurantes o Casas de té (anexo, fig. 4), se relegaron las representaciones artísticas y sirvieron exclusivamente para la satisfacción sexual de los estadounidenses, “el gobierno japonés creó la figura de la ‘sirvienta de restaurante’ (*ryôriten shakufu*), un subterfugio mediante el cual la prostitución seguía regulada a efectos prácticos”.²⁹ Aunque en un principio se pensó que los centros de consuelo serían una solución para las violaciones, éstas no pudieron ser evitadas, “los soldados comunicaron su voluntad de mantener relaciones sexuales mediante gestos. Cuando se les denegó la petición, desenfundaron sus revólveres y violaron a las mujeres”.³⁰

Con la ordenanza de creación de los «centros de consuelo» las mujeres que en ellos trabajaron no serían únicamente prostitutas profesionales; las *geisha*, que en un tiempo gozaron de poder y de un

estatus elevado, tuvieron que recurrir a la prostitución de forma occidental debido a las circunstancias de pobreza generadas por la guerra, “la notificación exponía que el reclutamiento de las «mujeres necesarias para la operación» se relacionaría en primer término a «geishas, prostitutas con y sin licencia, camareras, sirvientas y mujeres apresadas por reincidir en la prostitución ilegal»”.³¹

Posteriormente a este grupo se les incorporaron las víctimas de violación y las mujeres que habían enviudado o perdido a su familia o sus bienes durante la guerra, aquellas que no tuvieron ninguna alternativa. Para ese entonces cualquiera podía dedicarse a la prostitución sin necesitar un entrenamiento en el placer sexual o artístico, como lo habían requerido las *baishunfu* del Japón antiguo. A este nuevo y heterogéneo grupo se le denominó despectivamente *jûgun ianfu*, que significa «mujeres de consuelo o confort». También surgieron nuevas denominaciones como *geigi* o *shôgi*, que fueron las prostitutas reguladas, *shakufu* que eran sirvientas, *jokyû* que eran las camareras y *karayukisan* que eran aprendizas de prostituta.³²

28 Yoshimi, Y., *Esclavas sexuales. La esclavitud sexual durante el imperio japonés*, Ediciones B, Barcelona, 2010, p.183-186.

29 *Id.* 30.

30 *Id.* 186

31 Yoshiaki, Y., *Esclavas sexuales. La esclavitud sexual durante el imperio japonés*, Ediciones B, Barcelona, 2010, p.183

32 *Id.* 27-31.

Conclusiones

Con la propagación de los *kashizashiki* o burdeles por todo el país, el número de mujeres que se dedicaban a la prostitución aumentó. Las que eran expulsadas de los burdeles o que habían decidido trabajar por su cuenta tenían que hacerlo en las calles, eran conocidas como *pan-pan* y su trabajo era ilícito, por ello tuvieron que realizarlo por las noches, probablemente fue entonces que se les asignó el apelativo nocturno que adquirieron de sus hermanas de occidente.

Las damas de la noche ilegales, es decir, las clandestinas y no profesionales, suponían un constante problema para las autoridades [...] El gobierno tomaba medidas contra sus actividades de una forma arbitraria pero, según soplaran los vientos de la moral oficial, las mujeres que no poseían licencia o, en algunas ocasiones, procedentes de lugares donde de pronto sus licencias habían sido revocadas podían sufrir redadas y ser trasladadas a Shimabara, el único barrio grande de Kioto que poseía una licencia oficial.³³

El hecho de que muchísimas mujeres que eran menospreciadas por tratarse de prostitutas y mujeres dedicadas al placer, hayan tenido que ser sacrificadas para “salvar” a otras, fue una medida desesperada que en vez de representar una solución verdadera

dañó más a una sociedad que estaba devastada. Aunque los historiadores mantengan la postura de que «no sucedió un altercado importante entre las tropas estadounidenses y los habitantes de Japón» y que incluso «los japoneses aceptaron gustosos los nuevos cambios», la realidad fue otra. A los militares estadounidenses no les interesaba escuchar las tonadas del *shamisen* o las danzas tradicionales, lo que esos hombres buscaron fue el placer sexual que no habían tenido por mucho tiempo debido a que se encontraban lejos de casa.

A finales de 1945, y debido a los numerosos casos de violaciones por parte de los militares estadounidenses, el gobierno japonés creó la *Recreation and Amusement Association* (RAA)³⁴ que regulaba los centros de consuelo. Sin embargo, fue tanta su demanda que se extendieron por más de veinte ciudades del país e incluso se abrieron burdeles sin autorización del gobierno (anexo, fig. 5). Las condiciones de estos lugares fueron deplorables para las mujeres que trabajaban en ellos, ahí vivieron esclavitud sexual, violaciones y enfermedades venéreas, entre otras cosas terribles. La rapidez con que se crearon y el descontrol que originaron llevó al gobierno de ocupación a cerrarlos en 1946,³⁵

34 Asociación de Recreación y Diversión, en español; y *Tokushu Ianshisei Kyokai*, en japonés.

35 cf. Svoboda, T., “U.S. Courts-Martial in Occupation Japan: Rape, Race, and Censorship” en *The Asia Pacific Journal: Japan Focus*, vol. 21-1-09, 2009, Disponible en <http://www.japanfocus.org/terese-svoboda/3148>.

33 Dalby, L., *Geisha. El mundo secreto de las geishas*, Mondadori, Barcelona, 2000, p. 79.

aunque el daño ya estaba hecho. La sociedad japonesa y la forma en que veían y regulaban a la prostitución habían cambiado por completo (anexo, fig. 6).

De una forma absurda, el mismo gobierno de ocupación militar estadounidense, que durante su primer año planteó la prohibición de la prostitución regulada en Japón sin tener éxito, permitió la creación desmesurada de estos centros que además representaron un mayor problema al ser focos de infecciones; y al no poder controlarlos decidieron cerrar todos los burdeles en 1948. Aunque fue hasta junio de 1956, una vez que Japón recuperó su autonomía, que se promulgó la ley de prevención de la prostitución bajo el nombre de *baishun bôshi hô*,³⁶ como un intento por remediar la situación lamentable que vivieron las mujeres durante la ocupación.

Desde entonces la prostitución está prohibida en la Constitución, aunque los japoneses han encontrado formas de preservarla que resultan bastante extrañas a nuestra visión occidental, además de que siguen existiendo los distritos rojos, la prostitución se practica en los *hostess club*³⁷ y *hosto club*³⁸, en la pornografía co-

nocida como *blue film*³⁹, *pinku-eiga*⁴⁰ o *roman-porno*⁴¹, o por cuenta propia a través del *enjo kôsai*⁴².

Desde que Japón tuvo contacto con occidente se crearon ideas negativas sobre cómo vivían y concebían su sexualidad, para los occidentales misioneros fue una muestra de pecado y salvajismo, lo que en realidad significaba todo lo contrario. El hecho de que tuvieran libertad sexual sin que esto les generara conflictos morales y que tuvieran un sistema regulado de ella, denotaba un avanzado grado de civilización. “Pero entonces «civilización» tenía otro significado, y Japón ansiaba modificar las tradiciones culturales que no parecían adecuarse a lo que Occidente entendía por ese concepto”⁴³.

En el período de posguerra, las *bais-hunfu* vivieron su peor época. Las mujeres dedicadas a la prostitución profesional y

36 Iga M., “Sociocultural Factors in Japanese Prostitution and the «Prostitution Prevention Law»” en *The Journal of Sex Research*, vol. 4, núm. 2., 1968, p.127.

37 Lugar donde las mujeres beben alcohol y conversan con hombres por dinero.

38 Similar a los *hostess club*, pero sus clientes son mujeres atendidas por hombres.

39 Producciones ilegales de pornografía filmadas entre las décadas de 1940 -1950.

40 Literalmente cine rosa (cine erótico), contiene desnudos y escenas de sexo, aunque su finalidad es contar una historia no el acto sexual en sí.

41 Películas con un argumento sexual realizadas durante las décadas de 1970-1980.

42 Práctica realizada por mujeres adolescentes de entre 14-17 años, que consiste en tener citas o acostarse con hombres mucho mayores por dinero, esta práctica es muy común en Japón y las jóvenes la realizan para poder comprar ropa o artículos de lujo y no debido a una verdadera necesidad, ya que la gran mayoría de ellas son hijas de familia y asisten al colegio.

43 Santley, A., *Selling women: Prostitution, Markets, and the Household in Early Modern Japan*, University of California Press California, 2012, p.4



las que en el camino se convirtieron por las violaciones, la pobreza o la viudez, fueron entrando a una situación de miseria, dejando atrás los gloriosos años de los barrios de placer para iniciar una nueva época en que su trabajo sería mal visto, arrastrando por el resto de sus días aquella palabra inventada por una moral occidental, «vergüenza».

Durante el período de posguerra, con la exagerada búsqueda de la «modernización» y «occidentalización», se destruyeron los barrios de placer desapareciendo con ellos la tradición de las *baishunfu*, quienes en algún tiempo fueron mujeres refinadas que a través de las danzas y las artes deleitaban a sus clientes. Fue después de la Segunda Guerra Mundial, durante ese período de transición en el que su imagen sería una constante del Japón de la posguerra, que las *baishunfu* se convirtieron en vulgares siluetas nocturnas cambiando su forma de vestir y de comportarse. Las mujeres que en algún tiempo fueron el «orgullo de Japón», terminaron siendo vistas como un factor más de la podredumbre y miseria que se vivía en una sociedad que lo había perdido todo.

Referencias

Libros

- Anónimo, *The Manyoshu: one thousand poems selected and translated from the Japanese*. Iwanami Shoten, Tokyo, 1940.
- Dalby, L., *Geisha. El mundo secreto de las geishas*, Mondadori, Barcelona, 2000.
- González, H., *Kama Sutra japonés: el arte del sexo más allá de las geishas*, Ediciones Robinbook, Colombia, 2007.
- Hane, M., *Breve historia de Japón*, Alianza Madrid, 2003.
- Junko, S., "Geisha", en H. Aramata (*et al.*), *101 key words for understanding Japan*, Heibonsha, Japón, 1995.
- Kaibara, Y., *Historia de Japón*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- Saikaku, I., *Hombre lascivo y sin linaje*, Hiperión Madrid, 1982.
- Stanley, A., *Selling women: Prostitution, Markets, and the Household in Early Modern Japan*, University of California Press California, 2012.
- Yoshiaki, Y., *Esclavas sexuales. La esclavitud sexual durante el imperio japonés*, Ediciones B, Barcelona, 2010.

Fuentes electrónicas

- Avery, A. L., "Flowers of the Floating World: Geisha and Courtesans in Japanese Prints and Photographs, 1772-1926", en *Sanders of Oxford Exhibition Catalogue 2006*, 2006, Disponible en <http://www.sandersofoxford.com/files/Japanese%20Exhibition.pdf>
- Iga, M., "Sociocultural Factors in Japanese Prostitution and the «Prostitution Prevention Law»" en *The Journal of Sex Research*, vol. 4, núm. 2., 1968, Disponible en <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00224496809550564?journalCode=hjsr20#.U8ldSZR5M1k>
- Misrahi, A., *Sexo de mujer. Historias de burdeles, prostitutas, madames y alcahuetas*, Pamplona, Ibuku, 2012, Disponible en <http://books.google.com.mx>
- Rodríguez, L., "Un paseo por la historia de las geishas" en *Japonismo*, 2011, Disponible en <http://japonismo.com/blog/un-paseo-por-la-historia-de-las-geishas>
- Svoboda, T., "U.S. Courts-Martial in Occupation Japan: Rape, Race, and Censorship" en *The Asia Pacific Journal: Japan Focus*, vol. 21-1-09, 2009, Disponible en <http://www.japanfocus.org/terese-svoboda/3148>

Otras fuentes

- Smith, H., "Overcoming the Modern History of Edo «Shunga»" en *Imaging/Reading Eros. Proceedings for the conference, Sexuality and Edo Culture, 1750-1850*. Conferencia. 17-20 de agosto. Universidad de Indiana, Bloomington: The East Asian Studies Center Indiana University, 1995.

Anexo

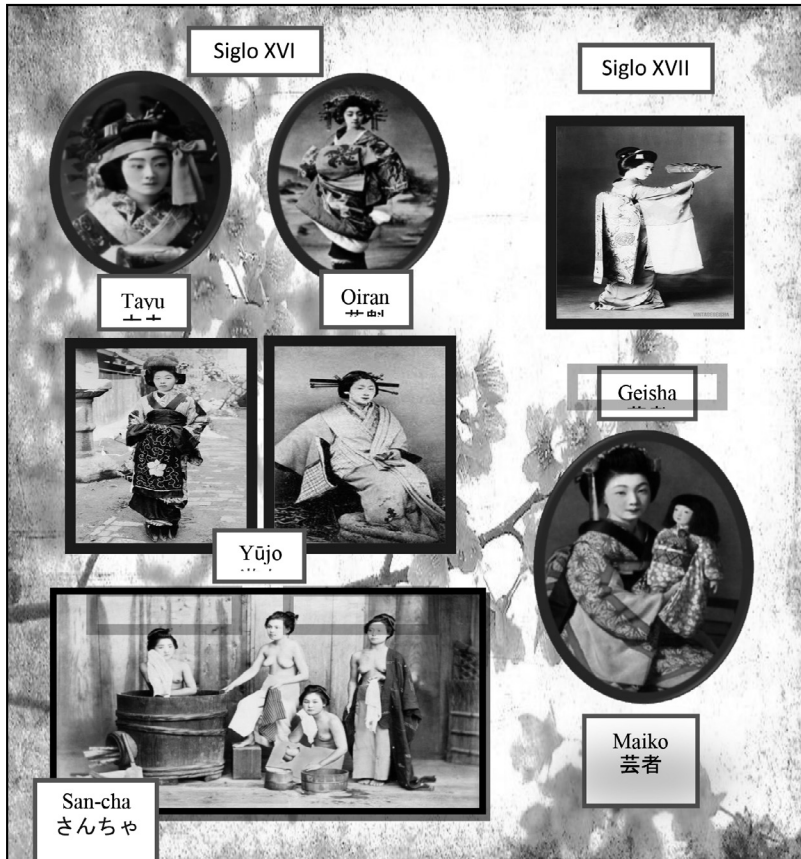


Fig. 1. Tabla que realicé con diversas fotografías de finales del siglo XIX y principios del siglo XX,⁴⁴ muestra de forma muy general la jerarquía y características de los atuendos de las mujeres que conformaron al grupo de las *baishunfu* durante poco más de cuatro siglos.

44 Tayu [Imagen tomada del sitio: <http://www.pinterest.com/kimcheegirl/japankimono/>], Oiran [Imagen tomada del sitio: <http://www.pinterest.com/dermogopher/oiran/>], Geisha [Imagen tomada del sitio: <http://www.pinterest.com/marzipanage/dressing-geishas/>], Yūjo [Imagen tomada del sitio: <http://www.pinterest.com/pin/233835405626358194/>], Yūjo [Imagen tomada del sitio: https://www.flickr.com/photos/blue_ruin_1/5337673706/], San-cha [Imagen tomada del sitio: http://peopleus.blogspot.mx/2012_11_01_archive.html], Maiko [Imagen tomada del sitio: <http://www.pinterest.com/marzipanage/dressing-geishas/>]

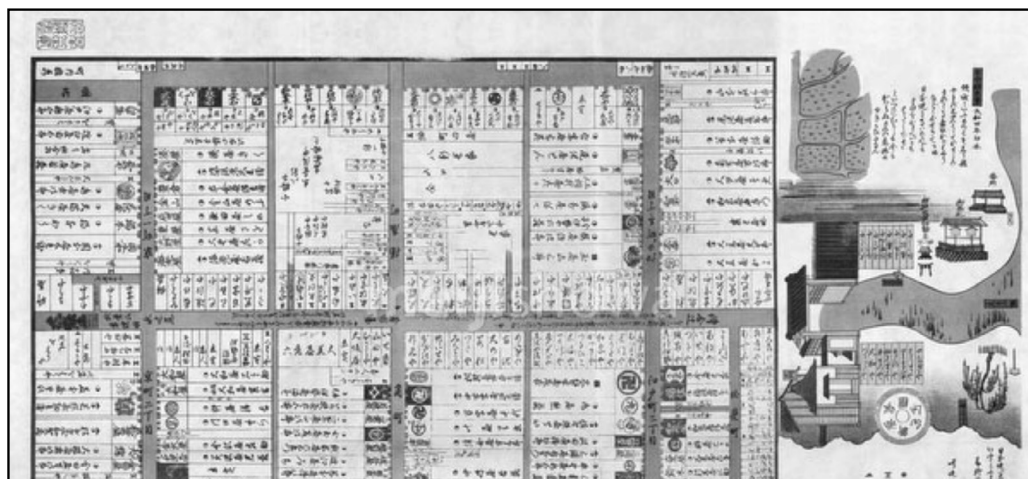


Fig. 2. Barrio de Yoshiwara (1899), se puede observar la única puerta de entrada y salida, las líneas rojas que representaban sus límites y por el que se le otorgó el nombre de akasen, la distribución de las distintas casas de té, así como un sauce a la entrada, árbol que simbolizaba a la prostitución.



Fig. 3. En Yoshiwara a esta única entrada se le conoció con el nombre de *Ōmon* que significa «gran puerta».



Fig. 4. Mujeres de confort de los Restaurantes, en el letrero puede leerse la publicidad con la que atraían a los militares estadounidenses "Geishas que están esperando con todos sus corazones, por favor, vengan al segundo piso".



Fig. 5. Marineros estadounidenses en las puertas del burdel Yasu-ura en Yokosuka al sur de Tokyo.

Imagen tomada del sitio
sakuramochi.jp/blogspot.mx/2012/07/japanese-comfort-women-for-us-armymiss.html



Fig. 6. Debido a los cambios originados por la Segunda Guerra Mundial, las mujeres también modificaron su forma de vestir y actuar, asumieron las nuevas exigencias de una sociedad que se occidentalizó y dejaron atrás los ataviados *kimono* que las caracterizaron en el período Edo, también se apropiaron de los espacios públicos y de las calles perdiéndose así la intimidad que ofrecían los *akasen*. Impuesta o asumida, la mentalidad de estas mujeres cambió como lo registra esta fotografía.

EL ARTISTA: LIBERTAD Y COMPROMISO

Jorge Díaz Gallardo

*Benemérita Universidad
Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras*

Introducción

El artista, ¿espíritu creativo que flota sobre las aguas; poderosa fuerza magnética, imantada; simulador entre simuladores; espíritu de su tiempo, espíritu revolucionario; educador de una masa trémula o agente legitimador de gobiernos totalitarios? La cuestión es clara: ¿cuál es el papel del artista dentro de la sociedad?

Todas las etiquetas que puedan ocurrírseles para intentar definir al artista tienen de fondo un elemento en común: su actuar en la sociedad, la repercusión de su obra en el espectador, en el público, en la masa, es decir, apuntan a una función política, objetiva. No es por capricho o casualidad que nos preguntemos esto, pues la justificación a dicha pregunta se extiende hasta las sempiternas preguntas de qué es el arte, cuál es la forma de éste, cuál su función y lugar dentro del quehacer humano.

Desde Platón hasta nuestros días la pregunta por los límites del quehacer del artista continúa abierta. Que el arte deba tener límites o no, es parte de la misma cuestión. Con esto no queremos presentar un manual para la creación artística, ni convertirnos en la policía del arte, nuestro interés va dirigido a la figura del artista como un



agente modificador de la sociedad y a la responsabilidad que debe tener para con ésta y su obra. No son preceptos, sino la (re)consideración de los ámbitos político y pedagógico en el arte. Por ello, nuestro trabajo se dirige a la presentación de las funciones antes mencionadas, principalmente la política y teniendo como timón la figura del artista desde dos ángulos: 1) su carácter subjetivo, el artista inmerso en su obrar y nada más; y, 2) la objetividad de su quehacer, sus consecuencias, benéficas o desastrosas, dentro de la sociedad. Si el arte, y por tanto el artista, pueden o no transformar la cultura, la sociedad y las formas de repartición de lo político: he aquí la cuestión.

El artista y su época

Artista y época son una estructura indisoluble. La función del artista tendrá distintas repercusiones según el momento histórico en el que se sitúe, de modo que algunas veces el arte estará al servicio de la religión, otras bajo el imperio de la clase dominante y, más recientemente, dirigido únicamente así mismo, pleno en su autonomía. Sin importar el máximo grado que alcance éste de libertad, el más alto cielo que pueda tocar, no podrá deslindarse del suelo del que partió: el artista estará, inevitablemente, influenciado por las ideas de su tiempo.

A pesar de esta influencia el artista busca llevar más allá de su tiempo a su

obra, coloca su experiencia en el pasado y sus motivos en el futuro, haciendo de ambos tiempos un sólo estado presente que es constantemente impulsado por su fuerza creadora. Como menciona Schiller: “El artista es sin duda hijo de su tiempo, pero ¡ay de él que sea también su discípulo o su favorito! [...]. Si bien toma su materia del presente, recibe la forma de un tiempo más noble, e incluso de más allá de su tiempo, de la absoluta e inmutable unidad del ser”.¹

El hecho de que el artista permanezca fluctuante entre los tiempos no significa que deba oponer su conciencia histórica ante su libertad creativa, pues, siguiendo a Ernst Fischer: “Aquel que considere en el poeta, en el artista, la singularidad de su talento [...], absolutiza la parte individual, *subjetiva*; aquel que sólo lo considere en su dependencia histórica [...], absolutiza la parte social, *objetiva*”.² El artista se encuentra en una *región fronteriza*.

Para ambos autores hay una idea fundamental en todo esto: el artista es un ente social que repercute de una manera grave en la sociedad. Tan sólo el título que Schiller da a una de sus obras más importantes denota esta idea: *Cartas sobre la educación estética del hombre*.³ El hecho de que

1 Schiller, F. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Anthropos, Barcelona, 1990, p. 173.

2 Fischer, E. *El artista y su época*. Fundamentos, Madrid, 1972, p. 16.

3 Schiller, F. *Op. Cit.*



éste exprese que es por medio del arte, la belleza, como puede renovarse la cultura es otra forma de lo gravísimo que se torna el quehacer artístico: “Espero convencersos de que [...] para resolver en la experiencia este problema político hay que tomar por la vía estética, porque es a través de la belleza como se llega a la libertad”.⁴ Fischer, con ciertos matices, comparte esta idea sobre el artista: “Su Yo está embutido en un Nosotros, y lo que de él suena son muchas voces, y es por ello por lo que es capaz de repercutir también en muchas voces”.⁵

Con base en esta primera caracterización del artista como ente social, queremos exponer qué tan plausible y deseable sería el proyecto descrito por Schiller en la obra mencionada anteriormente.

Schiller y su Estado estético

Para Schiller el hombre está aparentemente escindido entre un carácter físico dado por la naturaleza y un carácter moral dado por la razón, dando como resultado un hombre concreto, real, *físico*, y un hombre supuesto, ideal, *moral*. La naturaleza dotó al hombre de ciertas facultades sin que éste pudiera decidir sobre ellas, fueron dadas por la necesidad; sin embargo, dentro de estos dones se encuentran el entendimiento y la razón, los cuales no obedecen

a las leyes de la necesidad, sino de la libertad. Apoyado sobre estos dones, sobre estas facultades, es como el hombre crea esa idealidad, ese hombre moral.

El fin que se propone Schiller no es sólo llevar a un hombre a la moralización, sino, crear el espacio adecuado para la formación de un número mayor de individuos morales, un espacio que salvaguarde la idea de la libertad: un Estado Moral. Sin embargo, para nuestro autor resulta imposible la modificación del primer estadio del ser humano, el físico, pues éste ya se encuentra en marcha y la única oportunidad para modificarlo es durante su mismo movimiento:

[...] el gran inconveniente es que, mientras la sociedad moral se forma *en la idea*, la sociedad física no puede detenerse *en el tiempo* ni por un momento, no puede poner en peligro su existencia en pro de la dignidad humana. Para reparar un mecanismo de relojería, el relojero detiene las ruedas, pero el mecanismo de relojería viviente que es el Estado ha de ser reparado en plena marcha, y eso significa cambiar la rueda mientras está en funcionamiento.⁶

El problema que se presenta aquí es el siguiente: si el Estado es un mecanismo vivo que no puede modificarse más que en su mismo movimiento, ¿cuál es la sutil herramienta o medio que puede modificar a este mecanismo vivo cual si fuera un afilado bisturí? La respuesta se encuentra en

⁴ *Ibidem*, p. 121.

⁵ Fischer, E. *Op. Cit.*, p. 17.

⁶ Schiller, F., *Op. Cit.*, pp. 125-127.



los caracteres antes mencionados, el físico y el moral.

Schiller entiende que un Estado basado únicamente en el carácter natural sería incapaz de sostenerse por mucho tiempo, pero también sabe que uno basado en el carácter moral es imposible, debido a que éste permanece en el supuesto. La forma en que puede darse la modificación de la estructura de poder es a partir de la fusión de estos dos caracteres, forjando un nuevo carácter donde necesidad y libertad no se encuentren en continua confrontación:

Se trataría entonces de separar del carácter físico la arbitrariedad y del carácter moral la libertad, de hacer concordar al primero con las leyes y de hacer que el segundo dependa de las impresiones [...] y todo ello para crear un tercer carácter que, afín a los otros dos, haga posible el tránsito desde el dominio de las fuerzas naturales al dominio de las leyes y que, sin poner trabas al desarrollo del carácter moral, sea más bien la garantía sensible de esa invisible moralidad.⁷

Por ello Schiller concluye: “[que] sólo si ése es el carácter dominante de una nación podrá llevarse a cabo [...] una transformación del Estado basada en principios morales, y únicamente ese carácter podrá garantizar la continuidad de tal transformación”.⁸ Fundamentándose en la fusión entre los caracteres físico y mo-

ral, es como se da lo que Schiller llama *hombre culto*. Este nuevo hombre “[...] se conduce amistosamente con la naturaleza: honra su libertad conteniendo simplemente su arbitrariedad”.⁹

El proceso para llegar al hombre culto y, con éste, a la transformación del Estado, requiere terminar con el antagonismo entre el carácter físico y el moral. Ahora la pregunta es ¿cómo terminar con la continua confrontación entre ambos caracteres? Schiller responde que para ponerle fin a esta confrontación es necesario ennoblecir el carácter humano, el cual se encuentra degenerado a causa del antagonismo antes mencionado y a la dinámica que ha seguido el Estado hasta ahora. Es aquí cuando lo gravísimo en la producción del artista se hace explícito. Según Schiller:

El arte, como la ciencia, está libre de todo lo que es positivo y de todo lo establecido por las convenciones humanas, y ambos gozan de absoluta *inmunidad* respecto de la arbitrariedad de los hombres. El legislador político puede imponerles unos límites, pero no puede gobernar sobre ellos. Puede desterrar al amante de la verdad, pero la verdad permanece; puede humillar al artista, pero no adulterar el arte.¹⁰

Una vez terminado el antagonismo entre el carácter físico y el moral, entre sentimiento y pensamiento, la relación entre belleza, verdad y libertad que propone Schiller

⁷ *Ibidem*, p. 127.

⁸ *Idem*.

⁹ *Ibidem*, p. 135.

¹⁰ *Ibidem*, p. 173.



arroja su luz más intensa. El puente entre ellas existe en el paso entre la pasividad y la actividad en el acto del conocer, pues, mientras en el ámbito teórico, según Schiller, este paso es notorio, en la contemplación de la belleza no puede distinguirse, es simultáneo: “[...] en la complacencia que nos proporciona la belleza no puede distinguirse esa sucesión entre la actividad y la pasividad, y la reflexión se funde aquí tan completamente con el sentimiento, que creemos estar sintiendo directamente la forma”.¹¹

El arte, en medida que nos ofrece la contemplación de la belleza y es capaz de ennoblecer el carácter humano, se convierte en el mecanismo perfecto para la renovación de la cultura. Schiller, siguiendo estas ideas, invita al “joven amante de la verdad”, al artista, a seguir su impulso creador guiado por todo lo que él ya ha mencionado en sus cartas, de modo que contribuya a alcanzar el Estado Moral, el Estado Estético. Piénsese, por ejemplo, en los años que se intentó una supuesta renovación por parte del Muralismo en México. Aquellos artistas encontraron en el arte la misma herramienta que Schiller había descrito años atrás para renovar la cultura, y con ella cada rincón de la estructura de poder. Los muralistas enfocaban su arte hacia la clase más desprotegida de la sociedad mexicana en ese momento, re-

cuperaban la memoria histórica y la proyectaban sobre los cimientos de un mejor porvenir, uno que al final no pudo soportar la embestida de la miseria humana. Pero hasta aquí de Schiller y los muralistas.

El arte: ¿promesa de la renovación?

La idea de arte que propone Schiller como renovador de la cultura presenta una dificultad: ¿es posible tal caracterización? ¿No es demasiado alta la estima que se le da a tal esperanza? ¿Demasiado optimismo? Tal vez la función política y pedagógica deba pensarse en otros términos, quizá la responsabilidad política del artista debería pensarse no en términos de renovación, sino en las preguntas que Jean Clair plantea: “¿Cómo ha reaccionado el artista a los grandes conflictos que lo han ensangrentado? ¿Hasta qué punto se ha hecho cómplice de las dictaduras que, del fascismo al comunismo, lo han marcado?”¹²

Antes de establecer una conclusión quisiéramos exponer un nuevo punto de vista acorde con esta perspectiva. Para ello nos serviremos de uno de los ejemplos más paradigmáticos: Platón.

La afrenta más férrea contra los poetas fue cometida varios siglos atrás, cuando Platón, mientras diseñaba su forma de gobierno ideal, consideró que no toda la

¹¹ *Ibidem*, p. 339.

¹² Clair, J. *La responsabilidad del artista*. La balsa de la medusa, España, 2000, p.15.



poesía podía ser aceptada dentro de su república, lo cual dio como resultado que los poetas fueran expulsados de una de las más grandes utopías. Esto fue debido a la aguda visión de Platón, quien sabía de los efectos que el arte puede causar en el espectador, del nudo existente entre arte, educación y política. Años más tarde Aristóteles encontrará la misma relación, pues el arte, siendo una suerte de imitación, apela al instinto más natural del hombre y a su principal modo de aprendizaje:

La poesía, en general, parece haber tenido su origen en dos fuentes, y cada una de ellas procede de lo más arraigado de nuestra naturaleza. La primera se debe a que el instinto de imitación es connatural en el hombre, desde su infancia [...], ya que el hombre es la criatura más imitativa de todos los seres vivientes y por medio de la imitación logra incorporar sus primeros aprendizajes. La segunda [...], reside en el placer que acompaña a todos los ejercicios de imitación.¹³

Aunque no es expresado en los mismos términos, Platón nos da las bases para pensarlo de manera similar a partir de la construcción que hace del Estado y de la educación que debe impartirse en él, colocando límites en la producción artística, en la forma y el contenido, supeditando al artista al desarrollo del Estado. Por tanto, los poetas que no realicen una obra bajo tales criterios serán expulsados de éste o se les

impedirá la entrada al mismo, sin importar su destreza en el arte de la poesía:

[...] si arribara a nuestro Estado un hombre cuya destreza lo capacitara para asumir las más variadas formas y para imitar todas las cosas y se propusiera hacer una exhibición de sus poemas, creo que nos prosternaríamos ante él como ante alguien digno de culto, maravilloso y encantador, pero le diríamos que en nuestro Estado no hay hombre alguno como él ni está permitido que llegue a haberlo, y lo mandaríamos a otro Estado, tras derramar mirra sobre su cabeza y haberla coronado con cintillas de lana. En cuanto a nosotros, emplearemos un poeta y narrador de mitos más austero y menos agradable, pero que nos sea más provechoso [...].¹⁴

Según Steiner, “[...] Platón hace algo peor que repudiar la ‘sociedad abierta’ [...]: repudia la mente abierta. Trata de disciplinar al demonio sensual, desenfrenado, que hay dentro de nosotros, un potencial en marcado contraste con el *daimón* de la justicia de Sócrates”.¹⁵ Y, en consonancia con las preguntas que Jean Clair hace para juzgar la responsabilidad del artista, menciona: “No es accidental, sugiere Platón, que los poetas alaben a los tiranos y prosperen bajos su regímenes. Al ceder a la lascivia y a la crueldad, el déspota encarna unos deseos y un eros desenfrenados”.¹⁶

14 Platón. *Diálogos IV. República*. Gredos, Madrid, 1988, pp. 168-169.

15 Steiner, G. *La poesía del pensamiento*. FCE, México, 2012, p. 60.

16 *Ibidem*, p. 61.

13 Aristóteles. *Poética*. Gradfco, Buenos Aires, 2007, p. 54.



La perspectiva optimista que tiene Schiller del arte y el pesimismo de Platón respecto al mismo, coinciden en un elemento: lo gravísimo de las funciones políticas y pedagógicas del arte no pueden ser eludidas.

Conclusión

Para ambos pensadores el arte es una poderosa influencia en la sociedad, contiene un poderoso magnetismo, como lo ejemplifica Platón en el *Ión*, y por tanto las consecuencias que provoque variarán según la utilización que se haga de él.

Dos ejemplos contrastantes de lo anterior los podemos encontrar, por un lado, en 1848, específicamente en los acontecimientos de la Comuna de París. En esta época, según Mario de Micheli:

[...] toma consistencia la moderna concepción de pueblo y los conceptos de libertad y progreso adquieren nueva fuerza y concreción. La acción por la libertad es uno de los ejes de la concepción revolucionaria del siglo XIX. Las ideas liberales, anarquistas y socialistas impulsaban a los intelectuales a batirse, no sólo con sus obras, sino con las armas en la mano.¹⁷

Y, por otro lado, en la utilización que hará el nacionalsocialismo de la obra *El Caballero, la Muerte y el Diablo* de Alberto Durrer. Como menciona Jean Clair:

La ideología nacionalsocialista iba a desviar hacia sus propios fines esa devoción popular hacia una imagen tan fuertemente arraigada en la espiritualidad protestante. El caballero de Durrer ya no sería por más tiempo el *Miles christianus* cabalgando en las fauces del infierno, sino el nuevo dios pagano, Hitler en persona, anunciador del advenimiento del Reino eterno.¹⁸

Platón y Schiller, en ambos el arte tiene como fin moralizar. El primero trata de limitar el ámbito afectivo, someterlo a la razón; el segundo trata de crear un equilibrio, no ser esclavo de las pasiones, pero tampoco de la razón. En Platón el arte se convierte en un siervo del Estado, en un arte de masas: “[...] cuando Platón admite al poeta, al artista, únicamente como portavoz del Estado, de la razón del Estado, de la utilidad social, cae en la exageración propagandística [...]”.¹⁹

Schiller, por otro lado, nos habla de un arte que tenga como fin la moralización, pero que fomente el equilibrio entre el carácter físico y el moral, que permita la llegada al hombre culto. Si bien el otorgar fines moralizantes al arte puede acarrear efectos similares a los de una legitimación de un Estado totalitario, o a impulsos revolucionarios ingenuos, el arte no puede olvidar su función política:

La gran tarea de una sociedad en la que la especulación capitalista ya no abastezca el

17 Micheli, M. de. *Las Vanguardias Artísticas del Siglo XX*. Alianza, Madrid, 2006, p. 18.

18 Clair, J., *Op. Cit.*, p. 32.

19 Fischer, E., *Op. Cit.*, p. 17.



‘mercado del arte’ con la producción en masa es, por lo tanto, doble: se trata de educar a los consumidores del arte para que encuentren placer en el arte, es decir, de despertar y fomentar su entendimiento para el arte, y por otra parte se trata de acentuar la responsabilidad del artista. Esta responsabilidad no consiste desde luego en que éste se someta a este o aquel gusto dominante [...], sino que consiste en que no conciba su obra en el vacío, en que reconozca en última instancia su misión social.²⁰

A pesar de que la teoría schilleriana tenga múltiples objeciones, nos ofrece elementos para repensar la condición del arte en nuestra época con la misma intensidad que lo plantea Fischer en la cita anterior. Si el arte tiene la capacidad de influir en la sociedad de las maneras que señalábamos líneas más arriba, desatender su función política es desatender su misión social y, por tanto, a la misma sociedad.

El romanticismo que baña esta teoría es evidente, pensar la renovación de la cultura en términos estéticos parece pecar de ingenuidad, pues como vimos en los ejemplos anteriores, el arte puede ser manipulado para ejercer y construir los intereses que demande el Estado, y es aquí donde se encuentra el principal problema de ambas teorías. Sean los fines que sean, mientras se encuentren dirigidos por la mano del Estado o se suscriban a su plan de acción, no podrá ejercerse una verdadera renovación cultural, un auténtico arte político, ya

que todo arte que se encuentre dentro del régimen de poder establecido, solamente fortalecerá dicho poder.

Recuperemos un ejemplo: el muralismo. Si bien este movimiento artístico es asimilable a la teoría estético-política de Schiller, como mencionamos al inicio, su exceso de politización del arte, así como la estrecha relación que tenía con el Estado mexicano en ese momento, el cual impulsó entusiastamente este movimiento artístico, hacen que rápidamente también se les pueda encasillar dentro de la teoría platónica, sirviendo únicamente a los intereses de la estructura de poder en turno, alejándose de toda autonomía para el arte, el artista y la sociedad.

No se trata de hacer político el arte, sino de hacer política con el arte. Recuperar espacios de poder, de autonomía, pues, como menciona Jacques Ranciere, las formas de poder, como el Estado, no suponen la existencia de la política, ya que ésta es: “[...] la configuración de un espacio específico, el recorte de una esfera particular de experiencia, de objetos planteados como comunes y como dependientes de una decisión común, de sujetos reconocidos como capaces de designar estos objetos y argumentar sobre ellos”.²¹ Por tanto, podemos decir que un arte político es aquel que recupera y distribuye el espacio de lo sensible, el sitio que es común a todos y

²⁰ *Ibidem*, p. 34.

²¹ Ranciere, J., *El malestar de la estética*. Barcelona: Clave Intelectual, 2012, p. 33.

donde cada uno tiene un derecho político, distinto de una normatividad impuesta por las formas de poder en turno. Un ejemplo de esta reapropiación y redistribución de lo sensible, es el *street art*, el cual escapa tanto al régimen de las formas de poder, como al régimen estético del arte, la concepción de las políticas del arte.

Sin embargo, ambas políticas del arte, la de Platón y Schiller, nos sirven para juzgar el carácter que adoptan los artistas contemporáneos. Son herramientas útiles que no permiten preguntarnos si actualmente el artista está cumpliendo con su papel como ente social capaz de renovar la cultura, es decir, como agente legitimador de una determinada forma de poder, o si ha logrado recuperar espacios sensibles, espacios políticos.

La reconsideración de la función política en el arte, o del arte como política, nos llevará a repensar la forma en que consumimos productos artísticos, pues nunca antes había existido tal magnitud de obras en el mercado del arte, ni de tan largo alcance. El hecho de que una película pueda o no ser entretenida, palomera, dependerá de la capacidad que tengamos para vislumbrar las motivaciones ocultas, pues, aunque una película de superhéroes pueda parecer superflua, tal vez se encuentre legitimando el Estado totalitario de Platón, la embellecida pero no menos siniestra forma de poder de Schiller o, de existir el caso, la crítica incisiva al régimen estético por parte del arte como política de Ranciere.

Bibliografía

- Aristóteles. *Poética*. Gradfoco, Buenos Aires, 2007.
- Clair, Jean. *La responsabilidad del artista*. La balsa de la medusa, España, 2000.
- Fischer, Ernst. *El artista y su época*. Editorial Fundamentos, Madrid, 1972.
- Micheli, Mario de. *Las Vanguardias Artísticas del Siglo XX*. Alianza, Madrid, 2006.
- Platón. *Diálogos IV. República*. Gredos, Madrid, 1988.
- Ranciere, Jacques. *El malestar de la estética*. Clave Intelectual, Barcelona, 2012.
- Schiller, Friedrich. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Anthropos, Barcelona, 1990.
- Steiner, George. *La poesía del pensamiento*. FCE, México, 2012.

Horizonte Histórico

Año 7, número 13, Julio-Diciembre 2016
se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2016,
en el Departamento de Procesos Gráficos
de la Dirección General de Infraestructura Universitaria,
de la Universidad Autónoma de Aguascalientes
con un tiraje de 1,000 ejemplares.
El cuidado de la edición estuvo a cargo
de Ana Victoria Velázquez Díaz
y el Comité Editorial de la revista.

