

El otro héroe

Estudios sobre la producción social de memoria
al margen del discurso oficial en América Latina

Bonn University Press





unipress

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783847111870 – ISBN E-Book: 9783847011873

Interdisziplinäre Studien zu Lateinamerika /
Interdisciplinary Studies on Latin America /
Estudios interdisciplinarios sobre América Latina

Band / Volume / Tomo 3

Herausgegeben von / Edited by / Editado por
Antje Gunsenheimer, Michael Schulz
und / and / y Monika Wehrheim

Beirat / Advisory Board / Consejo editorial:
Mechthild Albert (Universität Bonn, Deutschland)
Gisela Canepa (Pontifícia Universidad Católica del Perú, Lima)
Manfred Denich (Zentrum für Entwicklungsforschung, Bonn,
Deutschland)
Edward F. Fischer (Vanderbilt University, Nashville, USA)
Nikolai Grube (Universität Bonn, Deutschland)
Matthias Herdegen (Universität Bonn, Deutschland)
Roberto Hofmeister Pich (Pontifícia Universidade Católica do
Río Grande do Sul, Porto Alegre, Brasilien)
Karoline Noack (Universität Bonn, Deutschland)
Javier Pinedo Castro † (Universidad de Talca, Chile)
Ana María Presta (Universidad de Buenos Aires, Argentinien)
Carlos Andres Ramirez Escobar (Universidad de los Andes,
Bogotá, Kolumbien)
Elmar Schmidt (Universität Bonn, Deutschland)
Eva Youkhana (Zentrum für Entwicklungsforschung, Bonn,
Deutschland)

Antje Gunzenheimer / Enrique N. Cruz /
Carlos Pallán Gayol (eds.)

El *otro* héroe

Estudios sobre la producción social de memoria al
margen del discurso oficial en América Latina

Con 28 imágenes y 5 mapas

V&R unipress

Bonn University Press



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<https://dnb.de> abrufbar.

**Veröffentlichungen der Bonn University Press
erscheinen bei V&R unipress.**

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: *Collage* de portada elaborado por Antje Gunsenheimer y Carlos Pallán
Gayol, 2019.

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2511-8404
ISBN 978-3-8470-1187-3

Índice

Lista de imágenes y mapas	9
Prólogo	13
Agradecimientos	15
Introducción	
Antje Gunsenheimer / Enrique N. Cruz / Carlos Pallán Gayol	
<i>¿Qué tipo de héroes necesitamos? El otro héroe y la otra heroína como objeto de estudios históricos y antropológicos: aproximaciones teóricas</i> .	19
Parte I. La resurrección del sujeto subalterno como el otro héroe	
Antje Gunsenheimer	
Jacinto Canek: de vagamundo en su tiempo a héroe nacional de hoy. Un estudio sobre transformaciones en la historiografía y en la memoria colectiva a través de 250 años	47
Frauke Sachse	
De fundadores y creadores: la deificación de los héroes locales en las Tierras Altas de Guatemala	75
Marcia Amantino / Maria da Conceição Vilela Franco	
De temido líder de quilombo a ‘héroe negro’: La saga de Carukango en Macaé en la primera mitad del siglo XIX	119
Olga Vásquez Monzón	
<i>ImPrudencia</i> en la memoria – Representaciones de Prudencia Ayala en El Salvador del siglo XXI	139

Janina Möbius	
De <i>La Malinche</i> a <i>Miss Janeth</i> – de <i>La Guadalupe</i> a <i>Lady Apache</i> : Imágenes de mujeres dentro y fuera del ring de Lucha Libre	161
Parte II. ¿A quién corresponde la fama en la memoria? La hazaña y sus protagonistas en las dinámicas históricas, literarias y políticas	
Aarón Grageda Bustamante	
La crónica, la hazaña y la memoria. El caso del conquistador Gonzalo Jiménez de Quesada y los avatares de la heroicidad en el Nuevo Mundo durante el siglo XVI	181
Ramón Manuel Pérez Martínez	
La aventura literaria de Pedro Porter Casanate (1611–1662), explorador de la California	199
Barbara Potthast	
Heroínas y Anti-heroínas en Paraguay: Residentas, Destinadas y Conciudadanas	219
Monika Wehrheim	
Xicoténcatl – traidor, héroe anti-colonial, héroe local. Perspectivas cambiantes en la historia mexicana	237
Viviana Bravo Vargas	
Las vidas de Ramona Parra: Militancia, conflicto político y memoria en Chile (1946–2018)	253
Parte III. Héroes sin estatus heroicos dentro del panteón nacional	
Kerstin Nowack	
Ynés Yupangui y sus parientas – ¿alter-heroínas durante la conquista del Perú?	277
Enrique N. Cruz	
Un líder que no fue héroe. José Quiroga en el contexto de la rebelión toba de 1781 en Argentina	299
Juan Manuel Romero Gil	
Lázaro Gutiérrez de Lara: el héroe periférico con fusil de palabras (1870– 1918)	317

Juan Javier Rivera Andía	
Encarnando un héroe en los Andes: el ‘capitán’ de la herranza a la luz de las noticias de algunos cronistas sobre el ritual del <i>warachikuy</i>	351
Parte IV. ¿Cómo rememorarlos? Culturas de memoria controversiales	
Eveline Dürr	
¿Héroe español o déspota colonial? La controvertida política de la memoria en el sudoeste de los Estados Unidos de América	365
Vinicius Maia Cardoso	
¡Y el gallo cantó bien! Mão de Luva y el heroísmo en la construcción de la identidad en el municipio de Cantagalo (estado de Rio de Janeiro/Brasil): embates entre historia y memoria	387
In memoriam: Raquel Padilla Ramos (1967–2019)	411
Raquel Padilla Ramos	
Cajeme – un líder yaqui entre la memoria y el discurso mediático	415
Marco Estrada Saavedra	
¡Cómo olvidarlos! Héroes populares y memoria en la protesta simbólica de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, México	447
Los autores	469

Lista de imágenes y mapas

Introducción

Imagen 1: Monumento en Portsmouth (Virginia, EE.UU) destruido durante el movimiento “Black Lives Matter” en junio 2020. Big Pictures Big World | The Daily Standard, Autor: Kristen Zeis | Crédito: AP Copyright: Imagen © Kristen Zeis/ Virginian-Pilot. Imagen publicada en línea en el URL: https://www.dailystandard.com/world_pictures/2020/06/463495b50a4a48de9cb2dbe6bc37c92d_larqe.jpg, p. 19

Imagen 2: Manifestantes alzan los puños hacia la estatua del general confederado Robert E. Lee en Richmond, Virginia, durante la “Marcha de los Cinco Mil Hombres” de Virginia en contra del racismo, 13 de junio de 2020. Autor: John McDonnell | Crédito: The Washington Post Imagen publicada en línea el 28/oct/2020 en el URL: <https://www.washingtonpost.com/wp-apps/imrs.php?src=https://arc-anglerfish-washpost-prod-washpost.s3.amazonaws.com/public/ZEXNH3FNVUI6VJB3X2PWJFFIPU.jpg&w=916>, p. 23

Mapa I: La geografía heroica en América. Ubicación de sitios emblemáticos (elaborado por: Carlos Pallán Gayol, 2017), p. 28

Parte I

Imagen 3: Ajusticiamiento de Jacinto Uc de los Santos Canek en el mural de Francisco Castro Pacheco en el Palacio de Gobierno de Mérida (Fotografía: Karl-Heinz Dürsch, 2009), p. 48

Imagen 4: Monumento de Jacinto Uc de los Santos en la Plaza Canek de Mérida (Fotografía: Karl-Heinz Dürsch, 2009), p. 67

Imagen 5: Desembarque de esclavos en la Isla de Sant'Anna por Paul Harro-Herring, ca. 1840 (Archivo: Iconografía brasileña), p. 121

Imagen 6: Prudencia Ayala (Fotografía del Museo de la Imagen y la Palabra, San Salvador), p. 144

Imagen 7: Mural “Mujeres emblemáticas de El Salvador”, Universidad de El Salvador (Fotografía: Lena Voigtländer), p. 150

Imagen 8: Afiche del cortometraje “Prudencia” (Cortesía de Kolectivo San Jacinto), p. 156

Imagen 9: Luchadoras en una arena pequeña en la Ciudad de México (Fotografía: Janina Möbius, 1997), p. 169

Imagen 10: Las rudas en la Arena México (Fotografía: Janina Möbius, 1997), p. 170

Imagen 11: “La Brios” (Fotografía: Lourdes Grobet, 1981), p. 171

Imagen 12: La luchadora técnica y valet Miss Janeth, Ciudad de México (Fotografía: Janina Möbius, 1997), p. 173

Parte II

Mapa II: Algunos lugares representativos en la biografía del almirante Pedro Porter Casanate (elaborado por: Carlos Pallán Gayol, 2017), p. 200

Imagen 13: Monumento a las mujeres paraguayas (Fotografía: Barbara Potthast), p. 221

Imagen 14: Ramona Parra (Fotografía carnet de Ramona Parra), p. 258

Imagen 15: Invitación a conmemoración 50 años de Brigadas Ramona Parra Parra en 2018 (Fotografía: Viviana Bravo), p. 264

Parte III

Imagen 16: Dibujo 152 de la *PRIMER nueua corónica y buen gobierno deste rreyno* por Felipe Guaman Poma de Ayala [ca. 1615]: El capitán Rumi Ñaui, emisario de Atagualpa Ynga, presenta a dos doncellas a don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro para convencer (Producción en línea por la Biblioteca Real de Danmarca), p. 282

Mapa III: Ubicación de sitios mencionados hacia 1781 (elaborado por: Carlos Pallán Gayol, 2017), p. 300

Mapa IV: Lugares representativos en la biografía de Lázaro Gutiérrez de Lara (elaborado por: Carlos Pallán Gayol, 2017), p. 318

Imagen 17: Mujeres listas con Lazaro Gutierrez de Lara en 1911 (Fotografía: Anonima), p. 337

Parte IV

Imagen 18: Monumento ecuestre de Juan de Oñate en Alcalde, al norte de la ciudad Española en Nuevo México (Fotografía: Eveline Duerr, 1997), p. 369

Imagen 19: Chicanos muestran la imagen de la Virgen de Guadalupe (Fotografía: Eveline Duerr, 1997), p. 381

Imagen 20: Sertões do Macacu, Carta geografica da Provincia do Rio de Janeiro, 1823 (Biblioteca Nacional Digital Brasil), p. 391

Imagen 21: Raquel Padilla Ramos, Fotografía en el artículo de César Anaya (Revista *Proceso*, Nov. 8, 2019), p. 411

Mapa V: Lugares representativos en la biografía del líder yaqui Cajeme en el estado de Sonora, México (elaborado por: Carlos Pallán Gayol, 2017), p. 414

Imagen 22: Imagen del cura criollo Don Miguel Hidalgo y Costilla (Fotografía: Marco Estrada Saavedra, 2010), p. 456

Imagen 23: El líder revolucionario Emiliano Zapata empuñando un lápiz que hace las veces de fusil, con la leyenda “Defiende la Educación” (Fotografía: Marco Estrada Saavedra, 2012), p. 458

Imagen 24: Emiliano Zapata y Francisco Pancho Villa (Fotografía: Marco Estrada Saavedra, 2010), p. 459

Imagen 25: Benito Juárez, presidente de México (1858–1872) (Fotografía: Marco Estrada Saavedra, 2010), p. 461

Imagen 26: Esténcil con la artista Frida Kahlo vestida de Adelita revolucionaria con fusil (Fotografía: Marco Estrada Saavedra, 2010), p. 462

Imagen 27: El filósofo alemán Karl Marx, representado como boxeador con la leyenda “Pueblo” en uno de sus guantes (fotografía de Marco Estrada Saavedra, 2012), p. 463

Imagen 28: Cartel con imagen de Francisco Villa (Fotografía: Marco Estrada Saavedra, 2012), p. 464

Prólogo

El Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Bonn y su serie de publicaciones ISLA

Con la siguiente publicación de la serie “Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos” (acrónimo en alemán: ISLA), el Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (ILZ) continua su actividad de publicaciones. La serie de libros ISLA trata preguntas y asuntos contemporaneos de sociedades latinoamericanas. Su particularidad está en la diversidad de reflexiones críticas alrededor de temas seleccionados de la actualidad, cuyo procesamiento abarca las ciencias culturales y humanas, las ciencias naturales y planteamientos jurídicos. En el transcurso de la serie de libros no solo se discuten dinámicas y cambios sociales y culturales, sino también interacciones entre Europa y América Latina, una relación larga y estrecha oscilando entre dependencia y separación, lo cual también incluye un análisis de cuestiones culturales y sociales en sus contextos precoloniales y coloniales. Tomos hasta ahora publicados:

1.º Tomo ISLA: *2012 – die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive*, editado por Antje Gunzenheimer, Monika Wehrheim, Mechthild Albert y Karoline Noack, 2017.

2.º Tomo ISLA: *Border Transgression. Mobility and Mobilization in Crisis*, editado por Eva Youkhana, 2017.

Antje Gunzenheimer, Michael Schulz, Monika Wehrheim
(Editores de la serie ISLA)
Bonn, 2020

Agradecimientos

Para la elaboración de este volumen tuvimos la fortuna de contar con la apreciable ayuda de numerosas colegas, quienes nos apoyaron en la formulación del concepto del libro y en desarrollar la idea original hasta lograr el resultado final, pese a múltiples dificultades encontradas en el camino.

Estamos en deuda con Pablo Campos Recalde (Universidad de Bielefeld) que se ha dedicado con mucha caballerosidad a corregir las versiones iniciales de los capítulos. Sus valiosos comentarios, preguntas y sugerencias nos resultaron de gran ayuda – como autores individuales – para mejorar la elaboración de nuestras ideas dentro del cuadro temático general.

Una continua fuente de apoyo y estímulo intelectual con respecto a las ideas centrales del libro fueron las gratificantes discusiones con Lena Voigtlaender (Universidad de Bonn). Gracias a sus sugerencias pudimos lograr un ensayo más completo sobre “el otro héroe” en América Latina. Asimismo, queremos agradecer a Jorge Cortés Ancona (Mérida) y a Bartolomé Alonzo Caamal (Yokdzonot y Valladolid) por sus comentarios, que resultaron de gran valor en la estructura final de la obra.

Asimismo, deseamos expresar nuestro más sincero agradecimiento a Eduardo Muro (Universidad de Bonn) por sus matizadas y exhaustivas traducciones al español de las contribuciones en lengua portuguesa de nuestros colegas Marcia Amantino, Maria de Conceição Vilela Franco y Vinicius Maia Cardoso.

Tenemos una deuda de gratitud, sobre todo, con Maria-Angelika Eckl (Universidad de Bonn) y Karl-Heinz Dürsch (Bonn), por la atención y diligencia de ambos en la elaboración de la forma final de cada uno de los textos.

Reconocemos también la importante ayuda de Aarón Grageda Bustamante (Universidad de Sonora) en contactar a la familia de la Dra. Raquel Padilla Ramos, quien lamentablemente perdió la vida prematuramente durante el proceso de elaborar el volumen. Agradecemos profundamente a su hija Raquel Torúa Padilla por otorgarnos el permiso de publicar dentro de este volumen de la serie de ISLA la valiosa contribución de nuestra colega Raquel, como un modesto

homenaje póstumo al lado de sus muy numerosas y significativas contribuciones a los estudios históricos sonorenses.

Por encima de todo, queremos manifestar nuestro más profundo reconocimiento a los autores Olga, Janina, Marco, Viviana, Kerstin, Frauke, Marcia, Maria, Juan Javier, Aarón, Ramon, Juan Manuel, Barbara, Vinicius y Eveline por su generosidad y su apoyo en la producción de este volumen, y por la gran paciencia que mostraron con nosotros durante el largo proceso de corregir y afinar el mismo hasta su versión final.

Los editores

Antje Gunsenheimer – Enrique N. Cruz – Carlos Pallán Gayol
Bonn, 2020

Introducción

¿Qué tipo de héroes necesitamos? El otro héroe y la otra heroína como objeto de estudios históricos y antropológicos: aproximaciones teóricas



Imagen 1: Monumento en Portsmouth (Virginia, EE.UU) destruido durante el movimiento “Black Lives Matter” en junio 2020 (Kristen Zeis/Virginia-Pilot via AP)¹

¹ Big Pictures Big World | The Daily Standard, Autor: Kristen Zeis | Crédito: AP Copyright: Imagen © KristenZeis/ Virginian-Pilot, URL: https://www.dailystandard.com/world_picture/s/2020/06/463495b50a4a48de9cb2dbe6bc37c92d_large.jpg.

¿El siglo XXI como era del posheroísmo? Introducción a la actualidad del tema en ambos lados del Atlántico

¿*Qué tipo de héroes necesitamos?*² Esta pregunta dio pie a una discusión entre el sociólogo alemán Ulrich Bröckling (Universidad de Friburgo) y el filósofo Dieter Thomä (Universidad de San-Galo, Suiza) en una entrevista producida por la radio estatal alemana en febrero de 2020 (véase: Christian Möller 2020). La pregunta en sí misma se refiere a una cita del filósofo alemán Jürgen Habermas de 2002, cuando –en las secuelas que dejaron los ataques al World Trade Center del 9 de septiembre de 2001– el clima político y social de aquellos días había suscitado el surgimiento de diversos tipos de héroes y heroínas nuevos en el mundo, fenómeno visto con admiración por unos y con odio y aversión por otros. Tal es el contexto dentro del cual Habermas formuló: “Dondequiera que los ‘héroes’ sean venerados, surge la pregunta de quién lo necesita y por qué”.³

Especialmente en Alemania, el final de la Segunda Guerra Mundial fue seguido por una fase de posheroísmo. La veneración dominante –principalmente de los héroes marciales del nacionalsocialismo y de los crímenes de guerra asociados con el régimen nazi– se percibía como un elemento disuasorio y no formaba parte de la comprensión de una democracia moderna.⁴ Las figuras heroicas de entonces se consideraban sospechosas por su excesivo patetismo, su exaltación de la masculinidad y su desmesurada moralidad. De allí surgió un giro hacia el posheroísmo (Münkler 2007), que sin embargo en nuestra época se ha visto también rebasado, tornándose obsoleto, siguiendo a Ulrich Bröckling (2020). Al mismo tiempo, la fascinación ejercida por las historias y figuras heroicas está lejos de agotarse; de hecho, la dudosa capacidad explicativa de los modelos heroicos contrasta con un hambre casi insaciable de héroes que es servida en abundancia por la sociedad y los medios. Los salvavidas son considerados héroes tanto como los activistas climáticos y los “whistleblower”. Los superhéroes pueblan las películas y los juegos de computadora, y el deporte de alto nivel proporciona continuamente personajes erigidos en héroes, prestos a caer del heroico pedestal casi con la misma rapidez con que fueron subidos (véase el trabajo de Stanley H. Teitelbaum, *Sport Heroes, Fallen Idols*, 2005).

Con el auge mundial de líderes populistas, las figuras heroicas están finalmente volviendo a la escena política, explica Ulrich Bröckling en su publicación

2 En el original: “Welche Helden brauchen wir?” (véase Möller 2020).

3 [Traducción de los editores]. Texto en idioma original: “Wo immer ‘Helden’ verehrt werden, stellt sich die Frage, wer das braucht – und warum” (Habermas 2002: 178).

4 “¿No han renunciado las democracias, con razón, a la adoración de héroes durante mucho tiempo para distanciarse de las demostraciones de fuerza bruta de este tipo?”. En el original: “Haben Demokratien der Heldenverehrung nicht zu Recht seit langem abgeschworen, um sich von brachialen Machtdemonstrationen dieser Art abzugrenzen?” (Möller 2020).

sobre héroes después del posheroísmo (2020)⁵ y lo vemos en la evocación de héroes y hechos heroicos en la retórica de políticos tan diferentes como Donald Trump, Jair Bolsonaro y Emmanuel Macron. Dieter Thomä ilustra en su reciente libro (2019) que los héroes son necesarios en sistemas democráticos (por ejemplo, Greta Thünberg, la joven activista climática).⁶ Por citar otro posible caso actualmente en proceso de gestación, algunas de estas cualidades comienzan a ser atribuïdas hoy día a figuras como Alexei Navalny, líder de la oposición organizada en contra del régimen de Vladimir Putin, quien a pesar de múltiples intentos de incapacitarle físicamente e incluso asesinarle, no ha cejado en sus empeños de denunciar y sacar a la luz lo que un creciente número de miembros de la sociedad rusa y la comunidad internacional consideran flagrantes actos de corrupción y prácticas antidemocráticas gubernamentales. En Latinoamérica, un rol similar fue atribuído hace algunos años al llamado *Subcomandante Marcos*. Estos ejemplos demuestran que la discusión sobre héroes nuevos –diferentes y semejantes al conocido patrón– permanece vigente y su auge no se restringe a Alemania, Europa o al Norte Global.

Los héroes nuevos o viejos, reinterpretados o redescubiertos y la aparición de cultos a la personalidad de héroes en el cine, la música, las historietas, el deporte, la vida cotidiana o la política son considerados hoy un fenómeno mundial del siglo XXI y están siendo investigados sobre la base de la producción y el consumo mundiales (Korte et al. 2019). Numerosos proyectos de investigación en las ciencias sociales y las humanidades en todo el mundo toman en cuenta este fenómeno (Allison 2017, Andronikashvili et. al. 2017, Navarrete y Olivier 2000, Ponce-Cordero 2010, Rivero Weber 2007, Rolshoven et. al. 2018, Tapia 2008, Wendt 2016 y muchos otros). Una gran cantidad de estudios interdisciplinarios y comparativos sobre el tema fueron realizados por el Centro Colaborativo de Estudios (en alemán: *Sonderforschungsbereich* No. 948) “Héroes – Heroizaciones – Heroísmo” de la Universidad Friburgo/Breisgau, 2012–2020, los cuales en buena medida han servido de incentivo para la realización de la presente obra.⁷

La “historia de bronce” en las Américas

Los estados latinoamericanos, que desarrollaron sus narrativas nacionales en el siglo XIX y que en su mayoría experimentaron dramáticos disturbios y fases de insurrección en el siglo XX (por ejemplo, la Revolución Mexicana, las dictadu-

5 En el original: Ulrich Bröckling (2020): *Postheroische Helden. Ein Zeitbild*.

6 En el original: Dieter Thomä (2019): *Warum Demokratien Helden brauchen. Plädoyer für einen zeitgemäßen Heroismus*.

7 Véase: <http://www.sfb948.uni-freiburg.de/en/profile?page=1>.

ras militares en Guatemala, Nicaragua, Chile, Argentina, Brasil y Paraguay, las guerras civiles en Colombia y Perú), crearon a partir de este énfasis histórico una “historia de bronce”, como la llamó el historiador mexicano Enrique Krauze (2010:19):

En América Latina, donde Napoleón tuvo varios imitadores, prosperó la “historia de bronce”, género de exaltación histórica que contribuyó a la formación y consolidación de los estados y las identidades nacionales. [...] Las historias patrias (con sus respectivos panteones de héroes) legitimaron la construcción del nuevo orden republicano, laico y constitucional, adoptando muchas veces las formas de devoción del antiguo orden religioso que habían desplazado. Frente al cielo católico –poblado de santos–, apareció el cielo cívico –poblado de santos laicos: caudillos, libertadores, tribunos, estadistas, presidentes, rebeldes, reformistas. En el siglo XX, el “culto a la personalidad” –fanática variedad del culto a los héroes– llegó a extremos delirantes en los países totalitarios de izquierda o derecha [...].

Siguiendo ese patrón, el volumen de Brunk y Fallaw de 2006, *Heroes & Hero Cults in Latin America*, se dedica a explorar las ilustres personalidades de épocas de cambios decisivos como Simón Bolívar, Antonio López de Santa Anna, Emiliano Zapata, Felipe Carrillo Puerto, Augusto Sandino, Frida Kahlo, Haya de la Torre y Evita Perón en la historia de América Latina. Los editores han puesto la atención a cultos políticos, apoyado por “la ciencia moderna de la historia [que] ha estado, desde su origen, profundamente vinculada al nacionalismo y que, por ello, ha sido una gran constructora de héroes patrios”, como lo describen Federico Navarrete Linares y Guilhem Olivier (2000: 17).

También en los Estados Unidos de Norteamérica tuvo lugar un culto a figuras heroicas a partir de fines del siglo XVIII, que sigue generando opiniones fuertemente divididas en la sociedad actual. En éste, se favorecieron los monumentos de bronce para conmemorar a ‘hombres fuertes’ desde la época colonial, la guerra civil y algunas figuras del siglo XX, sin reparar en sus aspectos sombríos, como la economía esclavista, la sobreexplotación laboral y la represión política. Recientemente, estos episodios han sido nuevamente traídos a la luz como consecuencia del movimiento social “Black Lives Matter”. En esa combinación ya resulta notoria la minoría de heroínas en la perspectiva histórica del heroísmo –un aspecto de suma importancia que necesita de un análisis más profundo (al final del capítulo introductorio).



Imagen 2: Manifestantes alzan los puños hacia la estatua del general confederado Robert E. Lee en Richmond, Virginia, durante la “Marcha de los Cinco Mil Hombres” de Virginia en contra del racismo, 13 de junio de 2020. (Foto: John McDonnell para The Washington Post⁸)

¿Porqué un libro sobre el ‘otro’ héroe’ y la ‘otra’ heroína?

Consideremos por un momento el fenómeno del ‘otro héroe’ desde la perspectiva de nuestro entendimiento del ‘héroe y de la heroína’ y a partir de allí buscaremos definir nuestro concepto del ‘otro héroe’.

Así como “cada santo tiene su capillita”, cada héroe tiene su callecita … su plaza, su mercado, su pueblo, su ciudad, su estado, su poema, su estampita, su altar, su canción, su estatua, su óleo, su mural, su escuela, su institución, su cantina, su parque, su paseo, su leyenda y hasta su club de futbol. Al mismo tiempo, cumplimos religiosamente con el santoral cívico: natalicios, muertes, batallas. En el día de la patria, los viejos ritos (el grito, la fiesta, la campana, el ondear de la bandera, el desfile) han seguido y seguirán celebrándose, como cada 16 de septiembre desde 1825. Son nuestra humilde ración de sacralidad cívica en un mundo desacralizado. No hacen daño y, hasta cierto punto, hacen bien.

(Krauze 2010:20)

8 Imagen publicada en línea el 28/oct/2020 en el URL: <https://www.washingtonpost.com/wp-apps/imrs.php?src=https://arc-anglerfish-washpost-prod-washpost.s3.amazonaws.com/public/ZEXNH3FNVUI6VJB3X2PWJFFIPU.jpg&w=916> Autor: John McDonnell | Crédito: The Washington Post Copyright: Imagen © John McDonnell / the Washington Post.

No sin cierta ironía, Enrique Krauze nos hace recordar la abundancia de cultos heroicos en América Latina, de su veneración como santos y santas; sagrados por sus actos sobrehumanos, incommensurables con la vida real. Una consecuencia del culto a héroes tan apartados y distantes de las necesidades del ciudadano común es la creación de una sensación de cansancio e ignorancia. Bajo estas circunstancias, se entiende la expresión de Soledad Acosta de Samper, citada por Rebecca Earle (2005: 397): “We have no popular heroes other than those of the war of independence”. Voces y opiniones semejantes ofrece el volumen *Faces of Resistance. Maya Heroes, Power, and Identity*, editado por Ashley S. Kistler (2018). Queremos destacar dos ejemplos de esa obra que ilustran y fortalecen nuestro punto de partida. Judith M. Maxwell y Ixnal Ambrocio Cuma Chávez analizaban en su artículo *Tekum Uman. Maya Heroe, K'iche' Hero* el trasfondo etnohistórico del famoso héroe maya guatemalteco. Tekum Uman, líder maya en contra de la invasión Española en 1524, es conmemorado en canciones, poemas y bailes. En 1960, se estableció un monumento en el centro de la Ciudad de Guatemala, justo en el momento en que habría de comenzar el genocidio en contra de grupos mayas. La coautora Cuma Chávez recuerda sus años escolares con la obligación de aprender de corazón la canción de Tekum Uman desprovista de información histórica. De esta manera, la personalidad histórica de Tekum Uman fue difuminándose, tornando imprecisa su identificación. Este tratamiento inadecuado de la historia indígena no resulta singular para el caso de Guatemala, sino fue usado en múltiples naciones latinoamericanas con el fin de minimizar o ignorar el papel que desempeñaron diversas poblaciones indígenas y sus representantes dentro de las respectivas historias nacionales (p. e. en México). De esta forma, los monumentos en espacios públicos se tornan en penosas excusas, ya que las circunstancias históricas – como por ejemplo libros de texto insuficientes – demuestran ostensiblemente que las élites gobernantes ladinas o mestizas carecen todavía de un deseo genuino de compartir sus historias nacionales con los pueblos indígenas originarios que les anteceden.

En este sentido, la contribución de Walter E. Little “*There Are No Heroes*” / “*We're All Heroes*”: *Kaqchikel Vendors' Reflections on National Holidays and National Heroes* complementa en buena medida la discusión anterior, toda vez que revela cómo piensan los mayas kaqchikeles sobre los días festivos de Tekum Umam (20 de febrero) y del “Día de la Hispanidad” (12 de octubre) en Guatemala. A partir de sus entrevistas con comerciantes de artesanías originarios de San Antonio Aguas Calientes que laboraban en Antigua, Little aprendió que las “políticas de héroes nacionales y días festivos nacionales” son en el mejor de los casos rechazadas y a menudo ignoradas por la población maya (p. 201). Ellos no celebran ni conmemoran a los “héroes mayas” predeterminados nacionalmente. Sin embargo, ven como una ventaja el que los ladinos se vistan con atavíos “indígenas” en tales días, lo cual incrementa sus oportunidades de ventas. Las

intenciones políticas subyacentes al establecimiento de héroes mayas en Guatemala hace de estas figuras, históricas o no, extraordinarias aunque los modelos heroicos que ofrece ostensiblemente resulten rechazados por los pobladores mayas actuales. Debido a que se les ha convertido en figuras inalcanzables en su carácter y en las circunstancias de su actuar como héroes, se ubican simplemente fuera del alcance de “mayas como vendedores de artesanías” (p. 202). De esta forma, los vendedores mayas escogen verse a sí mismos como héroes en su lucha cotidiana por la subsistencia.

De esta situación brota el anhelo de buscar y de describir ‘otros’ héroes a través del largo discurrir histórico de América Latina, configurándose así la idea inicial para este volumen. Si bien a primera vista parecería serlo, para nosotros el héroe indígena no es la única forma representativa del ‘otro héroe y la otra heroína’, sino que a él/ella se le distingue por el contexto local, regional de su ‘nacimiento como héroe-heroína’, su estatus subalterno, su origen humano y no-divino con el anhelo humano de ser ‘héroe-heroína’, sus actitudes contradictorias y controvertidas, en suma, por la ambivalencia de su recuerdo hoy día.

Nos hemos propuesto compilar una colección de estudios que traten sobre los procesos de creación de héroes-heroínas en situaciones locales y regionales, desde la época colonial hasta la actual modernidad del siglo XXI. Hemos visto este proyecto también como una oportunidad para distanciarnos del estudio de los clásicos héroes nacionales, cuya memorización, incluso su adoración, es promovida a nivel nacional en los distintos estados de América Latina a través de diferentes instituciones gubernamentales, tales como la educación pública, los museos, el planeamiento urbano y la administración de las comunidades. En sentido opuesto, nuestra intención ha sido compilar estudios históricos y antropológicos que giren en torno a personalidades históricas de origen local, que se hayan desarrollado como héroes-heroínas como parte de una creación popular, emanados de la gente, y que hayan sido inscritos en la memoria popular a través de textos, celebraciones conmemorativas, canciones, monumentos, cuentos, novelas y otros medios, toda vez que el culto de la glorificación brota en primera instancia de un deseo local, regional o social y no de una consideración política gubernamental. En ello, hemos buscado estudiar al héroe y a la heroína como un fenómeno social, desde una perspectiva comparativa diacrónica y sincrónica, a través de casos ejemplares que pudieran resultar representativos de diferentes regiones y épocas en la geografía e historia americana.

Pensamos en la *figuración* del héroe-heroína como una estructura interdependiente del individuo y de la sociedad, según Norbert Elias (1970: 139–145), tomando en consideración a figuras heroicas controvertidas y ambivalentes, no reconocidas, pero tampoco olvidadas, o bien héroes-heroínas que son olvidados/-as y posteriormente redescubiertos/-as. Nos interesa la posición del héroe en un espacio en disputa entre el anhelo popular, la cultura nacional, la atención

política al héroe como un recurso que puede ser aprovechado y el interés académico en la formación, el desarrollo y el estudio de cultos heroicos en América Latina.

A partir del hecho de que la definición del héroe-heroína sea resultado de un proceso de negociación de las normas y valores al interior de una sociedad o grupo social (Asch 2007: 5), se desprende que el otro héroe/heroína representa un contraconcepto significativo para los cultos heroicos nacionales. Así, el héroe/la heroína encarna las nociones divergentes de un grupo social con respecto a una cultura heroica de la memoria nacional determinada hegemonicamente. La ‘elección’ de una figura heroica como tal confiere al grupo social un medio para representar y transmitir su ‘otra’ o ‘alterna’ identidad figurada, con todas las contradicciones que ello conlleva.

The hero is not constituted by rational thought or theological discourse, but through the story of his (or her) life and death. It is a web of various and sometimes contradictory narratives –attached to the myth or story of the fictional or historical hero– that gives meaning to this figure. The hero is in this sense a mediator, a figure that mediates, as in the case of Hercules, between untamed nature and civilisation, but also between conflicting values or between gods and men. He gives an example of how to live with conflicts which, at a rational level, cannot be solved.

(Heinrich 2008, cited in Asch 2014: 5)

No obstante, reducir a los ‘otros héroes’ y ‘otras heroínas’ a una mera función antagónica resultaría conceptualmente limitado. El otro héroe/la otra heroína puede también ser una especie de válvula que permite trascender y escapar de normas sociales percibidas como demasiado estrechas. De ello da muestra especialmente clara la contribución de *Janina Möbius De La Malinche a Miss Janeth – de La Guadalupe a Lady Apache: Imágenes de mujeres dentro y fuera del ring de Lucha Libre*, la cual tematiza el fenómeno de la lucha libre femenil en México, descrito en la primera parte de estudios de caso ejemplares. En este artículo, se analizan las concordancias y correlaciones entre las figuras arquetípicas dicotómicas de ‘la mujer’ en el imaginario histórico de México y las figuras representadas por mujeres reales que trabajan profesionalmente como luchadoras en la arena de la lucha libre mexicana. Pese a ocupar un lugar secundario en comparación con sus colegas varones, las luchadoras juegan un papel predominante en la puesta en escena de las masculinidades representadas en el ring, ya que aseguran que todas las facetas de ser hombre sigan siendo justamente eso – hombres. Tanto para las mujeres luchadoras como para las espectadoras, ello se trata solamente de un breve escape de las normas sociales, dentro de un marco tolerable, como es el ring de lucha libre, mas en la vida cotidiana, las mujeres continúan siendo subordinadas a desempeñar estrechos roles en sus posibilidades de acción.

Si bien los ejemplos de figuras heroicas que hemos seleccionado se desenvuelven todas en el ámbito humano de acción, en forma póstuma se han atribuido a algunas de ellas cualidades divinas o semi-divinas. Pese a ello, aún estas figuras divinizadas tienen en común con las humanas su carácter marcadamente contradictorio. Además de los aspectos señalados, nuestro interés en examinar la otredad nos ha planteado explorar preguntas concretas: ¿Quién promovió o promueve hoy día la memorización de un otro héroe o una otra heroína? ¿Cuáles son las técnicas mediáticas y las prácticas culturales en los procesos conmemorativos y en la inscripción de dichas personalidades históricas en la memoria colectiva? ¿Cómo se manifiesta la memoria popular en el transcurso del tiempo y bajo qué modalidades? Según podrá apreciarse en los párrafos siguientes, los casos ejemplares que recolectamos tratan en su mayoría sobre personajes históricos, cuyo reconocimiento como héroe/heroína tuvo lugar sólo de manera póstuma. El ‘otro héroe’ no es tampoco solamente ‘el héroe popular’, enjuagado y dominado por corrientes sociales y políticas temporales y efímero, sino brota de un deseo profundo de ‘otredad’.

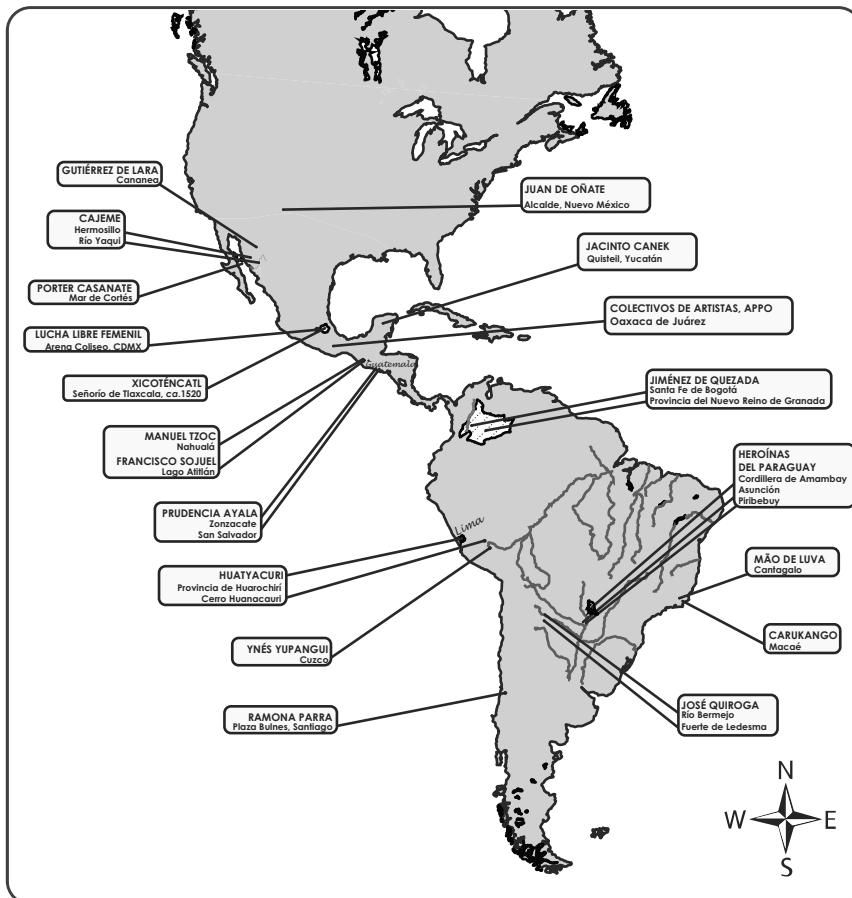
En suma, con este volumen seguimos el sendero que han abierto obras como *Faces of Resistance. Maya Heroes, Power, and Identity* de S. Ashley Kistler (2018) y *Héroes y bandidos: iconos populares y figuraciones de la nación en América Latina* de Rafael Ponce-Cordero (2010), entre otras, para capturar la idea del héroe alternativo como un polo opuesto a los “héroes patrios” (Navarrete Linares y Olivier 2000: 17).

La búsqueda del ‘otro héroe’ y los resultados en cuatro partes

El llamado efectuado a colegas de Alemania y América Latina para que pudieran contribuir en este proyecto ha dado resultados inesperados, ya que el tema del ‘otro héroe’ ha sido interpretado y presentado de maneras diversas. De hecho, algunas de las ideas presentadas inicialmente tuvieron que ser desestimadas –no sin cierta reticencia de nuestra parte– al no poder realizarse en la forma propuesta originalmente por sus autores. En su lugar, otras ideas han tenido que gestarse y desarrollarse, lo cual explica en cierta medida el largo tiempo de producción de este volumen.

Al final de este proceso, nos fue posible integrar dieciocho contribuciones. Con ellas, nos hemos dado a la tarea de reunir casos ejemplares que pudieran mostrar las diferentes comprensiones sobre el ‘otro héroe’ bajo diferentes perspectivas históricas, nacionales, regionales y disciplinarias. Debido a que nuestras discusiones acerca del tema “quién es o fue un otro héroe/una otra heroína” abarcaron aspectos tan abundantes y diversos, resultó un reto el agrupar los estudios de caso con base en sus características principales. Tras

explorar distintas alternativas, hemos decidido agrupar las contribuciones en cuatro grandes partes temáticas. Para la primera parte sugerimos el título



LA GEOGRAFÍA HEROICA EN AMÉRICA

MAPA I: Ubicación de sitios emblemáticos vinculados con las biografías de héroes y heroínas que aborda el presente volumen (*elaborado por Carlos Pallán Gayol 2017 con base en cartografías modernas y de la época colonial*). Los autores del capítulo correspondiente se indican en paréntesis.

Parte I. La resurrección del sujeto subalterno como el otro héroe. I-1 MÉXICO: Jacinto Canek (Antje Gunsenheimer); I-2 GUATEMALA: Francisco Sojuel y Manuel Tzoc (Frauke Sachse); I-3 BRASIL: Carukango (Marcia Amantino y Maria da Conceição Vilela Franco); I-4 EL SALVADOR: Prudencia Ayala (Olga Vázquez Monzón); I-5 MÉXICO: Lucha Libre Femenil (Janina Moebius);

Parte II. ¿A quién corresponde la fama en la memoria? La hazaña y sus protagonistas en las dinámicas históricas, literarias y políticas. II-1 COLOMBIA: Gonzalo Jiménez de Quesada (Aarón Grageda Bustamante); II-2 MÉXICO: Pedro Porter Casanate (Ramón Manuel Pérez Martínez); II-3 PARAGUAY: Heroínas y Antiheroínas durante la Guerra de la Triple Alianza (Barbara Pothast); II-4 CHILE: Ramona Parra (Viviana Bravo Vargas);

Parte III. Héroes sin estatus heroicos dentro del panteón nacional. III-1 PERÚ: Ynés Yupanguí y sus parientes (Kerstin Nowack); III-2 ARGENTINA: José Quiroga (Enrique N. Cruz); III-3 MÉXICO: Lázaro Gutiérrez de Lara (Juan Manuel Romero Gil); III-4 PERÚ: Huatyacuri (Juan Javier Rivera Andía);

Parte IV: ¿Cómo recordarlos? Culturas de memoria controversiales. IV-1 ESTADOS UNIDOS: Juan de Oñate (Eveline Duerr); IV-2 BRASIL: Mão de Luva (Vinicius Maia Cardoso); IV-3 MÉXICO: Cajeme (Raquel Padilla Ramos); IV-4 MÉXICO: Colectivos de artistas de la APPO (Marco Antonio Estrada Saavedra).

Parte I. La resurrección del sujeto subalterno como el otro héroe

Utilizando el concepto del ‘sujeto subalterno’, nos orientamos directamente a la obra del filósofo italiano Antonio Gramsci y las subsecuentes reelaboraciones del concepto en los estudios poscoloniales (entre otros Chakravorty Spivak 1988, Guha 1982, 1987, 1997, Guha y Chakravorty Spivak 1988, véase por una perspectiva histórica del desarrollo de los estudios poscoloniales: Chakrabarty 2000)⁹ y el debate en América Latina iniciado por Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (1998, 2012).

En su obra póstuma editada bajo el título *Cuadernos de cárcel*,¹⁰ Gramsci nos da un acercamiento a su entendimiento del concepto subalterno que es transmitido por Hito Steyerl (2008: 8–9) en la siguiente explicación del concepto ‘subalterno’:¹¹

9 Una traducción al Español de los textos decisivos en la debate poscolonial de India ofrece la colección de Raúl Rodríguez Freire (2011).

10 Hay diferentes publicaciones de los *Cuadernos*. Aquí nos referimos a una traducción al Ingles, titulado *Selections from the PRISON NOTEBOOKS: On Italian History*, editado y traducido por Quentin Hoare y Geoffrey Nowell Smith en 1999.

11 [Trad. de los Editores]. Texto en su idioma original: “Denn schon Gramsci, [...] soll der Legende nach in seinen Gefängnistagebüchern (1934–35) den Begriff des Proletariats durch den der Subalternen ersetzt haben. Das Wort Proletariat konnte er wegen der Gefängniszensur im faschistischen Italien nicht verwenden. [...] Gramsci bezog ihn [den Begriff] auf jene Gruppe der Gesellschaft, die der Hegemonie der herrschenden Klassen ausgesetzt waren, vor allem aber die bäuerlichen Klassen des peripheren Südens, die nie in die italienische Nation integriert worden waren – also auf Gruppen, die in sich uneins und von gesellschaftlicher Repräsentation ausgeschlossen waren. Die Subalternen sprachen nicht die Sprache der Nation – sie konnten sich nicht mit ihr verstständigen und wurden somit auch kein Teil von ihr. Mehr noch – durch den Mangel einer gemeinsamen Sprache blieb jede subalterne Gruppe für sich.”

Pues, ya Gramsci, [...] ha sustituido –según la leyenda– el concepto del proletariado por el de subalternos en sus *Cuadernos de cárcel* (1934–35). La palabra proletariado no podía utilizarla debido a la censura carcelaria dentro de la Italia fascista. [...] Gramsci relacionó a éste [el concepto] con aquellos grupos de la sociedad expuestos la hegemonía de las clases gobernantes; ante todo, sin embargo, se refirió a las clases campesinas del sur periférico, que nunca habían podido integrarse a la nación italiana – es decir, a aquellos grupos divididos entre sí y que eran excluidos de representatividad social. Los subalternos no hablaban la lengua de la nación – no podían comunicarse con ella y por ello no podían formar parte de ella. Aún más – ante la ausencia de un lenguaje común, cada grupo subalterno quedó aislado en sí mismo.

Sin embargo, las clases dominantes se dan cuenta de su dependencia con respecto al servicio y trabajo de las clases subalternas. Tal dependencia motiva a las clases dominantes a otorgar ciertas concesiones a los miembros de alto rango dentro de las clases subalternas, mismas que también disponen una jerarquía propia. Es dentro de este marco teórico que podemos ubicar la primera contribución **Jacinto Canek (1730–1762): de vagamundo en su tiempo a héroe nacional de hoy** por Antje Gunsenheimer, ya que se enfoca en el contexto de la sociedad colonial en Yucatán con su ‘clase’ o grupo dominante (los criollos con su estructura jerárquica social) y los grupos mayas como sujetos subalternos con su propia jerarquía social, dependiente y al mismo tiempo proveyendo la base económica para los criollos. Dentro del grupo subalterno, el maya Jacinto Canek, protagonista de una rebelión en contra del gobierno colonial en Yucatán en 1762, pertenecía –como vagamundo sin trabajo, sin familia, sin pertenencia local– a un segmento desprovisto de poder, sin representación, sin la misma lengua social y política.

Si puede describirse a Jacinto Canek ya desde su tiempo de vida como una ‘ficha subalterna’ dentro del tablero de juego representado por la agenda de los poderosos, con más razón continuó siéndolo a través de los conflictos históricos y político-sociales ocurridos en los siglos posteriores, tal y como señala Gunsenheimer en su análisis de las manipulaciones efectuadas a su biografía y de la apropiación de su figura para nuevos proyectos políticos. No sería sino hasta el siglo XXI que tendría lugar la reconquista pública de su figura –en forma limitada– como ‘héroe propio’ a través de grupos activistas indígenas.

Diferente y al mismo tiempo semejante, nos parece la siguiente contribución **De fundadores y creadores: la deificación de los héroes locales en las Tierras Altas de Guatemala** por Frauke Sachse que versa sobre Francisco Sojuel, de Santiago Atitlán y Manuel Tzoc de Nahualá, a quienes se atribuye el rol de haber fungido como héroes culturales, protectores y benefactores de sus respectivas comunidades. Ambos líderes religiosos simbolizan la lucha contra la opresión de la población indígena por parte de autoridades *ladinas* o mestizas. La discusión aquí se dedica primordialmente a la forma en que las biografías de

ambos, elaboradas póstumamente, dan continuidad a la tarea de deificarlos. La ‘resurrección’ –respectivamente la revalorización– de estos dos hombres se llevó a cabo dentro de un patrón más amplio de deificación de ancestros, cuyas raíces se remontan a la literatura colonial y más allá, surgiendo de la tradición maya prehispánica, transmitido como ‘leyes internas’ en la sociedad maya colonial.

En relación a la época actual puede establecerse que los ‘sujetos subalternos’ en este estudio etnohistórico y etnográfico permanecen subalternos y no han sido elevados a nivel de culto heroico por los intereses nacionales. Ello muestra la autonomía interna de los grupos subalternos con respecto a los modelos hegemónicos. También dentro del estudio sobre *De temido líder de quilombo a héroe negro: La saga de Carukango en Macaé en la primera mitad del siglo XIX* por Marcia Amantino y Maria da Conceição Vilela Franco, enfocado en la personalidad de Carukango, el patrón clásico del miembro de un grupo subalterno. Carukango fue líder de un quilombo localizado en el siglo XIX en la ciudad de Macaé (región Norte del Estado de Río de Janeiro). Su biografía y su destino cayeron en el olvido de la memoria colectiva, hasta que su figura fue apropiada por la población local y posteriormente por el movimiento negro, que lo transformó en héroe de la resistencia al esclavismo. Así, Amantino y Vilela Franco ofrecen en su estudio un panorama de las diversas representaciones históricas de la personalidad de Carukango y presentan la forma en que un movimiento social contemporáneo –independientemente de los revisionismos históricos– logró redescubrir al héroe subalterno para sí.

Los primeros estudios subalternos fueron criticados por su negligencia en el tratamiento de la situación de las mujeres que padecen de múltiples formas de discriminación (interseccionalidad). Mientras que al interior del grupo subalterno resultan discriminadas por ser mujeres, afuera del mismo se les discrimina y relega por ser mujeres y miembros de un grupo subalterno (véase el estudio incitante “Chandra’s Death” por Ranajit Guha 1987). En nuestra colección un caso histórico ejemplar es la breve vida política de Prudencia Ayala, elaborado en *ImPrudencia en la memoria. Representaciones de Prudencia Ayala en El Salvador del siglo XXI* por Olga Vásquez Monzón. El nombre de Prudencia Ayala (1885–1936) está asociado íntimamente con el imaginario salvadoreño de la resistencia. Mujer, indígena e iletrada, se postuló como candidata a la presidencia de El Salvador en 1930, cuando la noción de ciudadanía política no contemplaba la plena participación de las mujeres. Su iniciativa no sólo puso en evidencia los límites y ambigüedades del ideal republicano salvadoreño, sino que constituyó un punto de partida para la reivindicación de los derechos de las mujeres en el país. Queda de manifiesto que para quienes guardan y difunden su figura, el aparente fracaso de sus aspiraciones electorales ha sido fuente de inspiración y perseverancia para sus propias luchas. En su nombre buscan

reivindicar, en pleno siglo XXI, un modelo de convivencia que favorezca la equidad y la inclusión de las diversas identidades salvadoreñas. También en el caso de Prudencia Ayala encontramos el redescubrimiento de la heroína muchas décadas después de su muerte. Sin embargo, la conmemoración y la estimación póstuma de sus ambiciones políticas y sociales se efectúan únicamente dentro de grupos intelectuales y feministas.

Subaltern groups are always subject to the activity of ruling groups, even when they rebel and rise up: only “permanent” victory breaks their subordination, and that not immediately, [...]

nos dice Antonio Gramsci (1999: 207, en la traducción inglesa). En el caso de Jacinto Canek, sabemos de historiógrafos del siglo XIX que su recuerdo fue transmitido en forma oral dentro de las comunidades mayas yucatecas por casi cien años, sin prestársele atención fuera de dichas comunidades. Serían los cambios políticos de los siglos XIX y XX que darían paso a la superación social: del vagamundo indígena, pobre e ignorante, al intelectual y adalid de los derechos humanos, según las reglas comunicativas de las clases dominantes en forma de ritos conmemorativos en el espacio público, en la literatura e historiografía oficiales, en monumentos y homenajes en contextos institucionales. Esta observación relaciona nuestros estudios con una otra obra decisiva de los estudios subalternos y poscoloniales, el trabajo de Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?* (1988).

El recuerdo y la conmemoración continúan vigentes, como parte de una cultura oral activa y vital entre los pueblos mayas yucatecos o las comunidades en las Tierras Altas guatemaltecas en el caso de Francisco Sojuel y Manuel Tzoc, en los grupos feministas salvadoreños, entre los quilombolas en la región Norte del Estado de Río de Janeiro, más no en las clases dominantes que rigen las narraciones históricas oficiales. El sujeto subalterno puede hablar, pero no será escuchado sino hasta que ocurra un cambio de poder. Un escape con respecto a estas formas comunicativas y opciones de acción restringidas marcan a las mujeres que se desempeñan en la Lucha Libre femenil en México, descrito en el trabajo de *Janina Möbius De La Malinche a Miss Janeth – de La Guadalupe a Lady Apache: Imágenes de mujeres dentro y fuera del ring de Lucha Libre*, ya mencionado, que termina la selección de trabajos de la primera parte del libro.

Parte II. ¿A quién corresponde la fama en la memoria colectiva? La hazaña y sus protagonistas en las dinámicas históricas, literarias y políticas

The hero may be a lonely outsider, perhaps in revolt against society even, but no hero is imaginable without some sort of following, without a continuity which venerates or acknowledges him or her at least posthumously. The story of his or her life needs to be told and retold, otherwise there are no heroes, and who should tell the story, if not some kind of community?

Ronald G. Asch (2014: 7)

Justo ahora acabamos de apuntar hacia la necesidad de una memoria colectiva dentro de un grupo social para que pueda darse el culto heroico en forma póstuma. Probablemente habrá heroínas y héroes mientras existan mujeres y hombres. Sin embargo, no cualquier persona excepcional será venerada en la memoria heroica por sus hazañas entre sus contemporáneos y las generaciones sucesivas. Así, las contribuciones de la segunda parte nos permiten ahondar en la pregunta, ¿a quién corresponde la fama en la memoria colectiva?

Hemos escuchado ya que se trata de procesos de negociación social (véase Asch 2014). Empero ¿quién define los criterios bajo los que operan dichos procesos de negociación? Ronald Asch (2014: 10) nos habla de un lenguaje separado:

With regard to chivalry it has been stated that it was “a language not a political position, and there is abundant evidence that it was a language that continued to be spoken by any number of early modern men and women well into the seventeenth century, that it continued to be a persuasive and plausible mode of self-presentation” (citando a Davis 2003: 239).

La contribución de Aarón Grageda Bustamante *La crónica, la hazaña y la memoria. El caso del conquistador Gonzalo Jiménez de Quesada y los avatares de la heroicidad en el Nuevo Mundo durante el siglo XVI* ilustra precisamente este proceso de negociación discursivo de los criterios y el desarrollo de un lenguaje aparte, valiéndose para ello de manuscritos europeos del siglo XVI. Más aún, el autor indica cómo estos escritos sobre el coraje y la valentía caracterizaron e influyeron fuertemente en las relaciones y reportes de los conquistadores españoles en el Nuevo Mundo, así como las repercusiones que estas crónicas suscitaron como una reacción al discurso europeo sobre valores heroicos en el siglo XVI. Se ofrece un estudio comparativo entre las crónicas de Paolo Giovio (Italia) y la obra de Gonzalo Jiménez de Quesada (1509–1579), conquistador de los territorios correspondientes a la actual Colombia. Así, Grageda Bustamante muestra cómo la forma de consignar el pasado no se desarrolló solamente como un proceso administrativo de los mecanismos imperiales españoles, sino también relacionó el honor con el heroísmo y fomentó la emulación de proezas

previas (entre otros aspectos), que en última instancia llegarían a trascender incluso el tiempo de vida de los propios conquistadores.

¿Basta entonces, en un segundo paso, satisfacer los criterios prescritos para ser reconocido/-a e incluso venerado/-a como un héroe/heroína? ¿Resulta suficiente para ello un dominio suficiente del lenguaje? Dentro del proceso del descubrimiento y de la conquista del Nuevo Mundo surgió también un fuerte anhelo por obtener fama y renombre. Aunado al mito del triunfo sobre la *terra incognita* con todos sus imprevistos, nutrido de descripciones fantásticas sobre los habitantes, la flora y la fauna, junto con la expectativa de obtener riquezas, la necesidad personal de volverse famoso dio nuevos impulsos a aquellos ávidos de embarcarse hacia el Nuevo Mundo.

El gran interés que despertaban las historias de aventuras en la sociedad europea de los siglos XVI–XVII confluyó con nuevas posibilidades de publicación bajo la forma de las emergentes casas de impresión que comenzaban a surgir en Europa y posteriormente, en las colonias del nuevo continente, así como el emergente comercio de libros y las librerías surgidas para tal fin no hicieron sino fortalecer tales aspiraciones. No obstante, no todos de entre quienes partieron a América en pos de dichos objetivos conseguirían triunfar en ello, pese a provenir en algunos casos de familias de alto rango e inmejorables condiciones materiales, contar con cierto talento literario o ser intrépidos aventureros, o bien según formula Ronald G. Asch: “There are more than enough examples of strategies of glorification or self-glorification that failed to convince those who were supposed to be their audience” (2014:7). Un caso de este tipo fue el descubridor español Pedro Porter Casanate, quien de hecho reunía prácticamente todos los prerrequisitos que podrían esperarse de alguien para convertirse en héroe en la memoria de sus contemporáneos y sucesores. Sin embargo, pese a todos sus esfuerzos, no lograría erigirse como tal. Ramon Manuel Pérez-Martínez explora en su contribución **La aventura literaria de Pedro Porter Casanate (1611–1662) Explorador de la California** la figura del explorador de la California como ‘héroe trágico’ del siglo XVII. A través de documentos originales de Porter y sus contemporáneos, se repasan hechos claves de su vida y se esboza su crianza dentro de una familia aragonesa de cierta alcurnia y reputación. Porter se embarcaría en una carrera naval, sin por ello dejar a un lado sus dotes literarias, manifiestas en múltiples epístolas y en una obra de tema náutico. El autor se enfoca en las exploraciones de Porter a través del Golfo de California y en el fracaso de sus múltiples intentos por descubrir rutas navegables que fuesen útiles para la Corona española. Desde un enfoque comparativo, se reexamina la doble virtud en armas y letras de Porter y su biografía brinda testimonio del paradigma del héroe trágico español de la época.

En sentido opuesto, el capítulo de Barbara Potthast sobre **Heroínas y Antiheroínas en Paraguay: Residentas, Destinadas y Conciudadanas** ilustra el ca-

rácter efímero del estatus heroico, que puede ser otorgado pero también retirado, según los cálculos políticos y el espíritu de la época a nivel social. A través del ejemplo de las mujeres paraguayas y su papel clave durante la Guerra de la Triple Alianza (1846–1870) que enfrentó a Paraguay y Brasil, Argentina y Uruguay, la autora muestra el auge y la caída de los valores heroicos y los patrones de comportamiento, así como los ciclos de la veneración heroica (véase Ronald G. Asch 2014:8). Durante el régimen autoritario de Francisco Solano López, las categorizaciones “residentas”, “conciudadanas” y “destinadas” servían para establecer distinciones verbales y retóricas entre mujeres patrióticas-heróínas y anti-patrióticas, peligrosas para el régimen, y que a la vez debían ser subordinadas al máximo propósito de la patria. A fin de mantener el orden cotidiano del país, todas debían trabajar para remplazar la mano de obra de los varones, quienes eran requeridos en el frente de batalla. Mediante esta glorificación de las mujeres “leales” se perseguía una doble estrategia: al interior del país servía para superar la humillación de la derrota y construir así una narración más digna y soberana, mientras que hacia el exterior, Paraguay buscaba presentarse ante la comunidad internacional como un país moderno y progresivo, proyectando imágenes del empoderamiento de las mujeres en todos los ámbitos de la vida política, económica y privada. Sin embargo, ante la cruda realidad de la posguerra, esta fachada fue resquebrajándose rápidamente, decayendo con ello el estatus de las mujeres. Con ello, el país experimentaría un regreso a los modelos tradicionales de patriarcado predominantes en la etapa anterior.

Los diferentes ciclos de la veneración del héroe los podemos apreciar también en la percepción heroica póstuma de Xicoténcatl, tal y como lo describe Monika Wehrheim. Bajo el título de **Xicoténcatl – traidor, héroe anti-colonial, héroe local. Perspectivas cambiantes en la historia mexicana**, la autora emprende un recorrido hacia el pasado prehispánico donde examina la figura histórica de Xicoténcatl, y cómo ésta sería reinterpretada y utilizada en épocas posteriores. General del ejército tlaxcalteca que logró inicialmente frenar el avance de Hernán Cortés y los españoles, una serie de circunstancias descritas por Wehrheim tornarían a Xicoténcatl en uno de los aliados más importantes para los españoles en su afán de someter la capital de México-Tenochtitlán. Así, Wehrheim explora el rol por demás contradictorio de Xicoténcatl y la forma en que posteriormente se le erige en héroe nacional durante las luchas de Independencia en México (1810–1821). Sin embargo, tras esta fase su figura caería durante largo tiempo en el olvido, hasta que la necesidad de contar con un ‘héroe’ capaz de reafirmar la identidad local en su tierra natal de Tlaxcala, hizo que su figura fuera reinterpretada para satisfacer tal fin.

Así como los héroes de épocas precedentes se orientaban hacia los ideales de nobleza y honor de la caballería, este modelo prototípico se perdería durante el siglo XIX. Durante el siglo XX no es posible ya encontrar héroes de este tipo, sino

más bien ídolos y estrellas populares, aunque para ello tendrían que ser “aptos para cada ocasión y condición social, tanto masculinos como femeninos, ninguno de ellos incuestionable”¹² (Asch 2014: 10). Como ejemplo de estos nuevos cánones puede citarse el estudio de Viviana Bravo sobre *Las vidas de Ramona Parra: Militancia, conflicto político y memoria en Chile (1946–2018)*, donde indaga en la construcción de Ramona Parra como heroína de la clase trabajadora y cómo la izquierda chilena va transformando su figura en períodos posteriores, bajo la hipótesis de la autora, la cual postula que el trabajo activo de militantes – hombres y mujeres – funge como mecanismo transmisor de la memoria, donde la muerte de Ramona Parra y su legado se vuelven parte de una continuidad histórica que les permite afrontar nuevos desafíos.

Los estudios de caso dentro de esta sección muestran cómo, paralelamente a la glorificación de la persona, su misma excepcionalidad, ya sea en vida o en forma póstuma, requiere que se le otorgue reconocimiento constante por parte de algún grupo social para poder conservar su estatus heroico.

Parte III. Héroes sin estatus heroico dentro del panteón nacional

La tercera parte reúne figuras históricas que pueden ser entendidas en el sentido de lo que Ulrich Bröckling (2015: 9) ha llamado alter y anti-héroes/heroínas.

Los antihéroes se oponen al código de comportamiento heroico; realizan precisamente lo que los héroes nunca harían, y se abstienen de hacer, lo que uno esperaría de éstos.¹³

La serie de casos presentados inicia con **Ynés Yupangui y sus parientes, una alter-heroína durante la conquista del Perú**, presentado por Kerstin Nowack, donde la autora se remonta al siglo XVI para efectuar un análisis biográfico de Ynés Yupangui y otras mujeres de su círculo familiar (Asarpay y Cura Ocllo). Sus esfuerzos por preservar su identidad y sus derechos en medio de la difícil situación imperante durante la conquista del Perú, así como hechos clave en las vidas de sus parientes, son examinados a partir de las nociones de alter y anti-héroe/heroína.

Más complejo resulta abordar la figura de José Quiroga, mestizo y supuesto líder de una rebelión a fines del siglo XVIII en la región fronteriza del Chaco de Jujuy (Tucumán del Río de la Plata, en la actual Argentina), según el análisis que efectúa Enrique N. Cruz, titulado **Un líder que no fue héroe. José Quiroga en el**

12 [Traducción del inglés original]: “for almost every occasion and every walk of life, both male and female, none of them uncontested” (Asch 2014: 10).

13 Cita en su lengua original: “Antihelden opponieren gegen die heroischen Verhaltenscodes; sie tun gerade das, was Helden niemals tun würden, und unterlassen, was man von diesen erwartet.” (Bröckling 2015: 9).

contexto de la rebelión toba de 1781 en Argentina. La ‘rebelión toba de 1781’, acaecida en esa provincia es analizada mediante diversas interpretaciones historiográficas. Fuentes contemporáneas la describen como una insurrección en contra del imperio colonial hispano y suelen identificar José Quiroga como líder de este movimiento. El autor examina el perfil de este supuesto líder rebelde en el marco del contexto socioeconómico y las relaciones sociales de producción vigentes en Jujuy durante la segunda mitad del siglo XVIII –así como las localidades donde se desarrolló el conflicto, con el fin de mostrar cómo tuvo lugar la construcción de un líder o héroe anticolonialista.

Dentro de su tiempo, personalidades como la de José Quiroga –justamente como Ynés Yupangui en el suyo– pueden ser consideradas como contra-héroes o contra-heroínas (*Gegenhelden*), ya que en relación con las figuras heroicas de su época “compiten en un campo antagonístico de escalas de valores y orientaciones de actuación contrarias” (Bröckling 2015: 9).

Algo similar ocurre con el capítulo dedicado a **Lázaro Gutiérrez de Lara: el héroe periférico con fusil de palabras (1870–1918)**, presentado por Juan Manuel Romero Gil. La Revolución Mexicana produjo muchas figuras heroicas paródicas y la de Lázaro Gutiérrez de Lara se cuenta entre ellas. Ello le valdría ser fusilado en el Sáric, Sonora, en 1918, por considerársele un “agitador profesional”. Proscrito por la historia oficial, se le resguardó como héroe popular en la memoria social de pueblos y comunidades campesinas fronterizas del norte de México. Tal reconocimiento provenía de su poliédrica historia personal, que abarca desde el porfiriato hasta los años convulsos de la Revolución mexicana.

Para concluir la Parte III se presenta el estudio de Juan Javier Rivera Andía titulado **Encarnando un héroe en los Andes: el ‘capitán’ de la herranza a la luz de las noticias de algunos cronistas sobre el ritual del warachikuy**. El artículo se enfoca en héroes andinos menos canónicos, cuyas características dialogan con rasgos fundamentales de los pueblos amerindios de las tierras altas. Aquí héroes como *Huatyacuri*, cuyos valores y concepciones parecen ser expresados, no solo en narración, sino también en prácticas arraigadas y vigentes en los Andes, son de interés. Una de estas peculiaridades es la concepción de la mocedad como una pugna constante, emprendida por y en nombre de componentes humanos y no humanos del mundo andino. Los contrastes entre los ejemplos presentados parecen configurarse en una parábola sobre el advenimiento de un ser humano cabal (un *runa*) con hogar propio y con descendencia. Por encima de todo muestran los atributos de un fundador de un nuevo orden y, en esta medida, de un héroe. Se trata, finalmente, de un alter-héroe y de un héroe que puede ser encarnado por todos los miembros de la sociedad.

Parte IV. ¿Cómo rememorarlos? Culturas de memoria controversiales

Hemos hablado ya de los ciclos de la veneración de héroes (“cycles of hero worship” según Ronald G. Asch 2014) y los ejemplos anteriormente presentados han mostrado cómo las figuras heróicas, bajo cambiantes régimenes políticos, son primeramente estilizadas y ya desde la época siguiente caen en el olvido, dado que dejan de corresponder a los valores e intereses políticos y sociales. Mientras que los ejemplos presentados en las partes I y II han mostrado el subir y bajar cíclico en la memoria colectiva, la parte IV aborda aquellos fenómenos en los cuales el redescubrimiento está ligado con un giro en la valoración: el héroe o la heroína no son olvidados, sino adquieren una connotación distinta, que puede abarcar desde el desprecio hasta la refuncionalización de los valores y mensajes transmitidos.

Eveline Dürr nos adentra en este ámbito con su contribución **¿Héroe español o déspota colonial? Polémica política de la memoria en el sudoeste de los Estados Unidos de Norteamérica**. Desde múltiples perspectivas se aborda aquí la controvertida conmemoración de Don Juan de Oñate, conquistador español de los territorios de Nuevo México en el siglo XIV, visto por algunos como héroe y patriarca de la comunidad hispana, mientras que otros le rechazan por su despotismo y crueldad belicista. Empleando métodos etnográficos y análisis de discurso, esta reseña revela cómo la memoria cultural se concibe ‘desde abajo’ y es negociada en foros públicos. La trayectoria histórica de la controversia en torno a Oñate refleja las cambiantes relaciones de poder y se vincula con una identidad cultural donde pasado y presente se unen en torno a este personaje como modo no-elitista de dar forma a la memoria oficial cultural.

Sin embargo, la controversia en torno a Oñate no ha llegado a su fin con los casos expuestos en este capítulo, pues con el resurgimiento de protestas del movimiento “Black Lives Matter” en la primavera de 2020, monumentos erigidos para honrar a Oñate han sido objeto de ataques –algunos incluso parcialmente destruidos– por parte de iracundos manifestantes, al ser vistos como símbolos impuestos por las clases privilegiadas caucásicas en la región.

Si puede considerarse que Juan de Oñate pasó de ser héroe a anti-héroe, en el caso de Mão de Luva puede apreciarse una dinámica opuesta: de entre los villanos y bandidos surgiría una figura simbólica tenida por positiva por una región entera de Brasil, según narra Vinicius Maia Cardoso **¡Y el gallo cantó bien! Mão de Luva y el heroísmo en la construcción de la identidad en el municipio de Cantagalo (estado de Rio de Janeiro/Brasil): embates entre historia y memoria**. A través del personaje sietecentista Manoel Henriques, *Mão de Luva*, garimpeiro (buscador de oro) en los Sertões de Macacu, hoy región centro-este del estado de

Rio de Janeiro, el autor examina los embates entre historia y memoria popular en la construcción de la identidad del municipio de Cantagalo. Recientes revisiones historiográficas confrontan, reproducen e incluso se apropián de las imágenes anteriormente construidas sobre *Mão de Luva*, transitando de su imagen de bandido y contrabandista a la de héroe fundador de Cantagalo. Las versiones que se retransmitieron y que consolidaron, en ese entonces, los orígenes “legendarios” de Cantagalo, confirmaron su centralidad histórica en la región, incluyendo aproximaciones con héroes nacionales como el beato Antônio Conselheiro y del inconfidente mineiro, Joaquim José da Silva Xavier, *Tiradentes*, se encuentran también en la leyenda de *Mão de Luva*.

La contribución de Raquel Padilla Ramos ofrece simultáneos, aunque distintos puntos de vista que pueden existir sobre una figura histórica en **Cajeme – un líder yaqui entre la memoria y el discurso mediático**. A través del contraste entre diversas fuentes históricas, el estudio realiza un análisis de la personalidad y el liderazgo de José María Leyva, también conocido como *Cajeme*, uno de los personajes de las guerras del yaqui de fines del siglo XIX en el noroeste de México. La forma en que *Cajeme* es visto, tanto por la sociedad yaqui como por la no-indígena es puesta en relieve por la autora, quien finalmente busca mostrar cómo la historiografía oficial ha recogido y ataviado a este personaje según las circunstancias.

Con el último capítulo recurrimos al tema de la reapropiación de los héroes nacionales, o los “héroes de bronce” (según Krauze 2010). Marco Antonio Estrada Saavedra aborda en **Cómo olvidarlos! Héroes populares y memoria en la protesta simbólica de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, México** la relación entre la memoria social y la protesta social, así como la disputa por el significado y la actualidad de figuras heroicas del panteón de la historia patria de México, en el marco del conflicto entablado en 2006 entre el gobierno estatal y la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO). Específicamente, el autor se centra en la apropiación de la historia patria mexicana por parte de los artistas urbanos sumados a la APPO, quienes como estrategia de protesta gráfica y comunicación, se dieron a la tarea de producir masivamente obras de ‘resistencia visual’ bajo la forma de pintas, murales, esténciles y grafitis, en los cuales aparecen figuras de héroes de la historia oficial –como Zapata, Villa, Hidalgo y Morelos, aunadas a otras de anti-héroes de diversos movimientos de resistencia –como el *Subcomandante Marcos* y Ernesto *Ché* Guevara– que en ello se vieron sometidas a un proceso de resignificación y “subversión icónica”, politizándose de esta forma el arte urbano para convertirlo en instrumento de la lucha popular y expresar una “resistencia visual” ante el régimen del entonces gobernador oaxaqueño Ulises Ruiz, a quien se atribuyen gran cantidad de encarcelamientos, desapariciones y crímenes políticos.

Con ello se cierra el corro sobre los ‘otros héroes’ y las ‘otras heroínas’, quienes tal y como ocurre con Jacinto Canek en el primer capítulo, son elevados de héroes subalternos a la categoría de héroes nacionales, como consecuencia de sucesivos cambios en los régimen políticos. Así lo muestra también la última contribución, en la forma en que los héroes nacionales son reapropiados por los movimientos de oposición. Tras este recorrido, ¿cómo nos es posible continuar definiendo y delimitando la noción del otro héroe y la otra heroína?

‘Otro héroe’ o alter-héroe/anti-héroe? ¿y dónde queda la heroína?

Finalmente, ¿es el otro héroe simplemente el mismo que el alter-héroe o el anti-héroe? Mientras que el anti-héroe representa la figura opuesta al héroe o la negación del carácter heroico, para nosotros el ‘otro héroe’ unifica en sí la personalidad histórica con las cualidades y habilidades heroicas, en vida o en forma póstuma desde la perspectiva de un grupo social. Esencial en ello –tal y como ocurre con los héroes clásicos– resulta la imaginación del grupo social que le sustenta, la cual al principio debe permanecer ajena al liderazgo político. Las transformaciones que se desarrollarán posteriormente, incluyendo olvido, desprecio o veneración, serán responsabilidad de las circunstancias políticas correspondientes de cada régimen receptor.

De hecho, los ‘otros héroes’, tal y como los hemos descrito representan polos opuestos con respecto a las figuras heroicas y patrones heroicos establecidos. No obstante, es precisamente por ello que no puede considerárseles antihéroes, ya que en voz de Ulrich Bröckling (2015: 10) el antihéroe deroga la fuerza externa heroica. Mientras que él o ella provoca una interrupción en el flujo energético, el ‘otro’ héroe (u la ‘otra’ heroína) ocasiona un redireccionamiento de dicho flujo energético hacia el grupo social a partir del cual emerge su evocación como héroe/heroína. Él o ella cuestiona la hegemonía dominante y ofrece a través de ello una ‘otra’ visión de los acontecimientos y circunstancias históricas. A partir de su actuar crecen y surgen nuevos actores sociales.

Así, el discurso mediático y narrativo de los ‘otros’ héroes no está basado significativamente en la ‘historia de bronce’ nacional, sino más bien esencialmente en recuerdos colectivos locales, así como en pequeños grupos sociales (p.ej. colectivos de mujeres, movimientos políticos, y entre historiadores y antropólogos) y busca formas alternativas de ser representado (p.ej. pintura mural en lugar de monumentos, cuentos y narraciones, grafitos, demolición de monumentos, escritos académicos).

La heroína: En búsqueda de un defecto o la (in)visibilización de la mujer como héroe

Los pocos ejemplos de heroínas presentados no son coincidentales ni fruto de una selección parcial. El ‘mundo heroico’ sigue siendo preponderantemente ocupado por varones. Las mujeres sólo son descritas como heroínas en contados casos, y si ello ocurre se trata en su mayoría de la clásica figura de la trágica heroína, desprovista de oportunidades en un mundo dominado por los hombres y que únicamente a través de sacrificar su honor puede ser ‘rescatada’ de haber transgredido las normas sociales, adquiriendo así el estatus heroico, por así decirlo, mediante la pérdida de su propia vida.

Si por el contrario hubo mujeres que fueron declaradas como heroínas en retrospectiva histórica, es porque en su mayoría ellas han actuado en lo colectivo. En nuestro volumen este rol corresponde a las heroínas en Paraguay (contribución de Barbara Potthast), como podría considerarse –visto en forma retrospectiva– a las Madres de la Plaza de Mayo. En lo colectivo no hay rostros ni historias individuales. Sus destinos personales se han convertido en pluralidades abstractas cuyos contenidos son relativamente intercambiables. En el futuro, esto habrá de cambiar.

Palabra final

Tras efectuar un recorrido ‘a vuelo de pájaro’ a través de los estudios seleccionados para conformar este volumen –que esperamos resulten representativos para ilustrar las modalidades de ‘otros’ héroes y heroínas en distintos países de América Latina y los Estados Unidos– dejamos ahora en manos de los autores individuales de cada una de las contribuciones arriba descritas el adentrar a los lectores en los fascinantes pormenores biográficos, los ámbitos y circunstancias históricas en que se desarrolla el actuar heroico. Las diversas figuras, personalidades y actores sociohistóricos –individuales y colectivos– que son abordadas a través de los capítulos siguientes, donde los ‘otros’ héroes’ conviven con alterhéroes, antihéroes y heroínas, tienen en común el permitir a nuestros lectores levantar momentáneamente el velo de la historia oficial –cargado de fuertes tintes políticos– para reflejar en cambio la dimensión social y popular desde donde emanan dichas figuras. Son en última instancia su condición y sus cualidades, tan humanas como extraordinarias a la vez, las que en muchos sentidos logran desmitificarlas, acercándolas con ello a nosotros, lejos de las versiones oficiales, artificialmente construídas o adaptadas por los gobiernos según sus propias necesidades, que sólo raras veces son motivadas por un interés genuino en el saber histórico y en esclarecer los hechos según ocurrieron. De esta forma,

los héroes pueden volverse tan imaginarios como la idea unificadora de ‘nación’ que los construye (Anderson 2006 [1991]), si bien “[...] la producción de naciones y héroes es tanto una empresa colectiva como una que puede ser opuesta” (Brunk y Fallaw 2006: 5)¹⁴ según se revela en los estudios que presentamos.

Las cuatro partes temáticas arriba señaladas constituyen un fragmento de una tipología mucho más amplia, pues necesariamente hemos tenido que limitarnos a presentar casos representativos para ilustrar cada categoría. Esperamos que el presente volumen pueda servir de base para alentar nuevos estudios e investigaciones.

Bibliografía

Allison, Scott T. (2017): *Handbook of Heroism and Heroic Leadership*. New York: Routledge.

Anderson, Benedict (2006): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, [Re-impresión de la 2a edición de 1991], London, New York: Verso.

Andronikashvili, Zaa / Maisuradze, Giorgi y Thun-Hohenstein, Franziska (eds.) (2016): *Der Kulturheros. Genealogien, Konzepte, Praktiken*. Berlin: Kadmos.

Asch, Ronald G. (2014): “The Hero in the Early Modern Period and Beyond: An Elusive Cultural Construct and an Indispensable Focus of Social Identity”. En: *helden. heroes.héros. Special Issue 1: Languages and Functions of the Heroic*, pp. 5–14. <https://frei-dok.uni-freiburg.de/data/11055> [2020_07_30].

Bertaccini, T. (2001): *Ficción y realidad del héroe popular*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.

Bröckling, Ulrich (2015): “Negationen des Heroischen – ein typologischer Versuch”. En: *helden.heroes.héros: E-Journal zu Kulturen des Heroischen*, Vol. 3 (1): pp. 9–13.

Bröckling, Ulrich (2018): “Opferbereit und Tatendurstig. Welche Eigenschaften machen einen Helden aus? Eine Charakterisierung”. En: *Kulturaustausch. Zeitschrift für internationale Politik*, pp. 19–21.

Bröckling, Ulrich (2020): *Postheroische Helden – Ein Zeitbild*. Frankfurt: Suhrkamp.

Brunk, Samuel y Fallaw, Ben (eds.) (2006): *Heroes & Hero Cults in Latin America*. Austin: University of Texas.

Campbell, Joseph (2004) [1949]: *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton y Oxford: University of Princeton. [Re-print of the original of 1949, Commemorative Edition]

Cassá, R. (2007): *Heroínas nacionales : María Trinidad Sánchez, Salomé Ureña, Minerva Mirabal*. México, D.F.: Archivo General de la Nación.

Centro de Estudios Colaborativos / Collaborative Research Centre / Sonderforschungsbereich Nr. 948: “Héroes – Heroizaciones – Héroismos”/ “Heroes – Heroizations – Heroisms”, 2012–2020, Universidad de Freiburg/Breisgau. Véase: <http://www.sfb948.uni-freiburg.de/en/profile?page=1> [24.05.2020].

14 [Trad. de los editores] Cita del original en Inglés: “... the making of nations and heroes is both a collective endeavor and one that can be opposed” (Brunk and Fallaw 2006: 5).

Chakrabarty, Dipesh (2000): "Subaltern Studies and Postcolonial Historiography". *Nepantla: Views from the South*, Vol. 1(1): pp. 9–32.

Chakravorty Spivak, Gayatri (2008) [1988]: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Mit einer Einleitung von Hito Steyerl. Wien: Turia + Kant.

Davis, Alex (2003): *Chivalry and Romance in the English Renaissance*. Woodbridge: Brewer.

Earle, Rebecca (2002): "‘Padres de la Patria’ and the Ancestral Past: Commemorations of Independence in Nineteenth-Century Spanish America". En: *Journal of Latin American Studies*, tomo 34 (4): pp. 775–805.

Earle, Rebecca (2005): "Sobre Héroes y Tumbas: National Symbols in Nineteenth-Century Spanish America". En: *Hispanic American Historical Review*, tomo 85 (3): pp. 375–416.

Echavarría Molloy, G. (2001): *Una vida de héroe: función y significado del mito*. 1. ed. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Elias, Norbert (1970): *Was ist Soziologie?* München: Juventa.

García López, A. B. (2013) *Las heroínas silenciadas en las independencias hispanoamericanas*. 1. ed. Madrid: Editorial Complutense.

Gramsci, Antonio (1999 [1934]): *Selections from THE PRISON NOTEBOOKS: On Italian History*, editado y traducido por Quentin Hoare y Geoffrey Nowell Smith. London: electric Book Compnay Ltd. [online-Publication]

Guha, Ranajit (ed.) (1982): *Subaltern Studies, Vol. I: Writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University.

Guha, Ranajit (1987): "Chandra's Death", in: Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies V. Writings on South Asian History and Society*. Dehli: Oxford University.

Guha, Ranajit (1997): *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard University.

Guha, Ranajit / Chakravorty Spivak, Gayatri (ed.) (1988): *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University.

Habermas, Jürgen y Borradori, Giovanna (2002): "Fundamentalismus und Terror: Antworten auf Fragen zum 11. September". En: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, tomo 47 (1): pp. 165–178.

Kistler, S. Ashley (ed.) (2018): *Faces of Resistance. Maya Heroes, Power, and Identity*. Tuscaloosa: University of Alabama.

Korte, Barbara / Wendt, Simon y Falkenhayner, Nicole (eds.) (2019): *Heroism as a global phenomenon in contemporary culture*. New York: Routledge.

Krauze, Enrique (2010): *De heroes y mitos*. México, D.F.:Tusquets Editores.

Möller, Christian (2020): *Mut und Zivilcourage: Welche Helden brauchen wir?* Entrevista con Ulrich Bröckling y Dieter Thomä, Deutschlandfunk, véase: https://www.deutschlandfunk.de/mut-und-zivilcourage-welche-helden-brauchen-wir.2162.de.html?dr=am:article_id=469841 [02.04.2020].

Münkler, Herfried (2007): "Heroische und postheroische Gesellschaften". En: *Merkur: Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken*, Vol. 61 (8/9): 742–752.

Navarrete Linares, Féderico y Olivier, Guilhem (2000): *El héroe entre el mito y la historia: [ponencias]*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ponce-Cordero, Rafael (2010): *Héroes y bandidos: iconos populares y figuraciones de la nación en América Latina*. Disertación en la Universidad de Pittsburgh, School of Art and Sciences, USA.

Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (1998): *Debates poscoloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Historias, Sephis, Aruqiyiri.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2012): "Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization", *South Atlantic Quarterly*, Vol. 111 (1): pp. 95–109.

Rivero Weber, P. (2007): *Se busca heroína: reflexiones en torno a la heroicidad femenina*. Itaca: Cornell University.

Rodríguez Freire, Raúl (ed.) (2011): *La (re)vuelta de los estudios subalternos: Una cartografía a (des)tiempos*. Quillqa: Universidad Católica del Norte.

Rolshoven, Johanna / Krause, Toni J. y Winkler, Justin (eds.) (2018): *Heroes. Repräsentationen in Geschichte, Literatur und Alltag*. Bielefeld: Transcript.

Steyerl, Hito (2008): "Die Gegenwart des Subalternen", en: Gayatri Chakravorty Spivak: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Texte zur Theorie der politischen Praxis, Band 6. Wien: Turia + Kant, pp. 7–16. [Traducción del Ingles por Alexander Joskowicz y Stefan Nowotny]

Tapia, Mario (2008): *101 héroes en la historia de México*. México D.F.: Grijalbo.

Teitelbaum, Stanley H. (2005): *Sport Heroes, Fallen Idols*. Lincoln: University of Nebraska.

Thomä, Dieter (2019): *Warum Demokratien Helden brauchen. Plädoyer für einen zeitgemäßen Heroismus*. Berlin: Ullstein.

Von der Hoff, Ralf/Ronald G. Asch/Achim Aurnhammer/Ulrich Bröckling/Barbara Korte, Jörn Leonhard/Birgit Studt (2013): "Helden – Heroisierungen – Heroismen. Transformationen und Konjunkturen von der Antike bis zur Moderne. Konzeptionelle Ausgangspunkte des Sonderforschungsbereiches 948". En: *helden.heroes.héros: E-Journal zu Kulturen des Heroischen*, Vol. 1: pp. 7–14. <https://freidok.uni-freiburg.de/data/10877> [2020_07_30].

Wendt, Simon: *Studying Everyday Heroism in Western Societies*. Frankfurt: Campus.

Parte I.

La *resurrección* del sujeto subalterno como el *otro héroe*

Jacinto Canek: de vagamundo en su tiempo a héroe nacional de hoy. Un estudio sobre transformaciones en la historiografía y en la memoria colectiva a través de 250 años

Resumen

En diciembre del año 1761, Jacinto Canek fue ejecutado públicamente en la ciudad de Mérida por haber encabezado en el pueblo de Quisteil una rebelión maya yucateca en contra de las autoridades de origen español. La sentencia ordenaba su muerte y la destrucción de su cuerpo. De esta manera se pretendía hacer desaparecer definitivamente tanto a su persona como a los hechos en torno suyo de la memoria colectiva. Sin embargo, las generaciones posteriores se dedicaron a conmemorar y celebrar la figura de Jacinto Canek en diferentes formas mediales y con diferentes intenciones políticas. La presente contribución se enfoca en las diversas polémicas suscitadas en torno a la figura de Jacinto Canek de 1761 hasta el presente y cómo su percepción fue transformándose, de vagamundo desconocido a héroe nacional (y también líder subversivo) a través de 250 años. Se trata de un análisis del imaginario colectivo como un ente sujeto a cambiantes hegemonías políticas-culturales.

Abstract

In December 1761, Jacinto Canek was publicly executed in the city of Mérida because he was supposed to have authorized a Yucatec Maya rebellion against Spanish authorities in the village of Quisteil. The legal court demanded death penalty and the destruction of his body. The procedure intended not only to destroy him as a human being but was also directed against the social memory of those events evolving around him. However, following generations commemorated and later celebrated Jacinto Canek in various oral and written forms and with different political intentions. The present contribution focuses on the changing line of reasoning emerging around the historical figure of Jacinto Canek starting in 1761 up to 2013. It illustrates how perceptions of him were changed during the course of time due to different political eras, from being an unknown vagabond and to become a national and later, even a subversive hero within 250 years. Hence, the study offers an analysis of collective memory (of Jacinto Canek) as a subject of changing political and cultural hegemonies.

1. Historia, Conciencia, Memoria

Prácticamente todo viajero que recorre Yucatán visita Mérida. Algunos de ellos aprovechan la oportunidad para visitar el Palacio de Gobierno con los murales de gran formato del pintor Fernando Castro Pacheco, realizados en los años 1971-1978. El pintor plasma en veintiún motivos el pasado y futuro del Estado de Yucatán. Las escenas plasmadas en las pinturas de Castro Pacheco abarcan la evolución social de los habitantes de Yucatán, la Conquista, la esclavización de la población maya yucateca durante la Colonia, las difíciles condiciones de trabajo en las plantaciones de henequén, la Guerra de Castas del siglo XIX, la Revolución Mexicana y los procesos reformatorios suscitados a partir de la misma, entre otros temas. Esta selección de eventos deja en evidencia la intencionalidad detrás del proyecto, en el sentido de hilar la historia de Yucatán desde sus inicios míticos con una concatenación de eventos históricos meticulosamente seleccionados, los cuales transmiten en su conjunto la impresión de un desarrollo permanente. Las materializaciones escénicas y temáticas, a menudo alegóricas, construyen una conciencia con respecto a situaciones que deben permanecer en la memoria como hechos históricos.

Especialmente perturbadora resulta la escena de la ejecución del maya yucateco Jacinto Canek, el cual, rodeado por sus verdugos, es lentamente torturado hasta su muerte. Esta escena pavorosa ha sido inmortalizada en un tono café rojizo resplandeciente y sus figuras parecen flotar en el espacio, de tal manera que una atmósfera grotesca y plomiza se apodera del lugar. El espectador puede prácticamente ver la expresión silenciosa y estoica en la cara del condenado mientras sus victimarios se ciernen sobre él.



Imagen 3: Ajusticiamiento de Jacinto Uc de los Santos Canek en el mural de Francisco Castro Pacheco en el Palacio de Gobierno de Mérida (Fotografía: Karl-Heinz Dürsch 2009)

Por lo general Castro Pacheco pintó escenas mostrando individuos o grupos anónimos. Entre los personajes históricamente reconocibles destacan el náufrago español Gonzalo Guerrero – también conocido como *el padre del mesitzaje*, el conquistador Francisco de Montejo, el padre franciscano Diego de Landa y Nachi Cocom – noble maya y uno de los primeros opositores al régimen colonial en su fase temprana. Todos ellos fueron actores y testigos de sucesos verificados en el siglo XVI.

Los eventos correspondientes al siglo XVIII son representados mediante escenas como la ejecución previamente descrita de Jacinto Canek, que tuvo lugar el 14 de diciembre de 1761, así como escenas con el padre José María Velázquez, el gobernador Lucas de Gálvez y el obispo Juan Gómez de Parada, quienes constan como promotores sociales. El siglo XIX es representado por Benito Juárez (presidente mexicano) y Manuel Cepeda Peraza (político yucateco). Como representantes de la vida política durante y después de la Revolución Mexicana (1910–1920) se encuentran los importantes estadistas yucatecos Salvador Alvarado y Felipe Carrillo Puerto, así como el presidente mexicano Lázaro Cárdenas del Río (1934–1940).

Esta rápida comparación basta para comprobar que la selección de personajes históricos identificables en los 21 murales fue llevada a cabo con extrema cautela. Para la representación de quinientos años de historia fueron seleccionados tan sólo unas cuantas figuras. El hecho de que Jacinto Canek y Nachi Cocom hayan sido seleccionados como los únicos personajes identificables de origen maya yucateco no es fortuito y responde a una comprensión específica de la historia y su significación para el presente por parte tanto de la autoridad patrocinadora como del pintor.

El presente trabajo no se enfoca sin embargo en el programa artístico del palacio de gobierno, sino en la memoria construida en torno al personaje de Jacinto Canek, así como en los valores y vicios en la percepción de Jacinto Canek desde 1761 hasta hoy. Para tal fin voy a describir cuatro etapas:

- Las fuentes contemporáneas de 1761 y sus datos sobre los hechos y la persona de Jacinto Canek
- La ‘reconstrucción’ y heroificación de la persona a través de los historiadores y obras literarias del siglo XIX
- La apropiación del héroe a nivel regional en el siglo XX
- Finalmente su apropiación al nivel nacional al principio del siglo XXI.

Cada una de estas etapas está marcada por diferentes percepciones de la persona y el rol de Jacinto Canek. También la percepción de las causas y la legitimidad de la rebelión han variado dependiendo del contexto político contemporáneo.

La relevancia de la presente reconstrucción cronológica y analítica radica en la revelación de lo implícito en los cuadros sociales e históricos de literatos, polí-

ticos, artistas, historiadores y contratistas, subyacente tras cada una de las descripciones del personaje de Jacinto Canek y el transfondo de su actuación. Si bien la presente reconstrucción de materializaciones históricas y artísticas no pretende ser absoluta ni exhaustiva, sí resulta representativa del pensamiento predominante en cada época correspondiente, así como del pensamiento de los autores y grupos sociales a los que éstas representaban. Con base en este ejemplo de apropiación puede observarse claramente como la historia – sea esta construida o no – es empleada para legitimar la política y como instrumento de dominio para construir identidades colectivas, para instruir sentimientos de pertenencia. La interacción entre historiógrafos, literatos y artistas en sentido amplio se hace visible: estos dan formas de expresión a discursos sociopolíticos e influencian de esta forma el accionar político. Para ahondar más en estas consideraciones, comenzaré en lo sucesivo con un resumen de los hechos históricos de 1761 en cuestión, con base en las fuentes del siglo XVIII, para ilustrar a continuación las diversas elaboraciones históricas, literarias y políticas del mito de Jacinto Canek en los siglos XIX, XX y XXI.

2. La rebelión de Quisteil

Los acontecimientos

Sobre la rebelión maya yucateca en contra del imperio colonial español que tuvo lugar en el pequeño pueblo de Quisteil en el año 1761, así como el rol de Jacinto Canek en estos sucesos, existen una gran variedad de versiones. Es precisamente durante los últimos treinta años que diversos etnohistoriadores se han ocupado en elaborar una reconstrucción de estos hechos (Barabas 1987: 45–59, 184–187; Bartolomé 1978, 1992: 137–202; Bracamonte y Sosa 2004; Bracamonte y Sosa y Solís Robleda 2005; Bricker 1981: 70–76; Huerta y Palacios 1976; Mossbrucker 1992, 2002: 799–809; Patch 1993, 1998: 67–83, 2003: 46–59; Ramírez Aznar 1986, [1977]; Ríos 1936, Spranz 1990: 401–413; Vargas Rea 1951).

Los hechos tuvieron lugar en el pequeño pueblo de Quisteil, el cual había sido fundado tan sólo unos pocos años atrás, así como en las inmediaciones del mismo en la porción sureste del distrito administrativo de Beneficios Bajos, que abarca la región comprendida entre las localidades de Tixcacaltuyub y Yaxcabá, en el centro de la península (Patch 1998: 69–70). Los motivos exactos que sucitaron el levantamiento siguen siendo objeto de debate científico. Gudrun Mossbrucker (1992, 2002) defiende la postura bajo la cual la rebelión no habría sido planificada con anticipación. Más aún, según esta autora habría existido un especial interés de la élite colonial por representar los hechos de tal manera, con el fin de justificar la excesiva dureza de las represalias impuestas. Pedro Braca-

monte y Sosa (2004: 9, 13 y siguientes, 35) contempla a su vez los hechos dentro del marco de los cambios socioeconómicos de mediados del siglo XVIII, los cuales condujeron al debilitamiento de las élites mayas locales. Entre los factores que influyeron en forma importante se cuentan la eliminación de las tierras comunales, la venta de los títulos de tierras hereditarias de las familias mayas acomodadas, el crecimiento de los latifundios y el inicio de trabajo remunerado en las plantaciones – el cual como se sabe condujo al sobreendeudamiento de los trabajadores. Sumado a lo anterior, existen claros indicios en las actas del proceso que antecedió a la ejecución de que se trató efectivamente de un levantamiento preparado (Bracamonte y Sosa 2004: 85). Finalmente, Robert W. Patch ofrece otra interpretación, identificando en las actas la emancipación de la tutela religiosa-cultural como la verdadera motivación que habría suscitado el levantamiento (1998: 69):

This uprising by the Yucatec Maya in 1761 is of historical interest not because it was the most important Indian rebellion in the history of Yucatán – it clearly was not – but because the available evidence suggests that cultural rather than economic, climatic, or political factors were the crucial causes of the rising.

Teniendo en consideración lo hasta ahora expuesto, se proseguirá a continuación con la descripción de los hechos que tuvieron lugar a partir del asesinato del comerciante español Diego Pacheco, suceso sobre el cual existe mayor concordancia. Para esto me apoyaré en lo expuesto por Pedro Bracamonte y Sosa (2004) y Robert W. Patch (1993: 228, 1998: 75–79, en español 2003: 46–59) así como en algunas referencias adicionales.

Según estas versiones, el conflicto violento entre las autoridades de la Corona y los habitantes mayas yucatecos de Quisteil se desató a partir del asesinato de Diego Pacheco, quien había establecido en este poblado en noviembre de 1761 un local. Según Mossbrucker (1992: 119) el español se habría negado a vender alcohol a los ya embriagados pobladores de Quisteil tras concluir una celebración local, y resultó asesinado durante el altercado. Apenas consumados los hechos, el *maestro cantor* del pueblo se apresuró al pueblo vecino de Tixcacaltuyub para informar a las autoridades locales acerca del suceso. Acto seguido, una expedición militar de veinte hombres bajo el mando de Tiburcio de Cosgaya fue enviada al lugar de los hechos el 22 de noviembre. Al arribar al pueblo, la expedición tuvo que hacer frente a una aguerrida resistencia, la cual cobró la vida de 16 hombres, entre los cuales se encontraba el mismo capitán Cosgaya. Cuatro soldados lograron escapar. Tras este aumento en el conflicto, ambos bandos movilizaron sus respectivos recursos y personal. De tal forma, el ejército de la Corona logró reunir en la localidad de Peto, al sureste de Quisteil, un contingente conformado por cerca de 900 soldados (Baracamonte y Sosa 2004: 142). El comando sobre este contingente recayó en Cristóbal Calderón de la Helguera. Por su parte, los mayas

yucatecos de Quisteil enviaron peticiones de ayuda a los caciques de un sinnúmero de pueblos (Patch 1998: 76, Bracamonte y Sosa 2004: 90–94). El 26 de noviembre tuvo lugar el combate decisivo. Pese a que los insurgentes lograron incrementar notablemente el número de combatientes en Quisteil. Spranz (1990: 403) menciona un número de 1500 participantes, mientras que Bracamonte y Sosa (2004: 96) habla de una cifra de entre 1500 y 3000 combatientes.¹ Éstos se encontraban claramente en desventaja frente al armamento y equipo de las tropas coloniales. Como resultado, cerca de 500 combatientes por parte de los rebeldes habrían muerto en aquel día aciago, mientras que los militares del gobierno colonial habrían tenido apenas algunas pocas bajas que lamentar (Spranz 1990: 403–412, Mossbrucker 1992: Anexos 1–7).

Pese a que Jacinto Canek pudo huir de Quisteil, fue interceptado el 3 de diciembre en la sabana de Sibac (según otras fuentes esto habría tenido lugar ya desde el 27 de noviembre), tras lo cual fue llevado con celeridad a Mérida, pues allí tendría lugar el enjuiciamiento de 258 mayas yucatecos (Patch 1993: 228).² Jacinto Canek fue condenado a muerte el 12 de diciembre y la sentencia se hizo efectiva tan solo dos días más tarde. Ocho ejecuciones adicionales tuvieron lugar el 16 de diciembre (Bracamonte y Sosa 2004: 168). El resto de los apresados recibió una condena de al menos 100 a 200 latigazos y varios años de trabajo forzado. A muchos se les cortó una oreja para evidenciar su participación en los sucesos (Patch 1998, Spranz 1990: 411, Bracamonte y Sosa 2004: 170).

Los testigos

Para la reconstrucción de los sucesos acontecidos en Quisteil en el año 1761 se cuenta con fuentes de información de la época. Entre éstas, sin duda las actas judiciales de 1761 y 1762 constituyen las fuentes principales, las cuales se encuentran en el archivo general de la *Real Audiencia de México* (= AGI, México 3050, fol. 5) y fueron estudiadas con detenimiento por Robert W. Patch (1998, 2003) y Pedro Bracamonte y Sosa (2004). En concreto se trata de dos segmentos:

1. Las actas del período comprendido entre el 20 de noviembre al 16 de diciembre de 1761, que llevan por título *Testimonio de autos, hechos sobre la sublevación que hicieron varios pueblos de esta provincia en el de Cisteel, en el cual aclamaron por rey a Joseph Jacinto Uc de los Santos Canek indio natural³ del barrio de Campechuelo en el puerto de San Francisco de Campeche.*

1 De una población aproximada de 184.998 mayas yucatecos (ver Farriss 1984: 105).

2 Bracamonte y Sosa (2004: 100) habla de 247 enjuiciados.

3 “Indio natural”: término despectivo utilizado en fuentes coloniales para referirse a un indígena propio de Yucatán, es decir un maya yucateco.

2. Las actas del período entre el 20 de noviembre de 1761 y febrero de 1762 con el título *Autos criminales seguidos de oficio de la real justicia sobre la sublevación que los indios del pueblo de Kisteel y los demás que convocaron hicieron contra ambas majestades el día 19 de noviembre de 1761*.

Las actas del proceso comprenden los protocolos interrogatorios de cada uno de los prisioneros. Con respecto a los mismos, vale la pena resaltar que se trata de traducciones del maya yucateco al español realizadas durante los interrogatorios y que no están libres de la influencia de la perspectiva cultural del traductor (Bracamonte y Sosa 2004: 43). Asimismo, fueron utilizadas preguntas sugestivas para tematizar acontecimientos ya conocidos, en las cuales los interrogados a menudo no podían responder más que con ‘sí’ o ‘no’ (Patch 1998: 72). Con base en lo expuesto, resulta evidente que los testimonios no pueden ser catalogados como ‘independientes’ o prueba de algún evento, ya que se trata más que nada de la continuación de un enunciado o hasta una sospecha de parte del interrogador.

Por lo demás, se conserva aún la carta escrita por el gobernador Crespo y Honorato al Virrey el 16 de enero de 1762, así como la respuesta de este último (publicadas en Ríos 1936) – ambas cartas presentan la visión del gobierno colonial. El gobernador justifica su campaña mediante la muerte inesperada del capitán Tiburcio Cosgaya a manos de los insurgentes. Las noticias sobre el amotinamiento de hombres armados en los alrededores del pueblo hicieron presuponer la existencia de una conspiración. Bajo este trasfondo, el gobernador ordenó el repliegue de todas las tropas disponibles a Tihosuco. Su actitud puede ser interpretada por lo tanto como preventiva, según formula Victoria R. Bricker (1981: 71):

Crespo's letter was written to justify his handling of the uprising and it was obviously to his advantage to dramatize the danger presented by the events in Quisteil.

Igualmente perduran los informes de los líderes militares de las tropas reales a manera de cartas, en primera instancia aquellas del capitán Tiburcio Cosgaya y, tras su muerte, aquellas de Fernando Moreno y del capitán general Cristóbal Calderón de la Helguera, quien fue quien condujo las tropas hacia Quisteil a finales de noviembre. Los informes recogen descripciones detalladas de los enfrentamientos.

Un testigo adicional es el padre jesuita Martín Gerónimo del Puerto, quien acompañó espiritualmente a Jacinto Canek durante su encarcelamiento. De él proviene un discurso aparentemente pronunciado por Jacinto Canek el día de su coronación como rey en Quisteil. No obstante, no existe suficiente claridad sobre cómo del Puerto habría podido recabar esta información tan detallada. Este discurso fue entregado por él a su superior a manera de carta, y generalmente no es reconocido como una transmisión literal. Se presume incluso que el autor

pudo haber puesto este discurso en boca de Jacinto Canek, con la finalidad de motivar a su orden religiosa a intensificar su labor misionera entre la población indígena, ya que sus miembros habían estado entregándose cada vez más a los asuntos de la alta clase criolla (ver Mossbrucker 1992; Bracamonte y Sosa 2004: 175).

Otro documento igualmente polémico lleva el título *Relación circunstanciada de la sublevación de los indios yucatecos en 1761* (en: *Documentos Históricos 1844*). Se trata de un informe anónimo publicado en 1844. Una de las hipótesis en torno al documento sostiene que podría tratarse del diario de un habitante de Mérida (Mossbrucker 1992: 18). No puede descartarse completamente que se trate de una falsificación tardía, elaborada el mismo año de su publicación.

Jacinto Canek, el hombre

Las actas del proceso en contra de Jacinto Canek son los únicos documentos que brindan información concreta sobre este personaje histórico, cuyo nombre completo durante el juicio fue anotado como Joseph Jacinto Uc de los Santos Canek (AGI, México 3050, fol. 5). Según estos documentos, el líder rebelde provenía del barrio Campechuelo de la ciudad portuaria de San Francisco de Campeche.⁴ El año de su nacimiento, 1731, se deduce a partir de la edad de 30 años que declaró tener en su testimonio. Canek no sabía leer ni escribir, carecía de un trabajo fijo, aunque se solía darse a conocer como el administrador de la Cofradía del Señor Jesús Nazareno de Campechuelo (Bracamonte y Sosa 2004: 75). Adicionalmente declaró ser viudo y se autocalificó como “vagamundo”. La denominación “vagamundo”, sinónimo del término “vagabundo”, se refiere según fuentes de la época a las personas – especialmente hombres – carentes de familia, lugar de residencia y trabajo fijo (aporte oral de Enrique N. Cruz 2010). El contexto colonial de la denominación “vagamundo” hace referencia por ende a la vida de un jornalero, el cual se mudaba de lugar en lugar, realizando trabajos ocasionales. Esta forma de vida resultaba muy común en la sociedad colonial, sobre todo para aquellos que no poseían tierras propias ni contaban con contratos de trabajo que los ataran a un lugar fijo.

Pedro Bracamonte y Sosa (2004: 76–77) nos informa que no existen datos adicionales sobre la vida de Jacinto Canek previo a los eventos en Quisteil, con la excepción de una referencia en el *Informe del bachiller Juan Antonio Moreno de los Reyes*, cura del pueblo de San Andrés (AGI, Guatemala 859, ff. 329–400r., 12 de marzo de 1766). El vicario sostuvo que Jacinto Canek solía rondar en las cercanías

⁴ El gobernador Crespo contaba con testimonios que aducían que Jacinto Uc de los Santos era oriundo del barrio de San Román de la ciudad portuaria de Campeche.

de la parroquia dos años antes de la rebelión, lo cual concuerda con la imagen de un vagabundo.

Con ayuda de los testimonios de los prisioneros de la rebelión, Robert W. Patch reconstruyó una imagen de Jacinto Canek que se asimila a la de un charlatán, el cual hacía uso de la experiencia obtenida a lo largo de sus viajes y algunos conocimientos superficiales para sacar provecho a través de su oratoria de la ignorancia de la población campesina. Algunos prisioneros señalan que desde su arribo a Quisteil en octubre de 1761, Jacinto Canek se presentó como el esperado y anunciado rey de los mayas. Con los mismos argumentos, Canek habría recorrido desde 1761 los pueblos yucatecos de Chikindzonot y Tiholop, donde se remitía a la Biblia y al regreso de Dios. De hecho, uno de los prisioneros en Mérida señaló haber pensado que Jacinto Canek era el rey de España, lo cual no resulta descabellado si se considera que no disponían de ninguna información precisa sobre la persona del rey que pudiera haberles servido como punto de comparación (retratos, descripciones, etc.).

Otros prisioneros llegaron a afirmar en sus testimonios que Jacinto Canek fue adorado como Jesucristo por algunos de los pobladores de Quisteil. Ellos lo buscaban para que éste les perdonase sus pecados. Inicialmente fue acogido en casa de un cobrador de impuestos, donde en cuestión de poco tiempo se establecería y a donde la gente llegaría a visitarlo trayendo regalos. Finalmente, se hizo coronar en la iglesia con el título de '*Chichan Motezuma*', el "pequeño Motecuzoma"⁵ al cual añadió el nombre "Canek" (de esto se hablará más adelante). Robert W. Patch llega a la conclusión que Jacinto Canek hacía referencia en sus discursos a un anhelo muy valorado por los mayas yucatecos, mismo que pronto habría de corroborar con actos, todo lo cual le habría otorgado poder de convencimiento (1998: 81):

Jacinto Canek expressed the Maya's desire to control their political system by having one of their members serve as king and to control their religious structure by investing their king with priestly powers to communicate with the supernatural world.

Según Patch (1998: 74), su comportamiento ya de por sí bizarro fue adquiriendo rasgos cada vez más irracionales, ya que aducía alimentarse de hojas de jazmín en lugar de carne, e inclusive afirmó poseer el don de volar. Cuando el conflicto escaló y los mayas yucatecos se preparaban para enfrentar a las tropas coloniales, Jacinto Canek dio su palabra a sus compañeros de armas de que aquellos caídos en combate resucitarían tras de un viaje de siete días a través del inframundo. De éste y otros informes concluye Robert W. Patch (1998: 81):

5 Este nombre es una alusión al famoso soberano azteca: Motecuzoma Xocoyotzin (1502-1519).

[...] Jacinto Uc de los Santos – whose personal history suggests mental disorder and deviation from cultural norms: the man who became Canek wandered about a beggar-soothsayer, engaged in obscure rituals beyond the pale of the colonial society, [...].

Estos ejemplos deben ser suficientes para ilustrar la imagen negativa de Jacinto Canek, presente en las crónicas de su época. A partir de las observaciones realizadas en torno a la información recopilada durante el proceso judicial, debe quedar además en claro que los actos y las palabras que se le atribuyen sólo pueden ser manejadas con suma cautela, ya que sin duda se vinculan con el objetivo manifiesto de desprestigiarlo por haber osado cuestionar el orden entonces vigente. El sistema respondió de manera contundente. En diciembre de 1761 Jacinto Canek fue torturado hasta la muerte durante una ejecución pública en la plaza mayor de Mérida. Su cuerpo fue completamente destruido, así como lo fue el pueblo de Quisteil, en donde la rebelión tuvo su inicio. Constituyó el deseo explícito del imperio colonial español que tanto la persona como el lugar cayeran completamente en el olvido y fueran borrados completamente de la memoria. Mientras tanto, aún no resulta claro si Jacinto Canek fue realmente quien condujo la revuelta o si por el contrario se conformó en Quisteil un grupo que perseguía los mismos objetivos. Esta idea fue claramente formulada por Pedro Bracamonte y Sosa (2004).

La descripción de los hechos históricos llega aquí a su culminación, tras lo cual puede darse paso al análisis del desarrollo del ‘mito heroico de Canek’. Cabe recalcar que las fuentes de información de la época permiten obtener solamente muy pocos datos confiables, tanto sobre la vida como sobre la persona llamada Jacinto Canek.

3. Transformación paulatina en la fase de la Independencia

En su obra de 1889, *Historia de Yucatán desde la Época más remota hasta nuestros Días*, Eligio Ancona señala que medio siglo después de los sucesos en cuestión surgió el rumor de que el levantamiento de Quisteil fue planificado por el gobernador José Crespo y Honorato conjuntamente con sus socios, el consejero y licenciado jurídico Sebastián Maldonado (principal del Tribunal Penal que dictaminó las sentencias en contra de los insurgentes) y el militar de alto rango Cristóbal Calderón de Helguera, con el fin de asegurar sus cargos y posiciones privilegiadas. Existen informes que hablan acerca de que el confesor de Jacinto Canek, un tal Dr. Lorra, habría abogado frente al patíbulo por la plena inocencia de su defendido. Bodo Spranz (1990: 403) añade en este sentido que “la publicación de la nueva constitución a principios del siglo XIX [provocó] un cambio radical en la actitud general a favor de los indios”. Por mi parte, no puedo

adherirme a tal conclusión. En el caso de que este rumor hubiese circulado alrededor de 1810 o en los años posteriores, es decir, a principios de la fase independentista, esta situación podría haber sido decisiva para ajustar cuentas con las familias poderosas del régimen anterior. Por lo demás, la Independencia no implicó un cambio de actitud frente a los grupos indígenas en México. Por el contrario, las perspectivas sociales, económicas y políticas de las élites indígenas se vieron aún más restringidas, debido a la eliminación de la institución de la *república de indios* (Rugeley 1996: 34 y siguientes).

Treinta y cinco años más tarde surgió un nuevo interés sobre los hechos acontecidos en Quisteil, sin embargo, éste se limitó a un círculo literario elitista. En la revista *El Museo Mexicano* de 1844 fue publicado la antes mencionada *Relación circunstanciada de la sublevación de los indios yucatecos en 1761*. Un año más tarde se publicó en *Registro Yucateco* el texto primeramente anónimo *Jacinto Can-Ek: Relación del suceso de Quisteil* y posteriormente atribuido a Pablo Moreno. El mencionado texto presenta los hechos de una manera desfavorable para el poder colonial español. Según éste, los soldados encargados de esclarecer la muerte del comerciante Pacheco cabalgaron bajo el mando de Cosgaya en estado etílico a la comunidad y maltrataron a los pobladores, los cuales por esta razón se vieron obligados a defenderse. Uno de los soldados, comenta Moreno, cayó inclusive de su caballo y durmió durante todo el evento. El gobernador Crespo habría motivado a sus soldados a hablar de un levantamiento general con el fin de disimular estos actos vergonzosos, adjudicarse la victoria y fortalecer su posición como gobernador. Ligada a esta farsa habría estado también la coronación como rey de Jacinto con el sobrenombre de Canek, igualmente un invento de Crespo (según Moreno, citado en: Bricker 1981: 73). Con base en estos ejemplos, resulta evidente que el informe de Pablo Moreno, publicado en 1845 como el testimonio de un testigo presencial, constituyó en esencia una desacreditación del mencionado gobernador y sus cómplices.

En 1847, tan sólo dos años más tarde, estalló en la península de Yucatán la llamada Guerra de Castas,⁶ con lo cual la memoria de Jacinto Canek adquirió una nueva connotación. Así lo relata el alemán Karl Bartholomaeus Heller, quién recorrió México entre los años 1845 y 1848, lo cual le llevó a presenciar cómo varios pueblos fueron atacados por rebeldes en septiembre de 1847. Los insurgentes fueron hechos prisioneros y sus líderes ajusticiados en el rancho San Francisco. Durante este proceso, el 3 de septiembre de 1847, dos rebeldes maya yucatecos proclamaron el derecho de los mayas a la libertad. Al final firmaron la proclamación con los nombres Manuel Ay y Hyacinto Canek [sic] (Heller 1853:

6 Las causas y el desarrollo de la Guerra de Castas no pueden ser profundizadas en el presente trabajo. Otras referencias son por ejemplo: Reed (1964), Lapointe (1983) y Dumond (1977, 1985, 1997).

286, 293). Manuel Ay, cacique de Chichimila y aliado de los futuros líderes de la Guerra de Castas, Cecilio Chi y Jacinto Pat, fue ajusticiado el 29 de julio de 1847 en Valladolid. Esto significa que la proclamación fue firmada con el nombre de un difunto. En forma similar, es posible presuponer que el nombre Hyacinto Canek hace referencia a la persona de Jacinto Canek, ajusticiado en 1761. Así, ambos líderes habrían muerto en septiembre de 1847 en nombre de estos dos próceres.

Asimismo, a partir de los dos artículos periodísticos mencionados anteriormente y la proclamación referida, es posible extraer que Jacinto Canek jamás fue olvidado por la sociedad criolla ni por la maya yucateca. Muestra de ello consta en el primer trabajo literario en forma de *leyenda histórica* con el título *María, la hija del sublevado*, escrito por Adolfo Ecarrea de Bollra y publicado en el mismo año de 1845. Dicho autor presenta – de manera similar a un género literario típico de la época – las injustas condiciones de vida con las que debían lidiar cotidianamente los mayas yucatecos como causa del levantamiento. Tal y como ocurre en otras obras del realismo literario, la sencillez material y cultural de la vida de los mayas ameritaba desde el punto de vista de Ecarrea de Bollra una descripción literaria. Resulta imposible determinar qué difusión alcanzó esta obra en realidad. Sin embargo, es posible situarla al principio de una era en la cual resultaba más fluida la frontera entre el trabajo literario fictivo de temas históricos y el trabajo narrativo, que imbuye de sentido historiográfico, según es posible apreciar en los siguientes ejemplos.

Justo Sierra O'Reilly, historiador y político yucateco, redactó de manera paralela a estos acontecimientos la obra *Los Indios de Yucatán*, cuya primera edición fue publicada por partes, entre los años 1848 y 1851. O'Reilly se ocupó por primera vez de la biografía de Jacinto Uc de los Santos. Por el hecho de haber vivido su infancia en Tixcacaltuyub (cerca de Quisteil) y de dominar por ende el maya yucateco, Sierra O'Reilly tuvo acceso a la historia oral maya, con base en la cual relata que Uc de los Santos nació en San Román de Campeche y se crió bajo el cuidado de un padre franciscano. Jacinto Canek recibió educación en el gran convento franciscano de Mérida, donde aparentemente estudió latín, lógica y teología moral. Asimismo tenía acceso permanente a la biblioteca del convento, en donde habría leído entre otras obras la *Historia de Yucatán* [1688] de Diego López de Cogolludo, así como la historia de la conquista de Yucatán. Los padres de la orden observaron supuestamente con recelo el marcado desarrollo liberal de Canek, por lo que le acabarían pidiéndole que abandonara el convento. A partir de lo sucedido, Canek habría tenido que trabajar como panadero, viviendo de este oficio hasta el advenimiento de los acontecimientos de noviembre de 1761, según la descripción de Sierra O'Reilly (véase 1994, I: 231ff, especialmente 236).

Con base en las fuentes contemporáneas expuestas, esta biografía provoca cierto asombro. Sierra O'Reilly se refiere en específico a conocimientos trans-

mitidos oralmente. Al parecer, la transmisión de la memoria por esta vía pudo haber creado una imagen positiva de Canek, más en concordancia con las convenciones socioculturales de la época. Igualmente, vale la pena considerar que, según Mossbrucker (1992: 31–34), pueden reconocerse aspectos biográficos del propio Sierra O'Reilly en esta versión. Entre éstos destaca el hecho de que el historiador y político fue hijo ilegítimo de un párroco de Tixcacaltuyub y María Sierra O'Reilly (hija de inmigrantes irlandesas, radicada en Mérida), así como el que su padre haya decidido internarlo en un convento en Mérida (Cortés Campos 2004: 28 y siguientes, Lara Zavala 2005:149 y siguientes). Las similitudes entre ambas biografías no pueden descartarse *a priori*.

Autores posteriores recogieron esta biografía y la retransmitieron. Lo más interesante de estas obras es la perspectiva diferenciada que brindan sobre los acontecimientos y la persona de Jacinto Canek, como resultado del enriquecimiento sucesivo de su biografía. Mientras Sierra O'Reilly lo tildaba como “mala cabeza” y de carácter “levantisco”, a la vez que entendía el levantamiento incluso como resultado de la barbarie y violencia propias de sus raíces indígenas, Eligio Ancona (*Historia de Yucatán*, 1889, Edición de 1917: 316f) ubicó la explicación del levantamiento en un primer plano, atribuyéndola a la残酷 de la conquista y lo injusto de la colonización. Gracias a su formación intelectual, la cual habitualmente no resultaba accesible para los mayas yucatecos durante el siglo XVIII – hecho que por si solo ya lo posicionaba sobre los demás – Canek habría podido asumir el rol de líder. En la obra de Ancona surge finalmente la tesis de que no se habría tratado de una rebelión planificada de antemano, sino que los mayas yucatecos se encontraban simplemente alcoholizados y la trágica escalada fue solo el resultado de una concatenación desafortunada de eventos (cómo lo explicó Mossbrucker también en 1992).

Ambos autores aquí mencionados eran intelectuales pertenecientes a la clase dominante de su época. Justo Sierra O'Reilly negoció con los Estados Unidos de Norteamérica a nombre del gobierno de Yucatán sobre la posibilidad de anexar la península a la confederación de aquel país, una vez iniciada la Guerra de Castas. Por su parte, Eligio Ancona, contemporáneo del anterior, era igualmente un destacado literato y político, que incluso fue nombrado gobernador de Yucatán, perteneciente al sector liberal republicano. Es posible que sus diferentes tendencias sobre el dimensionamiento e interpretación de la rebelión y el personaje de Jacinto Canek se deba a los diferentes momentos en que llevaron a cabo su trabajo historiográfico, así como a sus intereses personales. Sierra O'Reilly compuso su obra *Los Indios de Yucatán* al principio de la Guerra de Castas. De esta forma se explica por ejemplo el hecho de que el prefacio de tal obra está fechado el 10 de noviembre de 1848, mientras que la introducción por el contrario data del año 1857. Sierra O'Reilly escribió bajo la influencia de los sucesos de los primeros años de la Guerra de Castas, cuando las tropas rebeles perpe-

traron masivos y violentos ataques, hasta entonces inimaginables, en contra de los pueblos y ciudades. Bajo estos antecedentes el autor hace referencia en su prefacio al objetivo de “[...] buscar el remedio a este inmenso mal, cuyas consecuencias no pueden todavía calcularse” (Sierra O'Reilly 1994: 13) y en la introducción formula:

La desesperada situación de los blancos, colocados entre el mar y aquellas hordas feroces poseídas del demonio del exterminio, inspiró una resolución heroica. La inminencia del peligro hizo comprender a todos, que era preciso volver el rostro al enemigo para no morir sin venganza y sin gloria. Vino la reacción en las ideas de nuestros padres, sin dejar expuestas sus tumbas a la profanación sacrílega de los indios.

(Sierra O'Reilly 1994: 18)

Estas palabras evidencian la típica actitud positivista de los políticos mexicanos del siglo XIX, según la cual los “blancos” crearon valores en América, que debían ser protegidos y difundidos. Probablemente existió un factor adicional de carácter personal que motivo a Sierra O'Reilly a tomar esta posición: la muerte de su hermano, Manuel Antonio, sacerdote del curato en Valladolid, y de su hermana, la monja Cayetana, a manos de los rebeldes durante la Guerra de Castas, mientras éste se encontraba en los Estados Unidos de Norteamérica (Sierra O'Reilly 1988: 61, 83).

Eligio Ancona escribió treinta años más tarde. El escenario de la disputa militar con los rebeldes se concentraba entonces en el oriente de la península de Yucatán. Si bien algunos pueblos continuaban siendo atacados, los enfrentamientos tuvieron lugar mayormente lejos del entorno del autor. Al contrario de la experiencia de O'Reilly, en la época de su trabajo historiográfico fue muy frecuente la práctica del trabajo remunerado en las plantaciones de henequén del noroccidente de la península, donde los trabajadores y sus familias – en su mayoría de procedencia maya yucateca – no solamente laboraban y vivían bajo condiciones extremas, sino que además se veían forzados a permanecer vinculados a las mismas por espacio de años, e inclusive décadas, razón por la cual este período es conocido como el de “esclavitud asalariada” (ver John K. Turner 2007 [1911]: 15–36). Las diferentes representaciones historiográficas pueden ser por ende entendidas como producto de las respectivas perspectivas históricas de los autores.

Existe una razón adicional por la cual la obra de Sierra O'Reilly juega un papel predominante en el entendimiento cultural de la figura de Jacinto Canek, y es que éste autor fue el primero en hacer referencia de manera detallada al sobrenombre “Canek”.

Fue entonces cuando, a lo que parece, proclamaron a Jacinto jefe supremo de los insurreccionados con el título de rey y con el sobrenombre histórico de CANEK, que en la lengua del país significa *serpiente negra*, y que perteneció por mucho tiempo a los

régulos de Petén-Itzá, cuyos recuerdos conservaban y aún conservan los indios de Yucatán, por haber sido allí en donde se reunieron los dispersados restos de las belicosas tribus que poblaban esta península, en la época de la conquista.⁷

(Sierra O'Reilly 1994: 241)

No en todas las crónicas del siglo XVIII aparece este sobrenombre. Sin embargo, se transformó en un calificativo fijo a través de los trabajos historiográficos del siglo XIX. Mossbrucker (1992: 60) apunta en este sentido, que las fuentes de la época se refieren a “Canek” como un apellido y que fue sólo hasta el siglo XIX que los historiadores de la época le atribuyeron por primera vez una procedencia elitista, al establecer un vínculo con los nobles itzaes del Petén. De mayor relevancia sin embargo resulta el vínculo cognitivo que se le atribuye en los trabajos históricos surgidos a continuación, según los cuales Jacinto Uc de los Santos se otorgó intencionalmente el sobrenombre de “Canek” para así ubicarse al mismo nivel familiar, social y político de los aún reconocidos e independientes gobernantes Itzá del Petén.

Otro cambio en la forma de entender el presente desarrollo histórico puede encontrarse en la obra de Vicente Riva Palacio, único historiador sobre el tema que no es proveniente de Yucatán. Riva Palacio afirmó que los eventos de 1761 debían ser abiertamente entendidos como una rebelión planificada, cuya causa habría radicado en el largo período de sufrimiento que vivieron los mayas bajo el dominio español. Este cambio en la percepción se hace notorio especialmente en el hecho de que por primera vez el levantamiento es valorado positivamente.⁸ Mossbrucker (1992: 37) enfatiza por su parte que Riva Palacio fue bien conocido por poseer “una pluma sumamente incisiva y una postura progresista”.

Desde esta perspectiva general, resulta evidente que en el transcurso de ciento cuarenta años, la percepción sobre los hechos y la persona de Jacinto Canek fueron cambiando gradualmente. Tres aspectos sobresalen al evaluar las versiones surgidas en el siglo XIX:

1. Jacinto Canek se convirtió en un intelectual, ya que fue descrito como un personaje letrado e interesado tanto en historia como en religión.
2. La violenta disputa que en su tiempo llevó a cuestionar el control ejercido por el estrato social dominante adquirió entonces una connotación positiva.
3. El significado del sobrenombre “Canek” sufrió una transformación, al poderse relacionar historiográficamente con la dinastía maya independiente de los Itzá de Petén.

Estas reconfiguraciones tuvieron lugar probablemente por causa de las respectivas interpretaciones de los mencionados autores, quienes pese a haberse dado a

7 Acentuaciones de la autora.

8 Esta versión se basa en Mossbrucker (1992: 36-37).

conocer como historiadores, trabajaron continuamente, en palabras de Hayden White, como “narradores moralizantes” (ver “The Historical Text as Literary Artefact” en White 1992). Este fenómeno es caracterizado por Axel Rüth de la siguiente manera (2005: 44–45):

El historiador procesa una evidencia, la cual remite a un continuo de la realidad. Selecciona las informaciones obtenidas de las fuentes y las ordena bajo su perspectiva a manera de narración. Básicamente, existe la posibilidad de que él no pueda vislumbrar ni el principio ni el final del desarrollo en su material, e inclusive que nuevas informaciones hasta entonces desconocidas o el asumir perspectivas con base en criterios distintos conduzcan a la creación de una nueva narración de los hechos pasados que compita por su propia aspiración a constituirse como verdad.⁹

4. El siglo XX: Jacinto Canek en la escenificación política, literaria y artística

Jacinto Canek arribó al espectro público mexicano nuevo de principios del siglo XX como un héroe admisible de la historia yucateca. Acto seguido tuvo lugar su caracterización definitiva como héroe nacional a través del trabajo literario y artístico, su escenificación política y el apropiamiento del espacio público. El cambiante discurso sociopolítico de principios de siglo jugó un papel fundamental en esta etapa de heroificación. El proceso de formación de una ideología de Estado que acompañó a la revolución mexicana necesitaba integrar a los indígenas al proyecto nacional. Lo anterior se evidencia por ejemplo mediante la fundación de una escuela primaria con su nombre, la *Primaria Estatal 'Jacinto Canek'*, en el distrito de Oxkutzcab en el año 1912. Diez años más tarde, en septiembre de 1922, se inauguró el primer monumento conmemorativo para Jacinto Canek, con motivo de la culminación de la construcción de la calle de Kanasín a Mérida. Se trata de una doble conmemoración, ya que junto a Jacinto Canek también se conmemoraba a Cecilio Chí, uno de los líderes maya yucatecos durante la Guerra de Castas. Felipe Carrillo Puerto, fundador del partido socialista yucateco, pronunció las siguientes palabras en su discurso de inauguración (1922):

⁹ Traducción al Español del texto original: “Der Historiker verarbeitet ein Spurenmaterial, welches auf ein Wirklichkeitskontinuum verweist. Er selektiert die aus den Quellen gewonnenen Informationen und ordnet sie perspektivisch zu einer Erzählung an. Prinzipiell besteht die Möglichkeit, dass er keinen Anfang und kein Ende einer Entwicklung in seinem Material ausmachen kann oder dass neue, bisher unbekannte Informationen oder eine Perspektivierung nach anderen Relevanzkriterien zu einer neuen Erzählung des vergangenen Geschehens mit einem konkurrierenden Wahrheitsanspruch führen”.

Pienso firmemente que no soy el que está luchando por el Partido Socialista, sino la sangre de esta raza, que ha sido esclavizada por más de cuatrocientos años. Es la injusticia, la que, en este caso, pide que se le haga justicia.¹⁰

Como sostiene Stephan Scheuzgen (2009: 304), Felipe Carrillo Puerto se valió de las personalidades históricas de Cecilio Chí y de Jacinto Canek, así como de sus hazañas, las cuales pueden ser entendidas como ejemplos de resistencia secular – “para ubicarse a sí mismo en la correspondiente línea de continuidad”.¹¹ Carrillo Puerto intentó “indianizar” con ayuda de esta “metáfora sanguínea biologizadora” su propio proyecto político y así sacar provecho de la imagen de resistencia indígena, tan generalizada durante el siglo XIX.

Con la novela de Ermilo Abreu Gómez *Canek. Historia y leyenda de un héroe maya*, el mito logra expandirse mucho más allá de las fronteras de Yucatán. Por primera vez publicado en 1940, la novela fue reeditada veinte veces en los años posteriores y traducida a varios idiomas (entre otros al inglés, alemán, ruso y portugués, ver Abreu Gómez 1979: 2). Abreu Gómez dedica su narrativa a la figura de un noble y sabio Canek, quien entabla una amistad con el joven español Guy, convirtiéndose en su persona de referencia. Ambos son representados como sujetos excluidos de sus respectivos grupos sociales. La sociedad dominante, representada por la familia terrateniente ‘blanca’ del pequeño Guy, es incapaz de reconocer la competencia moral y ética de ambos, aunque por sí misma parece incapaz de expresar cualquier tipo de valor o sentimiento. Hay más obras literarias, entre éstas pueden nombrarse *Canek: caudillo maya, pieza épica y testimonial* (1990) de Raúl Cáceres Carenzo, así como *La sublevación del brujo Jacinto Canek y otras historias violentas* de Roldán Peniche Barrera (1986). Es muy probable que deba atribuirse la creciente percepción pública de Jacinto Canek como ‘héroe’ más al trabajo literario de los materiales históricos que a las obras históricas en sí. Si bien los literatos se valieron de la edición de tales obras, éstas no jugaron un papel preponderante en el discurso público, ya que las narraciones literarias en forma oral y escrita gozan de mucho mayor divulgación hasta hoy en día.

Una forma adicional de apropiación tuvo lugar en 1974, cuando un movimiento civil de Mérida seleccionó a Jacinto Canek como su figura emblemática (Bracamonte y Sosa 2005: 43). Dentro de los muchos homenajes y conmemoraciones resulta ésta de especial interés, ya que tuvo lugar simultáneamente a la realización de las citadas pinturas del Palacio de Gobierno de la misma ciudad (al que se hizo referencia al principio de este ensayo), concebidas entre 1972 y 1974, y finalizadas pocos años más tarde (Díaz Cervera 2005: 90–91). Dentro de esta línea

10 Título del texto original: “La sangre de la raza” por Felipe Carrillo Puerto en: *Tierra* 1922/Año 3, núm. 30.

11 Texto original: “um sich in dessen Kontinuitätslinie zu stellen”.

se puede incluir la obra de Luis Ramírez Aznar, quien emprendió la búsqueda de las ruinas de Quisteil y compiló sus vivencias en su obra *Cisteil. El histórico drama de Jacinto Canek* (primera publicación 1977).¹² Debido a que el descubrimiento de las ruinas de Quisteil y la culminación de los murales en el palacio de gobierno de Mérida (1971–1978) sucedieron prácticamente de manera paralela, puede llegarse finalmente a la conclusión de que la incorporación de tales figuras al canon de imágenes, y por consiguiente a la historia nacional, fue resultado de la culminación de distintos procesos de apropiación y memoria.

Bajo el entendimiento actual, Jacinto Canek se ha convertido en una figura destacada y reconocida de la historia común yucateca, símbolo de una valiente aunque infructuosa resistencia contra el régimen opresor, contra el destino de los oprimidos, y por ende símbolo de la lucha contra cualquier forma de injusticia. Esta percepción se hace evidente en una biografía redactada por estudiantes de secundaria en Felipe Carrillo Puerto (Quintana Roo) en el año de 1997, en donde consta la siguiente descripción (*Personajes de la Historia de México* 1997, publicación en línea):

Jacinto Uc de Santos (Jacinto Canek) fue un hombre al que no le importó morir por su pueblo. Él guió a éste para poder revelarse contra los españoles por que no soportaba las humillaciones, la forma en que trataban a los esclavos en las cárceles. Pese a tantas humillaciones fue un personaje en la historia muy poco conocido, por que él luchó contra los españoles por el pueblo de Yucatán. Jacinto Canek fue una persona muy humilde aunque no fue un vencedor siempre luchó por su pueblo.

Estas palabras hacen referencia al sufrimiento y martirio de Jacinto Canek, dos temas que jugaron ningún rol en las descripciones anteriores, ya que fue el lenguaje visual del pintor Fernando Castro Pacheco el que las hizo accesibles en primera instancia. La tematización en el aula de clase a través del libro escolar *Yucatán. Historia y Geografía* (primera edición en 1994) en combinación con las no pocas veces impresas imágenes del Palacio del Gobernador, crearon una nueva versión de la memoria. De gran relevancia resulta por lo demás que la significación regional de Jacinto Canek (dentro de Yucatán) haya sido relegada en favor de una significación transregional y nacional mediante la expresión “por su pueblo”.

12 El poblado Quisteil o Cisteil fue refundado en la misma década. Hoy día, el pueblo pertenece al municipio de Yaxcabá y tiene menos de cien habitantes.

5. El siglo XXI: estatus controvertido

Los primeros años del siglo XXI aportaron a la rememoración de Jacinto Canek una variedad significativa de contextos y apropiaciones polémicos. De esta forma, en la primavera del año 2001 el personaje de Jacinto Canek experimentó en Querétaro una contextualización completamente nueva. En un discurso el EZLN (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, Chiapas) se refirió entre otros a Jacinto Canek. Según Bellinghausen (2 de marzo 2001 en “La Jornada”) el Subcomandante Marcos habría descrito a Jacinto Canek con las palabras “un gran sabio y jefe maya, quien nos enseñó que además del conocimiento, la emoción – es decir el sentimiento – es también una manera de penetrar en la verdad de las cosas [...]”.¹³ Sobresale aquí el hecho de que no se aborde la figura del Jacinto Canek intelectual, ni del rebelde, valiente y brioso “noble”, sino la del líder sensible que sabe convencer a través del corazón. El rol del libertador nacional es exaltado nuevamente en la publicación *101 Héroes de la Historia de México* editada por el escritor Mario Tapia (2008). Interesantemente la reconstrucción efectuada allí adquirió más la forma de una evaluación crítica de los sucesos, interpretándose al levantamiento como una lucha de liberación encaminada a la repartición de cargos y tierras (Tapia 2008: 31):

La lucha fue por la libertad y por ocupar los puestos que les correspondían en el gobierno y el destino de la tierra que era suya. Por ello es que la rebelión de Jacinto Canek será siempre recordada.

En esta perspectiva se muestran los ideales de la Revolución Mexicana y tanto la sublevación de Quisteil como la Guerra de Castas son discutidas hoy día como precursores de ella. Mientras tanto, en la sede del gobierno estatal de Yucatán en Mérida existen una avenida Canek, un barrio llamado “Jacinto Canek” y numerosos negocios dentro de tal avenida o barrio que llevan dicho nombre, como por ejemplo “Coppel Canek” o “Cinemax Canek”. Esta rememoración materializada se concentra en torno a un monumento (ver figura 2), el cual fue financiado por el Ayuntamiento de Mérida durante el período 2004–2007 e inaugurado en el 2008. Tal obra constituye sin embargo un reconocimiento e integración ficticios del héroe indígena a la memoria cultural regional. El sitio escogido, el cual se encuentra al borde de esta agitada ciudad y frente a una central de transformación eléctrica, así como su forma monstruosa y grotesca, hacen pensar en un anti-monumento en lugar de una obra conmemorativa. Este monumento ha recibido muchas críticas periodísticas, televisivas, de memes y

13 Bellinghaus (2001): “Marcos zitierte Jacinto Canek, ‘ein grosser, weiser Mann und Maya Häuptling,’ der lehrte, dass ‘zusätzliches Wissen, Emotionen – das heisst Gefühle – auch ein Mittel um zu der Wahrheit der Dinge durchzudringen sind.’”

más. En el foro de internet *Foursquare* pueden encontrarse muestras de desagrado de los habitantes de Mérida, los cuales comparan la escultura con un mono.¹⁴

6. Jacinto Canek y su transformación de un vagabundo en su tiempo a héroe nacional de hoy – Conclusiones

En el centro de este ensayo radica el manejo de la memoria y la transformación en la percepción de Jacinto Canek desde 1761 hasta hoy. Para tal fin he descrito tres etapas:

- Las fuentes contemporáneas y sus versiones sobre los hechos y la persona de Jacinto Canek
- La ‘reconstrucción’ y heroificación de la persona a través de los historiadores del siglo XIX
- La apropiación del héroe a nivel regional en el siglo XX
- Finalmente su apropiación al nivel nacional al principio del siglo XXI.

Como ya mencionado al principio y descrito en lo anterior, cada una de estas etapas está marcada por diferentes percepciones de la persona y el rol de Jacinto Canek. También la percepción de las causas y la legitimidad de la rebelión han variado dependiendo del contexto político contemporáneo. Mientras que en un principio la percepción de la rebelión era de algo impensable o indebido, ya que esta cuestionaba el orden dominante entendido como legítimo. Durante el siglo XIX la perspectiva se transforma en adelante inclusive de tal forma, que llega a percibir la rebelión como algo comprensible, o más aun como algo justo en vista de la opresión reinante. En la contemplación literaria del siglo XIX y posteriormente en la del siglo XX, la persona de Jacinto Canek gana finalmente en espacio. Siendo en un principio los mayas yucatecos y su líder Jacinto Canek el centro, es finalmente el último quien acapara toda la atención. Lo noble y sabio son exaltados, contemplando la representación en la obra de Abreu Gómez, en primer plano.

En el siglo XX comienza la apropiación pública de la visión histórica a través de diferentes medios (literatura, pintura, escultura, arquitectura), fenómeno mediante el cual tiene lugar la transformación más profunda en la percepción y la memoria colectiva. Como patrono del nombre de varias escuelas, Jacinto Canek se ha convertido en un personaje ejemplar. En el año de 1922 Felipe Carrillo

14 “Diganme que la escultura a Canek parece más un simio!!”, Ignacio Alejandro Gonzalez Rosas, 02.08.2012 (<https://es.foursquare.com/v/av-jacinto-canek/4f01c8c1b8f787cad2db3317,%202004.09.2014>).



Imagen 4: Monumento de Jacinto Uc de los Santos en la Plaza Canek de Mérida (Fotografía de Karl-Heinz Dürsch, 2009)

Puerto utilizó el mito historizado del luchador de la resistencia Jacinto Canek, con el fin de ganar el apoyo de la población indígena para su proyecto político. Su constancia en los murales como una de los dos figuras maya yucatecas identificables lo convierten en el representante sustituto de todos los mayas anónimos que se convirtieron en parte de la identidad nacional mexicana tras la Revolución. Con base en este ejemplo de apropiación puede observarse claramente como la historia – sea esta construida o no – es empleada para legitimar la política y como instrumento de dominio para construir identidades colectivas, para instruir sentimientos de pertenencia. El héroe se convierte así en un elemento constitutivo del “manipulado mito nacional” (Brunk y Fallaw 2006: 5) con el objetivo de crear una “colectividad imaginaria” (Anderson 2006). La interacción entre historiógrafos, literatos y artistas en sentido amplio se hace visible: estos dan formas de expresión a discursos socio-políticos e influencian de esta forma el accionar político.

La percepción transformada del significado histórico de Jacinto Canek es una historia de exclusión (ejecución y destrozo del cuerpo, así como de la memoria en su totalidad) y de inclusión (memoria heroizada en la actualidad) a causa de regímenes y necesidades socio-políticas en transformación. No se trata sin embargo tan solo de una historia de inclusión, sino en primera instancia de una historia de apropiación, ya que sólo en muy contados casos los actores e intercesores, quienes otorgan palabras y expresiones a la memoria, son mayas yucatecos.

El 'uso' es visible también en otro aspecto, ya que las cualidades de Jacinto Canek parecen intercambiables y pueden ser – dependiendo del contexto – constantemente reacomodadas. El punto de referencia histórico permanece el mismo. La incorporación en la retórica correspondiente conduce, no obstante, a diferentes versiones del mito heroico, dependiendo de la situación. La dificultad de abarcar historiográficamente la figura de Canek la hace ideal para estos fines, ya que pueden atribuirse una gran variedad de cualidades. De esta forma, la continuidad en el significado de Jacinto Canek dentro del mito nacional mexicano del siglo XX puede explicarse utilizando la tesis formulada por Friedrich Katz (1988: 16–17), según la cual todas las transformaciones nacionales significativas ocurridas en México tuvieron su origen en levantamientos campesinos o bien fueron decididamente influenciadas por éstos. Jacinto Canek es considerado el líder de uno de esos levantamientos y encaja por ende de manera perfecta en tal renglón histórico, el cual torna a México tan único en su proyecto nacional.

Según Max Weber, el héroe necesita ante todo carisma (Weber 1922: 1209–1216). No existe ninguna descripción explícita que adjudique a Jacinto Canek y a sus compañeros de armas un aura semejante. Ellos tuvieron el valor de rebelarse ante una situación de injusticia, haya sido ésta planificada o fruto de las circunstancias; sus esfuerzos terminaron por fracasar. ¿Qué los convierte entonces en 'héroes'? Según el presente análisis, lo que se necesita para la creación de un héroe es esencialmente una posteridad dispuesta a crearlo de acuerdo a sus necesidades. Esta conclusión puede ser aplicada prácticamente a todos los héroes venerados en el mundo. En el caso de Jacinto Canek pueden identificarse cuatro cualidades, determinantes inclusive para el México del siglo XXI: el ser masculino, de procedencia indígena, defendible y fallido. Fue en este contexto que se construyó el monumento conmemorativo a Jacinto Canek (ver Imagen 4). La ubicación marginal y la configuración del mismo evidencian la asimetría aun latente en las relaciones de poder en Yucatán. La clase alta de color blanco se considera, frente a la mayoría mestiza e indígena en la ciudad de Mérida, en la obligación de actuar de manera políticamente correcta y moderna, tal como afirmó un vecino de Mérida durante una entrevista en 2010:

[...] a ellos es por una cuestión de [actuar] políticamente correcto, para dar una idea de pluralidad y de democracia. Pero yo creo que en el fondo tampoco los toman del todo en serio, o [que] haya un respeto completo, ... saben que había cambios en la sociedad y por esa razón les dan voz también. Pero estrictamente hablando, el primer bloque [la clase alta] no ha terminado imponiéndose a los otros [mestizas e indígenas].

El hecho de que es casi imposible de realizar eventos conmemorativos entre los múltiples carriles de la avenida principal permite suponer que se trata solamente de una condecoración ficticia dentro de la cultura de la memoria del estado moderno de Yucatán.

Panorama actual: La nueva apropiación propia del héroe

El Instituto de Cultura de Yucatán en Mérida realizó en el mes de diciembre del 2011 eventos de varios días de duración para conmemorar el aniversario luctuoso número doscientos cincuenta de Jacinto Canek. Junto a los actos tradicionales de conmemoración (como discursos, presentaciones, cantos, etc.) apareció una nueva forma de memoria, una danza de ballet. Para esta ocasión fueron invitados también historiadores y literatos maya yucatecos para presentar un resumen del tema y tomar parte en los eventos. Para ellos Jacinto Canek fue un precursor de los movimientos de liberación subsecuentes, como la Guerra de Castas y la Revolución. En esta visión apoyan el discurso nacional actual, el cual busca ver en el proyecto nacional el hilo común que vincula entre sí las distintas sociedades que conforman la República mexicana. Sin embargo, los activistas mayas buscan en primer plano inscribir a los maya yucatecos como actores históricos reconocidos en la historiografía oficial y brindarles su lugar correspondiente dentro de la memoria colectiva. Además, los testimonios de los intelectuales mayas se corresponden bien con las observaciones de Joanne Rappaport en los Andes, concluyendo: la reapropiación de la propia historia indígena tiene la función de utilizar el propio conocimiento histórico como arma contra la posición social subordinada. La historiografía indígena se convierte de esta forma en un recurso de conocimiento, el cual brinda información sobre cómo estaban subordinadas anteriormente las sociedades indígenas, aunque también de cuáles derechos disponen actualmente. De esta forma pueden conformar una nueva definición para sí mismas, como modelo para construir estructuras nacionales alternativas (Rappaport 1998:1, también: Barre 1983). El siguiente ejemplo ilustra la manera en que tal proceso puede ocurrir: En 2012, en el marco del aniversario luctuoso de Jacinto Canek, agricultores indignados arrancaron la cabeza del busto erigido en la ciudad de Campeche en honor del político mexicano de origen español Juan Camilo Mouriño Terrazo, fallecido en un accidente de avión durante 2009,

reemplazándolo con la cabeza de un cerdo, añadiendo las palabras “¡Fuera los gachupines!”¹⁵ En la base del busto plasmaron la leyenda “viva Jacinto Canek”.

A la postre, también el tosco monumento de Jacinto Canek fue apropiado por grupos culturales maya-yucatecos, quienes conmemoran y festejan a su héroe cada año en este mismo cruce de carreteras en los límites de la ciudad de Mérida.¹⁶

Bibliografía

Abreu Gómez, Ermilo (1940): *Canek. Historia y leyenda de un héroe maya*. Mérida.

Abreu Gómez, Ermilo (1979): *Canek, History and legend of a Maya hero*. Traducido e introducido por Mario L. Dávila y Carter Wilson. Berkeley: University of California Press.

AGI, Guatemala = *Archivo General de Indias, Audiencia de Guatemala*
859, ff. 329–400r., 12.03.1766.

AGI, México = *Archivo General de Indias, Audiencia de México*
Testiminio de Autos fhos. sobre la Sublevación que hicieron varios Pueblos de esta Provincia en el de Cisteil en el que aclamaron por Rey a Joseph Jacinto Uc de los Santos Canek Yndio Natural del Barrio de Campechuelo en el Puerto de San Francisco de Campeche (1761), 3050, fol. 5.

Autos Criminales Seguidos de Oficio de la Real Justicia sobre la sublevación que los Yndios del Pueblo de Cisteil y los demás que convocan hicieron contra ambas Magistrades el día 19 de Noviembre de 1761, 3050, fol. 5.

Ancona, Eligio (1917) [1889]: *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días*. Mérida.

Anderson, Benedict (2006): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, [Re-imprenta de la 2a edición de 1991], London, New York: Verso.

Anónimo (1845): “Jacinto Can-Ek: Relación del suceso de Quisteil”. En: *Registro Yucateco*, tomo 1: 81–96.

Barabas, Alicia (1987): *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*. México: Grijalbo.

Barre, Marie-Chantal (1983): *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México D.F.: Siglo XXI.

Bartolomé, Miguel Alberto (1978): *La insurrección de Canek, un movimiento mesiánico en el Yucatán colonial*. México D.F.: INAH.

Bartolomé, Miguel Alberto (1992): *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial*. México D.F.: CONACULTA.

Bellinghausen, Hermann (2001): Marco's Rede erweckt das Gewissen der Opposition in Queretaro. Hermann Bellinghausen aus Querétaro, Querétaro in “La Jornada”, Freitag,

15 Véase: <http://tolteca-guillermomarin.blogspot.de/2012/12/disculpas-cinco-centenarias.html>, del 09.09.2014; así como Chim 2012: 27. ‘gachupín’ es un término peyorativo en el Mexicano coloquial que denomina españoles en México desde la fase de la Independencia.

16 Agradezco a Jorge Ancona por informarme sobre este desarrollo reciente en 2018.

2. März 2001. Deutsche Übersetzung des spanischen Textes in der *ila-Informationssstelle Lateinamerika e.V.*, Véase: <http://ila-web.de/ezln/ezlnquer.htm> (consultado por última vez: 28.07.2014).

Bracamonte y Sosa, Pedro (2004): *La encarnación de la profecía Canek en Cisteil*. México D.F.: CIESAS.

Bracamonte y Sosa, Pedro y Solis Robleda, Gabriela (2005): *Rey Canek: documentos sobre la sublevación maya de 1761*. México D.F.: CIESAS.

Bricker, Victoria R. (1981): *The Indian Christ, The Indian King. The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. Austin: University of Texas Press.

Brunk, Samuel y Fallaw, Ben (eds.) (2006): *Heroes & Hero Cults in Latin America*. Austin: University of Texas.

Cáceres Carenzo, Raúl (1990): *Canek: caudillo maya, pieza épica y testimonial*. Mérida: Consejo Editorial de Yucatán.

Carrillo Puerto, Felipe (1922): “La sangre de la raza”. En: *Tierra*. Año 3, núm. 30.

Chim, Lorenzo (2012): “Labriegos de Campeche derriban busto de Mouríño en una marcha”. En: *La Jornada*, 15/12/2012, p. 27.

Cortés Campos, Rocío Leticia (2004): *La novela histórica de Justo Sierra O'Reilly: la literatura y el poder*. Mérida: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatan.

Díaz Cervera, José (2005): *Fernando Castro Pacheco. Murales del Palacio del Gobierno*. México D.F.: Libro de Piedra.

Documentos Históricos (1844): “Relación circunstanciada de la sublevación de los indios yucatecos en 1761”. En: *El Museo Mexicano*, tomo 4, pp. 349–354.

Dumond, Don E. (1977): “Independent Maya of the late nineteenth century: Chiefdoms and power politics”. En: Jones, Grant D. (ed.), *Anthropology and History in Yucatán*, Austin: University of Texas, pp. 105–137.

Dumond, Don E. (1985): “The Talking crosses of Yucatán: A new look at their history”. En: *Ethnohistory*, 32 (4), pp. 291–308.

Dumond, Don E. (1997): *The Machete and the Cross*. Lincoln y London: University of Nebraska.

Ecarrea de Bollra, Adolfo (1845): “María, la hija del sublevado. Leyenda histórica”. En: *Registro Yucateco*, tomo 1, pp. 394–422.

Farriss, Nancy (1984): *Maya Society Under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: NJ: Princeton University Press.

Heller, Karl Bartolomaeus (1853): *Reisen in Mexiko in den Jahren 1845–1848*. Leipzig: Engelmann.

Huerta, Teresa y Palacios, Patricia (1976): *Rebeliones indígenas de la época colonial*. México D.F.: INAH.

Katz, Friedrich (1988): *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lapointe, Marie (1997) [1983]: *Los mayas rebeldes de Yucatan*. Mérida: Maldonado.

Lara Zavala, Hernán (2005): “Justo Sierra O'Reilly: el hombre de letras”. En: Clark de Lara, Belem y Speckman Guerra, Elisa (eds.): *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México Decimonónico*. Vol. III, México D.F.: UNAM, pp. 149–162.

López de Cogolludo, Diego (1971) [1688]: *Los Tres Siglos de la Dominación Española en Yucatan o sea Historia de esta Provincia*, editado por Edmundo O'Gorman. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

Mendoza Escobedo, Carmen Ligia (1994): *Yucatán. Historia y Geografía. Tercero grado.* México D.F.: SEP.

Mossbrucker, Gudrun (1992): *Die Rebellion in Quisteil 1761. Eine quellenkritische Untersuchung zur Ethnohistorie Yucatáns.* Bonn: Holos.

Mossbrucker, Gudrun (2002): "Quisteil, Yucatan, 1761: Movimiento mesiánico o borra-chera violenta?" En: *Memorias del Tercer Congreso Internacional de Mayistas*, pp. 799–809. México D.F.: UNAM.

Patch, Robert E. (1993): *Maya and Spaniard in Yucatan, 1648–1812.* Stanford: Stanford University Press.

Patch, Robert E. (1998): "Culture, Community, and 'Rebellion' in the Yucatec Maya Uprising of 1761". En: Schroeder, Susan (ed.): *Native Resistance and the Pax Colonial in New Spain*, pp. 67–83. Lincoln y London: University of Nebraska Press.

Patch, Robert E. (2003): "La Rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: Una Nueva Interpretación". En: *Desacatos*, invierno, núm 013, pp. 46–59.

Peniche Barrera, Roldán (1986): *La sublevación del brujo Jacinto Canek. Y otras historias violentas.* Mérida: Maldonado.

Personajes de la Historia de México (1997): *Un proyecto de la Secundaria Técnica No. 11 "Moisés Sáenz Garza" en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, Yucatán.* Véase: http://redescolar.ilce.edu.mx/redescolar/publicaciones/publi_quepaso/jacintosantos.htm (consultado por última vez: 20.03.2008).

Puerto, Martín Gerónimo del (1846): "Documento inédito. Relación hecha al cabildo eclesiástico por el prepósito de la Compañía de Jesús, acerca de la muerte de Jacinto Can-Ek y socios". En: *Registro Yucateco*, tomo 4, pp. 99–103.

Ramírez Aznar, Luis (1986) [1977]: *Cisteil. El Histórico drama de Jacinto Canek.* Mérida.

Rappaport, Joanne (1998): *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes.* Durham: Duke University.

Reed, Nelson (1964): *The Caste War of Yucatán.* Stanford: Stanford University.

Ríos, Eduardo Enrique (1936): "La rebelión de Jacinto Canek". En: *Diario de Yucatán*, 22.11., Mérida. [Re-imprenta en Huerat y Palacios 1976: 176].

Riva Palacio, Vicente (1882): *Méjico a través de los siglos. Historia general y completa. Tomo 3: La guerra de independencia*, escrito por Julio Zárate, publicada bajo la dirección del general Vicente Riva Palacio. México, Ballescá y Compañía; Barcelona Espasa y Compañía. [Re-imprenta por Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes en 2017].

Rüth, Axel (2005): *Erzählte Geschichte. Narrative Strukturen in der französischen Annales-Geschichtsschreibung.* Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Rugeley, Terry (1996): *Yucatán's Maya Peasantry & the Origins of the Caste War.* Austin: University of Texas.

Scheuzgen, Stephan (2009): *Der Andere in der ideologischen Vorstellungskraft. Die Linke und die indigene Frage in Mexiko.* Frankfurt/Main: Vervuert.

Sierra O'Reilly, Justo (1988): *Diario de nuestro viaje a los Estados Unidos.* Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán, Consejo Editorial de Yucatán.

Sierra O'Reilly, Justo (1994) [1848 y 1851]: *Los indios de Yucatán.* Tomo 1 y 2. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Spranz, Bodo (1990): "Die Erhebung der Yucatán-Maya von 1761 (La sublevación de Cisteil)". En: Illius, Bruno y Laubscher, Matthias (eds.): *Circumpazifica, Tomo I: Mittel- und Südamerika. Festschrift für Thomas S. Barthel*, Frankfurt/Main: Lang, pp. 401–413.

Tapia, Mario (2008): *101 Héroes en la historia de México*. México D.F.: Grijalbo.

Tierra (1922): “La sangre de la raza”. En: *Tierra*, año 3, núm. 30.

Turner, John Kenneth (2007) [1908]: *Méjico Bárbaro*. México D.F.: editores mexicanos unidos.

Vargas, Rea (ed.) (1951): *Sublevación de los indios Yucatecos 1761*. México D.F.: Colección Amatlacuilotl.

Weber, Max (1922): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Paderborn: Voltmedia GmbH.

White, Hayden (1992): *Tropics of discourse. Essays in cultural criticism*. Baltimore: John Hopkins University.

De fundadores y creadores: la deificación de los héroes locales en las Tierras Altas de Guatemala

Resumen

Tanto en la literatura colonial maya como en los estudios etnográficos aparecen con frecuencia personajes históricos que han sido mitificados y la autora presenta dos casos, ambos procedentes de las tierras altas de Guatemala durante el siglo XIX, a quienes se atribuye el rol de haber fungido como héroes culturales, protectores y benefactores de sus respectivas comunidades: Francisco Sojuel de Santiago Atitlán y Manuel Tzoc de Nahualá. Si bien ambos líderes religiosos simbolizan la lucha contra la opresión de la población indígena por parte de autoridades *ladinas* o mestizas, se discute aquí primordialmente la forma en que las biografías de ambos se insertan dentro de un patrón más amplio de deificación de ancestros, cuyas raíces se remontan a la literatura colonial y más allá, dentro de la tradición maya prehispánica. Para tal fin, diversos aspectos biográficos de Sojuel y de Tzoc son contrastados con los relatos de los llamados 'héroes gemelos' y otros episodios de la célebre epopeya literaria del *Popol Vuh*.

Abstract

Mythified historical figures occur both in Colonial Maya literary sources as well as in ethnographic studies. In this chapter, the author presents two cases from the Guatemalan highlands: Francisco Sojuel from Santiago Atitlán, and Manuel Tzoc from Nahualá, both historical personages from the second half of the 19th century that are also situated in the mythical past by the members of their communities who regard them as culture heroes, protectors, and benefactors. Although both religious leaders symbolize the fight against the oppression exerted over the indigenous population by hispanicized creole or *ladino* authorities, the primary discussion centers on how their biographies and the enduring memory about them function within broader patterns of heroic mythology. These patterns include ancestor veneration and deification, legitimacy and identity, with deep roots that can be traced back through the Colonial literature into Precolumbian traditions. Thus, key episodes in the lives of both Sojuel and Tzoc are contrasted with the narratives of the so-called 'hero twins' and other passages from the famous *Popol Vuh*.

Las leyendas heroicas constituyen un rasgo definitorio de la mitología maya. Las narrativas coloniales y modernas incluyen deidades y personajes históricos mitificados que fungen como héroes culturales. Dichos agentes siguen el patrón del

héroe universal (ver p.e. Raglan 1936; Campbell 2008³ [1949]; Klapp 1949; Leeming 2005). Su rol es el de protectores o benefactores de otros en el marco de una búsqueda, contienda o prueba y se caracterizan por sus proezas y su astucia (Klapp 1949). A través del logro de un ‘acto heroico’ que involucra valor y posiblemente también autosacrificio ante una situación de peligro (p.e. el dar muerte a un monstruo), los héroes mayas hacen del mundo un lugar seguro para que los seres humanos lo habiten e instituyan su religión, cultura y tecnología. A través del mundo, tales narrativas cumplen la función de definir el comportamiento moral en una cultura dada y juegan dentro de la ideología política y/o religiosa de su tiempo.

Este trabajo se ocupa primordialmente del rol de los héroes locales (o populares) en las tierras altas de Guatemala. El enfoque recaerá en dos héroes locales que han sido previamente abordados en la literatura etnográfica: Francisco Sojuel de Santiago Atitlán (tz’utujil) y Manuel Tzoc de Nahualá (k’iche’). Ambos fueron personajes históricos del siglo diecinueve y han jugado un papel preponderante en la vida política y ceremonial de sus respectivas comunidades.¹ A Sojuel le es adjudicado por los tradicionalistas en Santiago Atitlán el haber fundado toda la práctica ceremonial en el pueblo, incluyendo el haber traído o creado a las figuras de deidades locales, tales como el famoso santo Maximón (Mendelson 1956; Christenson 2001, 2008, 2009). Por su parte, Manuel Tzoc inició la separación de la actual comunidad k’iche’ de Nahualá del centro municipal de Santa Catarina, Ixtahuacán, lo cual dio pie a la fundación de un municipio políticamente independiente (Adams y Hawkins 2005; McCreery 1994).

Dentro de la tradición oral y el folclore local, ambos líderes político-religiosos han sido mitificados como héroes culturales, compartiendo ambos características y rasgos con otras figuras míticas de las fuentes indígenas de la era colonial. Diversas narraciones contenidas en el texto del siglo dieciséis del *Popol Vuh* (ver abajo), en particular los episodios acerca de los así llamados héroes gemelos y los padres fundadores de los k’iche’, muestran paralelismos directos con las tradiciones orales que narran las proezas de los héroes locales Sojuel y Tzoc. Al identificar los atributos particulares asociados con ‘agentes heroicos’ en las

¹ El presente análisis se basa en datos de las tradiciones orales locales y en investigaciones etnográficas publicadas. Tanto Sojuel como Tzoc figuraron como actores sociales y políticos que entraron en conflicto con las autoridades estatales oficiales, lo cual sugiere que los archivos nacionales y locales en Guatemala podrían contener documentos relativos a tales sucesos del siglo diecinueve. Nathaniel Tarn y Martin Prechtel (1997: 386) han señalado que sería indispensable efectuar investigación histórica de este tipo para poder abordar exhaustivamente el fenómeno de Francisco Sojuel en Atitlán. Sería por tanto deseable el poder complementar la investigación presentada en este capítulo con un estudio histórico de ambos héroes populares, mismo que la autora espera poder emprender en un futuro próximo.

tradiciones orales y al compararlos con la mitología heroica colonial, analizaré aspectos sociales y religiosos de las figuras heroicas en la cultura maya de las tierras altas. Este trabajo argumenta que los héroes locales llenan una categoría específica de los agentes sobrenaturales, dentro de la ideología religiosa maya de las tierras altas, y que las representaciones heroicas de Sojuel y Tzoc siguen un patrón de deificación de ancestros, profundamente enraizado dentro de la cultura maya prehispánica.

Héroes locales

Francisco Sojuel (tz'utujil, Santiago Atitlán)

El héroe cultural tz'utujil Francisco Sojuel de Santiago Atitlán es mencionado en numerosos estudios etnográficos sobre las tierras altas guatemaltecas. Esta figura fue descrita inicialmente por Michael Mendelson (1956; 1957). Más recientemente, Allen Christenson ha otorgado un tratamiento y análisis exhaustivos al fenómeno en cuestión (2001; 2009). Se cree que Sojuel fue un personaje histórico que vivió entre la segunda mitad del siglo diecinueve e inicios del siglo veinte en Santiago Atitlán, donde falleció en 1907 (Mendelson 1957: 488; Tarn y Prechtel 1997: 368; Christenson 2001: 22–23). Las tradiciones orales sugieren que el Sojuel histórico se habría rebelado en contra de las autoridades *ladinas* – tanto política como religiosamente – entablando un conflicto en contra de los terratenientes, administradores e iglesia locales (Tarn y Prechtel 1997: 207; 368).

Entre los tradicionalistas en Santiago Atitlán, Francisco Sojuel, también llamado *Apla's* (la versión tz'utujil de Francisco) constituye una figura omnipresente. Se le confiere el haber sido un poderoso e influyente *ajkun*, la denominación local para referir un sacerdote indígena o chamán, y hoy día goza del estatus de profeta (Tarn y Prechtel 1997: 3, 368). Mendelson señala que este profeta local es mencionado en el contexto de casi todos los rituales llevados a cabo en Santiago Atitlán (1957: 488). Sojuel fue un famoso hacedor de lluvia, capaz de propiciar los aguaceros e invocar tormentas en cualquier momento, sin jamás mojarse el mismo. Se le acredita el haber introducido todos los elementos de la vida ceremonial tradicional dentro del pueblo, incluyendo los rituales y danzas, el sistema de *cofradías* y la creación de las deidades antagónicas corporeizadas en el bulto de Martín y en la santa figura de Rilaj Mam, mejor conocido como Maximón (Christenson 2001: 22). Se dice que fue Sojuel quien trajo o esculpió la mayoría de las imágenes sacras en Santiago Atitlán, incluyendo el famoso retablo del altar mayor en la iglesia colonial. Aún hoy día, tras su muerte, se dice que todavía vigila celosamente las ceremonias y el ciclo ritual en el poblado (Christenson 2009: 2).

En las tradiciones orales, se atribuyen a Sojuel habilidades y poderes sobrenaturales. Supuestamente era capaz de sobrevivir largos períodos sin consumir alimento alguno y hay quienes dicen que ayunó mientras labraba el retablo del altar mayor. De acuerdo con otros, sin embargo, mientras realizaba este trabajo, Sojuel habría consumido únicamente *maatz'* – un tipo de *atole* elaborado con maíz tostado que se prepara previo a ciertas ceremonias generadoras de vida (Mendelson 1957: 139; Christenson 2001: 124; 2009: 105). Más aún, Sojuel conocía los contenidos de los libros sin leerlos, llevaba a cabo su trabajo sin trabajar físicamente en ello y vestía siempre ropas pulcras, a pesar de nunca lavar sus atuendos (Christenson 2009: 115).

El héroe cultural aparece en tradiciones orales atitecas bajo múltiples manifestaciones y se le asocia con diferentes desarrollos e incidentes históricos. Las memorias reales sobre este hombre del siglo diecinueve, quien debió haber estado involucrado en el centro mismo de la vida ceremonial de Santiago, aparecen fusionadas con diversas narraciones acerca del origen del mundo, la conquista española o la fundación del poblado de Santiago Atitlán. En todas estas narraciones, Sojuel es una figura mítica semideificada que actúa bajo el rol de un dios creador (Christenson 2001: 25, 2009: 99–100).

Christenson muestra que el personaje histórico y el actor mítico son inseparables dentro de la cosmovisión atiteca. Como ejemplo de ello refiere la relación de un viejo *ajkun*, quien explicó que Francisco Sojuel habría tallado el mencionado retablo del altar mayor en 1907, mismo que aseguró que databa de la época de la conquista española, así como de una antigüedad de dos mil años. Aquí, varios eventos históricos importantes confluyen en un evento singular. Christenson entiende esto como un ejemplo de la conceptualización cíclica de la historia, entre los *tz'utujiles* y otros grupos mayas, con base en la idea de que eventos importantes recurren cíclicamente (Mendelson 1965: 93; Christenson 2009: 99–100).

La presencia permanente de Francisco Sojuel también se refleja en su manifestación física. Existen varios testimonios de habitantes de Santiago Atitlán quienes tuvieron encuentros personales con el héroe. Sojuel es usualmente descrito como un hombre viejo de cabello blanco rizado e intimidantes ojos oscuros, quien porta el sombrero de paja, los blancos pantalones cortos y la camisa roja sin botones que son tan típicos de Atitlán, así como el pañuelo en la cabeza (*su't*) que identifica al *alcalde* de una *cofradía* (Christenson 2009: 106; 118–119). Por lo demás, Sojuel es capaz de aparecer bajo cualquier otra manifestación. Los extranjeros que permanecen en Santiago Atitlán por más de un día y muestran interés en la vida ceremonial se convierten en sospechosos de ser el mismo Francisco Sojuel disfrazado. Tal fue el caso del sacerdote católico Stanley Rother, quien era bastante abierto y liberal hacia tradiciones religiosas *costumbristas* (Christenson 2001:60). Mendelson y Christenson también fueron vistos

como manifestaciones de Sojuel en ciertas ocasiones (Mendelson 1957: 218–219; 492–494; 1958: 125; Christenson 2009: 100–102).

En relatos de tales encuentros, Francisco Sojuel nunca revela su nombre, sino que es identificado por otras señas. Por ejemplo, suele aparecerse en las encrucijadas o en alguno de los cuatro puntos de acceso al pueblo (Mendelson 1957: 493–494). Más aún, puede reconocérsele por su austeridad y actos benéficos. Puede aparentar que ayuda a aquellos en necesidad, curando a los enfermos mediante medicina tradicional, recompensando a los buenos y los honestos y protegiendo a todos los atitecos contra la opresión de los *ladinos*. Durante la guerra civil, se dice que arruinaba la comida de los soldados, prevenía el reclutamiento de los hombres atitecos al obsequiar al ejército fotografías en lugar de personas de verdad, o de haber mandado hacer llover hasta tal extremo que las armas de los soldados de tanto mojarse se volvieron inútiles (Christenson 2009: 118; Sexton y Rodríguez-Mejía 2010: 60).

Las bases históricas de la veneración de Sojuel como un rebelde en contra del poder *ladino* pueden encontrarse en las narraciones que lo mencionan siendo arrestado y encarcelado en Sololá por brujería, debido a haber actuado como hacedor de lluvia. Se dice que los enemigos de Sojuel pretendieron matarle en repetidas ocasiones. Intentaron arrojarle de un precipicio, quemarle y crucificarle. Sin embargo, con la ayuda de la deidad Martín, Sojuel pudo escapar de casi todos los intentos de asesinato, aunque finalmente tuvo que rendirse, tras lo cual fue cortado en pedazos, salpicado con jugo de limón y sal y enterrado en el cementerio de Santiago Atitlán. Pese a ello, al día siguiente su tumba estaba vacía (Christenson 2009: 104).

La inmortalidad de Francisco Sojuel es una característica central de las narraciones. Tal y como otras influyentes figuras de ancestros en Santiago Atitlán, se dice de él que nunca murió realmente, sino que fue al Paq’alib’al, “lugar de manifestación”, donde se cree que vive eternamente, cuidando del destino y del bienestar del pueblo (Christenson 2001: 84, 87; Sexton y Rodríguez-Mejía 2010: 60). Como lugar, Paq’alib’al está asociado con una cueva en las montañas que se elevan sobre Santiago Atitlán, donde se cree que moran todos los más poderosos ancestros de los tz’utujiles, incluyendo los reyes antiguos, resguardados por leones de montaña y enormes serpientes (Christenson 2001: 211; 2009: 106–107).

Además de Paq’alib’al, existen otros dos lugares que parecen estar directamente asociados con Francisco Sojuel: el viejo cementerio al norte del poblado, donde Sojuel venció a la muerte, y su antigua casa, la cual es venerada hoy en día como templo (Christenson 2009: 114–115). Mendelson indica que uno de los cuartos del complejo habitacional fue usado como casa de *cofradía* privada, en donde se guardaban imágenes de piedra de deidades y otras esculturas, supuestamente labradas por el mismo Sojuel. Las imágenes se comunican entre sí para resolver los problemas del pueblo y buscan castigar a aquellos que violan las

normas sociales, provocándoles enfermedades físicas o psíquicas (Mendelson 1957: 488; Tarn y Prechtel 1997: 368).

A Francisco Sojuel se le asocia en forma retrospectiva con todos los elementos y rituales de la vida ceremonial local, los cuales deben incluir “siglos de innovaciones” en la vida ritual de la comunidad que se remontan hasta tiempos precoloniales (Christenson 2008: 103–104). Especialmente se le acredita el haber fundado tres elementos básicos que definen el cosmos religioso de Santiago Atitlán: El bulto de Martín, la deidad antagónica de Rilaj Mam (también llamada Maximón) y el sistema de *cofradías*.

El bulto de Martín es considerado el objeto más poderoso dentro del pueblo. Los bultos sagrados como representaciones de la divinidad son venerados a través de todas las tierras altas de Guatemala (Mendelson 1958). Retratos de bultos en los códices prehispánicos (p.e. códice Selden) sugieren que tal práctica se remonta hasta tiempos bastante anteriores a la Colonia. El bulto de Martín contiene múltiples túnicas o vestimentas parcialmente teñidas. Representa a la deidad creadora principal y es resguardado en un adoratorio dentro de la casa de la *cofradía* de San Juan, de donde es sacado sólo en contadas ocasiones. El bulto está bajo el cuidado del *nab'ey sil*, sacerdote célibe quien una vez nombrado, mantendrá tal cargo por el resto de su vida. Se dice que Francisco Sojuel fue el primer *nab'ey sil*, habiendo traído el bulto en el lomo de un venado desde Paq'alib'al, el lugar donde se cree que residen los ancestros del pueblo (Christenson 2001: 84, 2009: 106–108). En la cosmología atiteca, el bulto de Martín está inmanentemente asociado con la creación y continuación del orden social, del mundo y de la vida en general. Martín es la deidad de la fertilidad y de la temporada de lluvias (Tarn y Prechtel 1997: 278 y siguientes; Christenson 2001: 158). Parece ser que dicha asociación de la deidad autóctona con San Martín no resulta enteramente fortuita, ya que dicha correlación entre los conceptos mayas y cristianos aparece también en otras poblaciones de las tierras altas. Ruth Bunzel, por citar un caso, hace notar que en Chichicastenango se identifica a la deidad responsable por el aspecto vegetativo del mundo también como Diego Martín o San Martín (1952: 57; ver también Christenson 2001: 174). Sin embargo, en Momostenango, un objeto sagrado similar se asocia en cambio con el santo Santiago (Cook 1986: 149; 2000: 87).

En su función de *nab'ey sil*, Francisco Sojuel no se limitaba a cuidar del bulto de Martín, sino que también fungía como sacerdote de la lluvia, cuyo deber principal consistía en invocar nubes y tormentas en cantidades apropiadas para los sembradíos (Lerman 2006: 463). Dentro de la tradición oral atiteca, el poder de invocar las lluvias se atribuye únicamente a los *nab'ey sila'* fallecidos, ya que se dice que quienes portan dicho cargo actualmente han perdido ya esta facultad (Mendelson 1957: 460; Christenson 2009: 104, 117). En el día de San Martín, el 11 de noviembre, el *nab'ey sil* retira el bulto de su adoratorio y ejecuta danzas con él

hacia todas las cuatro direcciones, sosteniéndole devotamente en brazos. La invención de este ritual dancístico, el cual representa la creación y el renacimiento del mundo por acto de la divinidad creadora, también se adjudica a Francisco Sojuel (Christenson 2001: 22; 2009: 102). En las oraciones que son dichas para invocar a Martín, el nombre de Sojuel es mencionado regularmente, con frecuencia en combinación con los nombres de otros famosos *nab'eysla'* (Christenson 2001: 24).

Sojuel no se relaciona únicamente con la deidad Martín. De acuerdo con la mayoría de las tradiciones, también habría participado en la creación de – o al menos en haber instituido la práctica ritual concerniente a – la deidad Rilaj Mam, también conocida como Maximón (Tarn y Prechtel 1997: 368). Rilaj Mam significa “antiguo/venerable abuelo” y es el nombre local del famoso santo de Santiago Atitlán. Maximón, referido como San Simón en otros poblados de las tierras altas, es un patrono sobrenatural que encarna los rasgos de las deidades locales de los cerros (*dueños*), los portadores del año (*mam*), los santos católicos y Pedro de Alvarado (Cook 2000: 145). Se trata de un santo compuesto, creado a partir de la fusión del ritual de Judas – una imagen de paja del traidor a Jesús, colgada o quemada durante la Semana Santa – y la antigua deidad terrestre y portador del año que yace atado en la tierra y provoca los terremotos (Tedlock 1993: 221–222; ver Cook 2000: 148–149, 245). Rilaj Mam exhibe rasgos foráneos y con frecuencia se le asocia con los comerciantes (Carlsen 1997: 131; Christenson 2001: 187). En la mayoría de las poblaciones, la imagen del santo es vestida como un *ladino* con ropa occidental, sombrero, cigarro e inclusive anteojos de sol (ver p.e. Cook 2000: 151; Christenson 2009: 110). Rilaj Mam parece ser una versión contemporánea de una deidad prehispánica referida en el registro arqueológico del periodo Clásico maya como el Dios L (Christenson 2001: 186–189). Se trata de una poderosa e influyente deidad, quien es además señor de la temporada de secas, el antagonista de Martín, la deidad de las lluvias (Tarn y Prechtel 1997: 278; Christenson 2001: 62; A. Weeks 2010).

A pesar de haber labrado solamente una de las máscaras para Rilaj Mam (Mendelson 1957: 490; Mendelson 1959: 57), Francisco Sojuel es considerado un co-creador de la deidad (Mendelson 1957: 490; Christenson 2001: 179–180). Se dice que él – conjuntamente con otros ancestros – encontró el árbol de cuya madera la efigie del santo, o su máscara, fueron talladas. La tradición narra que le fue preguntado a numerosos árboles si estarían dispuestos a servir a sus ancestros, y que únicamente el *tz'ajtel*, p.e. “árbol de coral” (*palo de pito*) accedió a ello (Tarn y Prechtel 1997: 48–50; Christenson 2009: 113). Se dice que el árbol se rió al momento de ser cortado por el machete de Sojuel, el cual mágicamente llevo a cabo el trabajo por sí mismo (Christenson 2009: 113).

El Mam fue creado para velar sobre las mujeres del pueblo, mientras que los hombres se hallaban lejos trabajando en la milpa o los bosques (Tarn y Prechtel

1997: 4–14). Cuando el Mam dejó de cumplir fielmente sus obligaciones y comenzó en cambio a seducir a las mujeres, se dice que Francisco Sojuel lo castigó cortándole la cabeza, brazos y piernas y atando todas estas partes nuevamente. El nombre *Maximon* es analizado por tanto como *ma ximon* “el honorable que está atado” (ver Christenson 2001: 181; 2009: 113–114). El santo está bajo el cuidado de la *cofradía* Santa Cruz y mantenido en la casa del líder de la *cofradía*, cargo que se renueva cada año. Justo como ocurre con Martín, Rilaj Mam cuenta con su propio sacerdote, llamado *telinel* (Christenson 2001: 158; 182 y siguientes.). Durante la Semana de Pascua, el Mam aparece como la fuerza antagónica y preside sobre la muerte de Cristo (Christenson 2001: 62; 94; 2009: 111).

Sojuel no está asociado únicamente con la creación del Mam, sino también se le atribuyen ciertas propiedades de la deidad misma. Tal y como Sojuel, el Mam puede aparecer bajo múltiples manifestaciones – mayormente en las encrucijadas, fumando un cigarro. También es descrito que Sojuel puede manifestarse como un mercader, en lo cual se asemeja al Mam, o más precisamente al Dios L, su versión prehispánica (Christenson 2001: 181, 186–189). Según una tradición, Maximón habría liberado a Sojuel de prisión, al cambiar de lugares con él (Tarn y Prechtel 1997: 206).

Aparte de su papel en la creación de Martín, el Mam y de los varios rituales asociados con estas deidades, Sojuel es también considerado como el fundador del sistema de *cofradías* en su totalidad, junto con otro ancestro tz’utujil, Marco Rohuch. Se dice que las doce confraternidades fueron establecidas para brindar protección y orden ritual para la gente del pueblo. Dicha tradición podría reflejar la introducción de *cofradías* por parte de la iglesia católica a principios de la era colonial. A cada una de las *cofradías* le fue dado un objeto sagrado, mismo que Sojuel y Rohuch habrían traído a Santiago Atitlán desde Paq’alib’al (Christenson 2009: 116).

Francisco Sojuel constituye un héroe local, en la medida en que su papel como agente heroico no parece tener ninguna relevancia o importancia fuera de la comunidad de Santiago Atitlán. Existen héroes locales similares en otros poblados de las tierras altas. Uno de ellos es la figura de Manuel Tzoc, quien suscitó un fenómeno similar de heroísmo cultural local en la comunidad de habla k’iche’ de Nahualá.

Manuel Tzoc (k’iche’, Nahualá)

En las tradiciones orales de Nahualá, la figura de Manuel Tzoc desempeña el rol de héroe cultural. El personaje histórico de Manuel Tzoc fue instrumental en la separación política del asentamiento de Nahualá del centro parroquial y municipal de Santa Catarina Ixtahuacán. Sólo con dificultad es posible reconstruir la

secuencia de eventos que tuvieron lugar a mediados del siglo diecinueve, a partir de varios documentos y tradiciones (Adams y Hawkins 2005: 41). El análisis más exhaustivo ha sido aquel presentado por David McCreery (1994: 152–157) y la siguiente descripción se guía en su reconstrucción.

Ubicado en el *camino real* que comunicaba la ciudad de Guatemala con San Cristóbal, el municipio de Santa Catarina Ixtahuacán se convertiría en un centro regional de comercio durante la era colonial. Dicho municipio comprendía tres centros: el propio pueblo de Santa Catarina Ixtahuacán, la comunidad de Nahualá al norte y la región costera, poblada también principalmente por nahualeños. Para acudir a misa, así como para todos los asuntos administrativos, los habitantes de Nahualá y la región costera tenían que ir a la cabecera de Santa Catarina Ixtahuacán, lo cual – ante el incremento poblacional suscitado a principios del siglo diecinueve – progresivamente generaba mayor resistencia y rechazo ante el pago de impuestos. Ello provocaría e intensificaría un conflicto existente entre la cabecera y el resto del municipio. En abril de 1865, estalló un violento conflicto entre la población de la cabecera, liderada por el *principal* Miguel Salquil, y el gobernador del municipio, Manuel Tzoc y sus partidarios de Nahualá. Un gran número de personas resultaron muertas durante este levantamiento. El gobierno nacional envió tropas para restaurar el orden; Salquil y Tzoc fueron arrestados y se convocó a nuevas elecciones (McCreery 1994: 153–155).

Sin embargo, los nahualeños continuaron boicoteando la misa y rehusaron participar en la *fiesta titular* de Santa Catarina. Yendo en contra de los intereses de la cabecera, la cual temía no sólo la pérdida de recaudación de impuestos y fuerza laboral sino también la división del municipio y sus tierras comunales, Nahualá hizo una petición en 1866 para contar con su propia iglesia local. El arzobispo aprobó entonces una capilla, cinco *cofradias* y un sacerdote asistente, con lo cual Nahualá establecería su independencia religiosa. No obstante, la independencia política no ocurriría sino previo a la década de 1890 y estaría sucedida de violentos enfrentamientos entre Nahualá y Santa Catarina Ixtahuacán sobre la subordinación de *cantones* menores (McCreery 1994: 155–156). La fisión política de ambas comunidades crearía las condiciones para que se suscitasen disputas limítrofes, las cuales persisten hasta los tiempos actuales (Adams y Hawkins 2005: 42).

McCreery muestra cómo los eventos en torno a la división del municipio son recordados y descritos en formas harto distintas dentro de las tradiciones orales de ambos pueblos. En Santa Catarina Ixtahuacán, la razón por la cual estalló el conflicto es vista como una disputa personal entre Miguel Salquil y Manuel Tzoc, al estar ambos interesados en la misma mujer, así como en la cruel administración ejercida por Tzoc como gobernador, misma que propició este conflicto que resultaría en la muerte de tres mil personas y en la división del municipio

(McCreery 1994: 156; Adams y Hawkins 2005: 41). En contraste, en Nahualá Manuel Tzoc es considerado como un padre fundador. Se dice que plantó maíz en una porción despoblada del municipio, y cuando la cosecha resultó ser buena, muchos le siguieron, asentándose allí con él. Aunque la gente de Nahualá era religiosa, no les era posible caminar diariamente la distancia hasta Santa Catarina Ixtahuacán, por lo cual tuvieron que establecer su propio municipio (McCreery 1994: 156–157).

Las narraciones nahualeñas representan a Manuel Tzoc con atributos similares a los de Francisco Sojuel en Santiago Atitlán. En numerosas tradiciones orales de Nahualá publicadas en 1995 por Emmerich Weisshaar y Rainer Hostnig,² Tzoc es descrito como un portador de cultura, quien no sólo logró establecer la división política del municipio y convertirse en el primer *alcaldeo k'amal b'e* de la comunidad, sino también inició la construcción de la iglesia, el tribunal, un molino local y un estanque de agua. Además de ello, se le considera el fundador de la tradición religiosa en Nahualá. Se dice que erigió cruces de madera en los confines y las entradas del asentamiento y que dirigió la creación de la nueva imagen de Santa Catarina (Weisshaar y Hostnig 1995a: 20–25). Se dice que Tzoc ordenó que la imagen fuera tallada con la madera de un árbol cortado tras haberse revelado Santa Catarina a un pastor. Cuando años después de haber sido cortado, Tzoc vio cómo el árbol volvió a crecer, se percató del poder divino del lugar y ordenó obtener su madera para labrar la imagen con ella (Weisshaar y Hostnig 1995a: 24). Al mismo tiempo, se cree que Tzoc no era particularmente religioso, ya que rechazaba los festivales religiosos como un desperdicio de dinero (Weisshaar y Hostnig 1995a: 20). Tal declaración podría relacionarse plausiblemente con los eventos históricos concernientes al boicot de la *fiesta titular* en la cabecera de Santa Catarina. Aquí, Tzoc es visto como un profeta y portador de religión presto a abolir todo aquello que no gozara del agrado de dios (Weisshaar y Hostnig 1995a: 26).

Tal y como en el caso de Francisco Sojuel, se adjudica a Manuel Tzoc el poseer poderes sobrenaturales. En una ocasión en que fue convocado en la ciudad de Guatemala para una audiencia en la corte, se dice que logró hacer el viaje en un solo día, montado en el lomo de su burro. Cada vez que Tzoc se aproximaba a la capital, la tierra temblaba, lo cual es tomado como evidencia de que no se trataba

2 Esta compilación de tradiciones orales fue publicada en tres idiomas: k'iche', español y alemán. Sin embargo, los tres volúmenes difieren considerablemente en contenido y estructura interna. Mientras que la versión en español es solamente una adaptación reorganizada a partir del libro original con cuentos en k'iche', Weisshaar y Hostnig incluyeron tradiciones y elementos adicionales en la versión en alemán, la cual es por tanto más exhaustiva. La mayoría de los detalles concernientes a la descripción y atributos asociados con Manuel Tzoc están contenidas en estas narrativas que fueron añadidas a la versión alemana y para la cual carecemos de un texto k'iche' original.

de una persona común. Sus enemigos lo arrestaron, pero fue capaz de escapar de la cárcel (Weisshaar y Hostnig 1995a: 20). También se dice que pudo evitar un plan para asesinarlo durante una disputa entre Nahualá y el municipio de Cantel (Weisshaar y Hostnig 1995a: 31).

Tzoc es visto como el guardián o patrón (*nawal*) de Nahualá (Weisshaar y Hostnig 1995a: 25). Se dice que brindaba asistencia y protección a la comunidad ante cualquier clase de peligro (Weisshaar y Hostnig 1995a: 29–30). Según la tradición, durante una terrible sequía, el río de Nahualá fue el único que nunca se secó, lo cual fue obra de Manuel Tzoc (Weisshaar y Hostnig 1995a: 25). Aquí, se asocia a Tzoc con el elemento del agua y la lluvia, y por tanto con la fertilidad, tal y como en el caso de Francisco Sojuel. Se dice que era capaz de moverse “en el frío y en la tormenta” y que usaba su poder sobre el clima para luchar contra los *ladinos* y los extranjeros (Weisshaar y Hostnig 1995a: 32). Existen algunos relatos sobre nahualeños que venían ante Tzoc para quejarse sobre los evangélicos y sus ruidosos oficios religiosos. Tzoc les aconsejó entonces mantenerse alejados de esta nueva religión. Instruyó a su gente para que invitaran a los evangélicos a cenar. A continuación, envió una tormenta con tan fuertes lluvias que ninguno de los huéspedes fue capaz de sobrevivir (Weisshaar y Hostnig 1995a: 30).³ También enviaría tormentas y lluvia para impedir que los ladinos construyeran un camino y pudieran asentarse en Nahualá, lo cual es visto como la razón por la cual hoy día existen tan pocos evangélicos y ladinos viviendo actualmente en la comunidad (Weisshaar y Hostnig 1995a: 31).

Se cree que Tzoc no murió en 1882, sino que se levantó de su tumba al tercer día, justo como hizo Cristo (Weisshaar y Hostnig 1995a: 24). Dejó a sus hijos el siguiente consejo:

Ri in, man kinkam taj, kinimuqu', necher in k'asal in. Man kixb'ison taj, kinka'y loq chiwe, kixinwil uloq.

Yo no moriré de una vez, me van a enterrar, pero tengo que resucitar. No se pongan tristes, porque les voy a observar, les voy a ver.

(Weisshaar y Hostnig 1995b: 16)

Se dice que Manuel Tzoc se manifiesta ocasionalmente y que puede encontrársele en particular sobre el camino a las afueras del pueblo, montando un burro y desapareciendo tan rápido como aparece. Mayormente, Tzoc se revela a sí mismo ante aquellos que quieren causar problemas y disturbios en la comunidad – generalmente bajo la forma de apropiación de la tierra (Weisshaar y Hostnig 1995a: 24–26). Durante una manifestación en particular, supuestamente Tzoc habría dicho a los nahualeños:

3 No resulta claro si este relato se basa en un incidente histórico verdadero.

In xa kixinwila', xa kixinsolij. Ix kixk'iar na, kixpoq' na. Kixjab'un na pa taq le taq'aj. Necher, jun q'ij kakiyak na kib' le juq'at iwachalal chik chiwij. Man kixb'ison ta k'ut, in kixinto' na pa kiq'ab' ri ik'ulel. Ix, kixux na jun nimalaj tinimit. Man kixch'aktaj ta wi kumal ri ik'ulel [...]

Yo sólo les veo, sólo les visito. Ustedes se van a multiplicar más. Se van a regar en las costas. Pero un día se rebelarán sus hermanos en contra de ustedes. No se pongan tristes. Yo les voy a ayudar en su lucha contra los enemigos. Ustedes van a llegar a ser un pueblo grande y sus enemigos no van a triunfar sobre ustedes.

(Weisshaar y Hostnig 1995a: 17)

La figura de Manuel Tzoc exhibe los rasgos típicos de un héroe cultural. Dicho estatus heroico, sin embargo, se restringe al ámbito local de la comunidad de Nahualá. Las tradiciones orales de Santa Catarina Ixtahuacán y otros municipios reflejan una perspectiva muy diferente sobre el rol de esta figura histórica.

Durante el periodo de la *Violencia* de la década de 1980, el sacerdote católico Brian Mee mandó erigir un monumento conmemorativo para Tzoc (ver Diócesis Católica de Spokane, EE.UU.). Las razones precisas para la erección de este memorial no pudieron ser investigadas para fines de este artículo, aunque parece plausible que la figura del héroe cultural haya podido fungir como un símbolo de resistencia en tiempos de la guerra civil.

Paralelos con la mitología maya de las tierras altas

Existen obvias similitudes entre las dos figuras de héroes locales abordadas, Francisco Sojuel y Manuel Tzoc. Ambos fungen como portadores de cultura y religión y se les adjudican habilidades y poderes sobrenaturales, incluyendo invencibilidad e inmortalidad, asociándoseles además con el agua y la lluvia, y por ende con la fertilidad. Sojuel y Tzoc son vistos y venerados ambos como guardianes perennemente presentes en sus comunidades. Más aún, ambos pueden aparecer bajo distintas manifestaciones, particularmente en las encrucijadas o caminos de acceso a los pueblos.

Las características asociadas con Sojuel y con Tzoc encuentran paralelos con la mitología de las tierras altas guatemaltecas, incluyendo otras tradiciones orales modernas, así como historias míticas del periodo colonial. Para el propósito que nos ocupa, nos enfocaremos en las analogías de los héroes locales con agentes heroicos del *Popol Vuh*, el más importante texto singular autóctono del área maya. Escrito a mediados del siglo dieciséis en lengua k'iche' mediante el alfabeto latino, este texto narra el origen del pueblo k'iche' desde la creación del mundo hasta la creación de la humanidad y la historia de los reyes k'iche' hasta el tiempo de la Conquista española. Pueden encontrarse claros paralelos en los relatos de

los llamados héroes gemelos y las narraciones de los padres fundadores de la nación k'iche'. En las siguientes secciones, las figuras de los héroes gemelos en las fuentes coloniales y en las tradiciones orales serán comparadas, enfocándonos en tres aspectos principales que definen su estatus heroico: (1) su papel instrumental en cambiar el estado existente de cosas y establecer un nuevo orden, (2) su facultad para superar a la muerte, resultado de (3) su condición sobrenatural y sus poderes mágicos, mismos que definen a ambos héroes como agentes o deidades sobrenaturales.

Héroes gemelos

Los relatos sobre los héroes gemelos constituyen una parte central de la mitología de creación en el *Popol Vuh*. Están insertados entre la descripción de la creación del mundo, incluyendo la formación de los animales y la gente a partir de barro y de madera, y la narración sobre la creación de la humanidad a partir de maíz (ver Christenson 2003: 91–191). Los relatos de los héroes gemelos constan de tres episodios: en el primero, los hermanos Junajpu ('Uno Tirador de Cerbatana') y Xb'alanke ('Nueve Venado') derrocan al gobernante de la tercera creación del mundo, Wuqub' Kaqix ('Siete Guacamayo') y sus hijos Sipakna y Kab'raqan. Todos ellos tres serían derrotados por la astucia, ardides y magia de ambos hermanos. El segundo episodio se remonta hacia un tiempo anterior y nos brinda información sobre el padre de los héroes gemelos, llamado Jun Junajpu ('Uno Junajpu') y su hermano Wuqub' Junajpu ('Siete Junajpu'), quienes fueron convocados para presentarse en el inframundo ante los señores de Xib'alb'a para jugar a la pelota – juego que resultarían perdiendo. Jun Junajpu es decapitado y su cabeza colocada en un árbol de jícaro. Mágicamente, la cabeza escupe en la mano de una doncella llamada Xkik' ('Señora Sangre'), quien queda encinta y escapa del inframundo, saliendo a la superficie de la tierra, donde da a luz a los héroes gemelos Junajpu e Xb'alanke. En el tercer episodio, los propios Junajpu e Xb'alanke son convocados por Xib'alb'a para jugar a la pelota con los señores. Tienen que atravesar una serie de pruebas, las cuales son capaces de resistir y superar de nueva cuenta mediante artilugios mágicos, antes de derrotar a los señores del inframundo, sobreponiéndose su propia muerte y resurgiendo en el firmamento como el sol y la luna.

Los relatos de los héroes gemelos narran eventos primordiales en las profundidades del pasado mítico. Los gemelos fungen como héroes culturales cuyas proezas y sacrificio personal definen las condiciones que posteriormente cobraría todo lo viviente. En la mitología de numerosas culturas amerindias a través de toda América pueden hallarse narraciones sobre gemelos que derrotan y dan muerte a un gran monstruo sobrenatural semejante a un pájaro que

amenazaba a toda la creación (Nielsen y Helmke 2015; ver también Bierhorst 1988, Coe 1989; Berezkin 1998, 2004). En su reciente artículo, Nielsen y Helmke (2015) muestran cómo este arcaico mito, que podría remontarse hasta tiempos de los primeros pobladores asentados en el continente, es parte integral de la mitología de creación mesoamericana, no sólo representada en la iconografía maya de los períodos Preclásico tardío y Clásico, sino también en Teotihuacán. En la versión colonial k'iche' del mito, los gemelos matan a Wuqub' Kaqix y sus hijos, vencen a los gobernantes de Xib'alb'a y generan con ello equilibrio y orden, mismos que son los requisitos para la creación de la humanidad.

En el *Popol Vuh*, Wuqub' Kaqix ('Siete Guacamayo') es descrito como un gran pájaro antropomorfo quien – con su brillante plumaje y riquezas, tales como joyas y plata – se autoengrandece pretendiendo ser el sol, y por ende, el señor de la creación (Christenson 2003: 91–93). La correlación entre la autoridad política y el sol es conocida a partir de los registros del período Maya clásico, en donde los reyes eran vistos como un "sol animado" y se les asociaba con el dios solar (Stuart 2005: 270). El autoproclamado señor de la creación anterior, Wuqub' Kaqix, carecía de legitimidad para gobernar. Su poder era sólo superficial, no real, y prevenía la creación de la humanidad, según indica el texto colonial:

Ronojel winaq mawi are' chiwinaqir wi, q'aq'al ri', xa puwaq.

No se puede crear a la gente donde sólo la plata sea la gloria.

(*Popol Vuh*, fol. 6r; traducción Christenson 2007)

Al destronar al gran pájaro, los héroes gemelos establecieron las condiciones para el advenimiento del sol verdadero y, por tanto, para el gobierno legítimo y la humanidad (ver Martin 2016; Nielsen y Helmke 2015).

Tras vencer a Wuqub' Kaqix, los héroes gemelos confrontaron a su progenie. En su búsqueda de alimento, Sipakna, quien es descrito como *are' chirecha'j ri nima'q juyub'* "el que sostiene las grandes montañas" y se llama a sí mismo *b'anol ulew* "formador de la tierra", es cebado por los gemelos para adentrarse en una fisura en la roca, donde queda atorado y resulta convertido en piedra (Christenson 2003: 107). Kab'raqan, quien es descrito como aquel que *chisilab' juyub'* "sacude la montaña" y se llama a sí mismo *yojol juyub'* "demoledor de la montaña", es alimentado por Junajpu y Xb'alanke con una ave recubierta de tiza, lo cual le hace perder toda su fuerza; los gemelos proceden a atarle de pies y brazos, con lo cual ya no pudo derribar más las montañas (Christenson 2003: 110). No parece poco razonable considerar a Sipakna y Kab'raqan como representaciones míticas de agentes sobrenaturales asociados con fuerzas telúricas, tales como la actividad volcánica y la sísmica (Christenson 2003: 96, nota al pie

169 y p. 107, nota al pie 206).⁴ El triunfo de los héroes gemelos sobre estos agentes creó las condiciones de orden y calma necesarias para que los seres humanos pudieran existir.

Al leer los relatos de los héroes gemelos como una narración consecutiva, el orden cronológico del triunfo de Junajpu e Xbalanke sobre los gobernantes de la creación previa y la derrota de los señores del inframundo no resulta enteramente claro. Tal y como Sojuel y Tzoc están asociados con numerosos eventos históricos y míticos independientes, el *Popol Vuh* narra varias proezas heroicas de los gemelos, sin especificar su secuencia cronológica interna. Más aún, los héroes gemelos figuran como protagonistas de un cambio en el orden vigente. Al descender a Xib'alb'a y al derrotar a los señores del inframundo, también triunfan sobre la muerte y restauran el equilibrio al reducir la influencia ejercida por los moradores del plano inferior sobre la humanidad.

‘Muy bien. Ésta es nuestra palabra que os declaramos. Escuchad todos vosotros de Xibalba; porque nunca jamás volverá a ser grande vuestra posteridad. Vuestras ofrendas nunca más serán grandes. De aquí en adelante serán reducidas a la savia del crotón. Nunca más tendréis la sangre limpia. A vosotros sólo se os dará comales y ollas gastadas, sólo utensilios débiles y quebradizos. Sin falta comeréis sólo los bichos del zacate y los animales de los yermos. Nunca más se os entregará los hijos de la luz, los que se han engendrado en la luz. Sólo las cosas sin importancia caerán ante vosotros. Sólo el pecador y el malévolos, el desgraciado y el abusador que sin duda han pecado, se os dará. De aquí en adelante no podréis agarrar a cualquier persona de repente. Se os invocará sólo sobre la savia del crotón’, se les dijo a todos los de Xibalba.

(*Popol Vuh*, fol. 31v; traducción de Christenson 2007)

De esta forma, Junajpu e Xb’alanke son héroes culturales auténticos, quienes establecen las condiciones para la vida humana en la tierra. Justo como los héroes gemelos, Francisco Sojuel y Manuel Tzoc como héroes locales establecen un nuevo orden de vida. A Sojuel se le atribuye primordialmente el papel de fundador religioso. Su participación en la creación y el castigo de Rilaj Mam muestra claros paralelos con la derrota de Kab’raqan por parte de los héroes gemelos (ver arriba). Al cortar los brazos y piernas del Mam y al atarlos de nueva cuenta, Sojuel da fin al comportamiento ilegítimo y coloca a los poderosos agentes de nuevo en equilibrio.

⁴ El nombre Sipakna deriva con mayor certeza del término Nahuatl *cipactli* ‘cocodrilo’ y se refiere a la tierra, que en la cosmovisión mesoamericana es concebida como un cocodrilo o tortuga que nada en el mar (Christenson 2003: 95–96; nota al pie 168; Thompson 1970: 217–219; Miller y Taube 1993: 48). Kab’raqan por otra parte se traduce literalmente como kab’ ‘dos’ + r-aqan ‘su pierna’, y constituye la contraparte del dios creador Juraqan, i.e. ju(n) ‘uno’ + r-aqan ‘su pierna’ y aparece registrada en diccionarios coloniales con el significado de ‘terremoto’ (ver p.e. en *Diccionario de Basseta*, Acuña 2005: 351). Así, Sipakna puede ser identificado como el agente que constituye la tierra, mientras que Kab’raqan es la personificación del terremoto.

Tzoc fue efectivamente un agente político, quien logró la separación de los dos municipios y creó nuevas condiciones políticas. El papel del héroe local se muestra primordialmente en su oposición a las autoridades existentes, representadas por *ladinos*, evangélicos y todos aquellos que seguían las políticas impuestas por la iglesia católica. En analogía con la historia de los héroes gemelos, este sistema de autoridad es visto como ilegítimo y por tanto requiere ser derrocado, a fin de crear las condiciones de vida correctas para la gente de la comunidad.

Las narraciones locales relatan cómo Sojuel y Tzoc fueron ambos arrestados e intentaron ser asesinados, aunque siempre se las arreglaron para escapar de la muerte. Justo como los héroes gemelos, los héroes locales recurren a su astucia y sus tretas. Sojuel fue arrojado de un precipicio, pero no murió. Lo arrestaron, pero invocó a las lluvias que mataron a la mayor parte de sus enemigos. Trataron de quemarle vivo, pero no ardió. Le crucificaron, pero de nueva cuenta convocó a las lluvias. Al final, fue cortado en pedazos y enterrado en el cementerio, pero al día siguiente ya había resucitado de su tumba y un árbol de chicozapote crecía ya donde había sido enterrado (Christenson 2009: 103–105). Mendelson relata este suceso en forma similar, indicando que ni las balas ni el fuego podían dañar a Francisco Sojuel, debido a que portaba una túnica tomada del bulto de Martín, la cual le tornaba invencible (Mendelson 1957: 488; citado de Christenson 2009).

Las historias sobre Sojuel y Tzoc nos recuerdan las pruebas que los héroes gemelos debieron de superar en el inframundo, donde los señores les forzaron a entrar a las casas del frío, de los jaguares, del fuego y de los murciélagos (Christenson 2003: 169–174). Valiéndose de la magia, los gemelos sobrevivieron las pruebas, aunque al final Xib’alb’á parece triunfar y los gemelos se sacrifican a sí mismos, arrojándose dentro de un pozo de cocción. Previamente ordenan que sus huesos sean molidos y esparcidos en un río, de donde renacen días después y finalmente derrotan al Xib’alb’á, vengando con ello la muerte de su padre y elevándose en el cielo como el sol y la luna (Christenson 2003: 177–191).

Este pasaje sobre la muerte y el renacimiento de los héroes gemelos parece reminiscente de un modelo mítico para las prácticas funerarias que involucra la cremación del cadáver, el molido de los huesos y el esparcimiento de las cenizas en algún tipo de arroyo. Aquí el *Popol Vuh* difiere de las historias de Francisco Sojuel, cuyo cuerpo es cercenado y enterrado. El árbol de zapote creciendo desde su tumba nos recuerda las representaciones de entierros del periodo Clásico maya. La más famosa representación de tal concepto se encuentra en el sarcófago del gobernante maya clásico Pakal en Palenque. La lápida retrata a Pakal con el atuendo del dios del maíz, renaciendo del inframundo mediante la transformación en el árbol cósmico que simboliza el *axis mundi*. La escena ha sido llamada un “vergel de los muertos ancestrales” y puede interpretarse como una ilustración del concepto maya de la vida resurgiendo de la muerte (Schele y

Friedel 1990: 221; Schele y Mathews 1998: 119–122). En forma similar, una vasija del Clásico temprano del museo etnológico de Berlín representa a un gobernante fallecido, de cuyo cuerpo brotan tres árboles frutales antropomorfos (Schele y Mathews 1998: 122–123; Martin 2006: 160). Esta escena tiene lugar dentro del *tonacatepetl*, la legendaria ‘montaña de los sustentos’, conocida a través de las fuentes etnohistóricas mesoamericanas y las tradiciones orales, por haber dado el primer maíz y se le rinde adoración como el lugar de los muertos venerables, lugar comúnmente asociado con árboles frutales (Martin 2006: 156–158; ver Christenson 2001: 78, 84–85). La escena puede interpretarse como una descripción de la muerte y transformación del dios del maíz, cuyo cuerpo en descomposición debe considerarse como el sustento del cual pueden brotar árboles frutales, en particular de cacao. Además, se piensa que tales árboles frutales engendran el desarrollo del nuevo maíz. Martin compara estas representaciones clásicas con el dios del maíz del México central, Centéotl, quien de acuerdo al mito, se entierra a sí mismo para crear maíz, fruta y otras plantas que brotan de su cuerpo (2006: 162–164). Versiones cristianizadas del mito de Centéotl están atestiguadas en comunidades mayas de las tierras altas. Ciertas tradiciones tzotziles y k’iche’anas narran cómo las plantas de cultivo han brotado del cuerpo del Cristo crucificado (Tax 1949: 129). El mito también refleja claramente la tradición atiteca de plantar árboles de chicozapote en los difuntos (Christenson 2001: 207–208). Aquí, es Francisco Sojuel quien aparece bajo la función de una deidad dema (Jensen 1966) que engendra los cultivos alimenticios, en este caso árboles frutales, al igual que en las imágenes del periodo Clásico maya.

El mito y las prácticas a él asociadas simbolizan una idea básica conceptual de reencarnación individual en generaciones futuras, expresada en el concepto que Carlsen y Prechtel han denominado *jaloj-k’exoj* ‘transformación-reemplazo’, el aspecto más central de la teología maya para describir la generación de nueva vida a partir de la muerte. En la cultura maya de tierras altas, los infantes son entendidos como los ‘reemplazos’ de sus abuelos, y por tanto, con frecuencia se les otorga el nombre de su abuelo o abuela (Mondloch 1980; Carlsen y Prechtel 1991: 26–27, 34). La vida humana es percibida en forma análoga al ciclo de vida de la planta de maíz, en el cual la mazorca se seca y muere y los granos, llamados *joloma* ‘cráneos’, son enterrados nuevamente, antes de que una nueva planta pueda crecer (Carlsen y Prechtel 1991: 28). De la misma forma, se piensa que los ancestros fallecidos triunfan sobre la muerte al reencarnar en futuras generaciones.

La facultad de sobreponerse a la muerte brinda a los agentes heroicos en la literatura maya de un estatus deificado. De hecho, el *Popol Vuh* se refiere a los héroes gemelos como *k’ab’awil* ‘dios, deidad’ (ver Christenson 2004: 39; línea 914). Las versiones de los héroes gemelos del periodo Clásico (ver Coe 1989) fueron similarmente entendidas como *k’uh* ‘deidad’, tal y como indica el texto

jeroglífico asociado en la vasija clásica de estilo códice K 1004 (ver *Maya Vase Database*) del Museo de Bellas Artes de Boston (Robiscek y Hales 1981). Más aún, se atribuyen poderes sobrenaturales a los agentes heroicos. Se dice que Francisco Sojuel era capaz de realizar trabajos sin trabajar realmente él mismo, p.e. cuando él y otros ancestros encontraron el árbol de cuya madera sería tallado Rilaj Mam, su hacha habría cortado la madera por sí misma (ver arriba). El *Popol Vuh* relata en forma muy similar que los héroes gemelos, cuando se suponía que iban a cultivar su milpa, ordenaron a su hacha y azadón que hicieran todo el trabajo de desmonte, mientras ellos tomaban sus cerbatanas y se iban a cazar pájaros (Christenson 2003: 148–151). Este episodio en el texto colonial debe probablemente ser entendido como un cuento de connotación moral, ya que la flojera no lleva al éxito y el bosque despejado mágicamente vuelve a brotar a la mañana siguiente, continuamente, mientras los gemelos sigan rehusándose a emplear ellos mismos los utensilios de trabajo. Tal desaprobación no ocurre con respecto a algún aspecto de los poderes mágicos de Sojuel o de Tzoc que resulte socialmente inaceptable, ya que las proezas de ambos son realizadas, en última instancia, en servicio a la comunidad.

Los paralelismos entre las tradiciones heroicas locales y los relatos de los héroes gemelos en el *Popol Vuh* sugieren que un atributo principal del 'héroe' en la mitología maya es la facultad de equilibrar al cosmos y prevalecer sobre la ilegitimidad, con el fin de crear las condiciones de vida para los seres humanos y, en forma no muy distinta a las creencias cristianas, la inmortalidad para aquellos que conduzcan una existencia moralmente decente.

Padres fundadores

El *Popol Vuh* y otras fuentes documentales autóctonas de las tierras altas de Guatemala narran que los k'iche' remontan su ascendencia a cuatro padres fundadores, quienes, en forma similar a los héroes gemelos, poseían poderes sobrenaturales y son descritos con atributos heroicos (ver Christenson 2003: 195–255). Cuando fueron creados por los dioses, los cuatro fundadores B'alam Kitze, B'alam Aq'ab', Majukutaj e Ik'i B'alam resultaron ser demasiado perfectos en un principio. Eran capaces de ver demasiado lejos en la distancia y de comprender demasiado bien, por lo cual los dioses tuvieron que nublarles la vista. Los dioses les concedieron esposas y ellos procrearon, convirtiéndose en los ancestros fundadores de los principales linajes de los k'iche'. El *Popol Vuh* describe como los primeros pueblos, incluyendo a los k'iche', kaqchikel, tz'utujil y otros grupos, incrementan su población al tiempo que efectúan un viaje que les lleva a la legendaria localidad de Tulan. Allí en Tulan, los padres fundadores de los k'iche', tal y como los de otras naciones, reciben a sus dioses, llamados Tojil, Awilix,

Jakawitz y Nik'aqaj Taq'aj, a quienes llevan en andas por toda su travesía. Tras dejar Tulan, los k'iche' comienzan a subyugar a otras naciones, forzándoles a pagar con sacrificios de extracción de corazón y de sangre a Tojil por el fuego que les proporcionaba. Al no haber ni alimento ni sustentos en el entorno donde existían, los fundadores guiaron a la gente a través del mar hasta la montaña Jakawitz, donde aguardaron el primer amanecer. Tras asentarse allí, comenzaron a controlar a las naciones a su alrededor. Una vez que hubieron establecido su supremacía, los padres fundadores partieron de este mundo, dejando tras de sí un bulto llamado *pisom q'aq'al* para que los k'iche' pudiesen venerarles y recordarles.

Justo como los héroes gemelos, los padres fundadores de los k'iche' fungen como agentes míticos, quienes retrospectivamente encarnan numerosos siglos de desarrollo cultural. Ellos son fundadores en varios términos. Son los primeros humanos y los primeros ancestros de los principales linajes de los k'iche'. Y también son los primeros gobernantes nobles, quienes establecen un territorio para que los k'iche' puedan vivir y definan los elementos básicos de la religión k'iche', al traer a los dioses patronos desde Tulan, introduciendo el sacrificio de extracción de corazón y de sangre para Tojil e instituyendo el culto al bulto. Francisco Sojuel y Manuel Tzoc son retratados en forma muy similar a los fundadores de la práctica religiosa local y, en el caso de Tzoc, también de los fundadores del lugar. Más aún, los héroes locales comparten con los padres fundadores míticos de los k'iche' el aspecto de la inmortalidad.

Se dice que Sojuel y Tzoc nunca murieron, sino que sólo se fueron o desaparecieron. Ellos pueden reaparecer en cualquier momento y lugar, aunque se manifiestan particularmente en las encrucijadas (Christenson 2009: 117–118; Weisshaar y Hostnig 1995a: 24–25). Christenson refiere al cronista de principios de la era colonial, Gerónimo de Mendieta, quien indica en su relación sobre el México central que las encrucijadas y cruces a las entradas de los pueblos eran venerados como lugares de poder divino (2009:118; Mendieta 1993: 233–234). Adicionalmente, Christenson señala que las cruces dentro y fuera de Santiago Atitlán han sido asociadas con la aparición de ancestros y que son usadas como lugares donde llevar a cabo ceremonias (2009: 118). Las manifestaciones de Sojuel y Tzoc en las encrucijadas posiblemente se relacionan con tal concepto de la veneración de los ancestros y con la noción de que los ancestros importantes se imponen sobre la muerte. Se dice que, tras su resurrección de la tumba, Sojuel se reveló a si mismo en múltiples ocasiones a sus asesinos, el gobernador y sus soldados, dejando detrás canastos repletos de fruta fresca, como señal para la gente del pueblo de que aún estaba con vida (Christenson 2009: 105).

El *Popol Vuh* relata la muerte de cuatro padres fundadores de los k'iche' en forma muy similar (Christenson 2009: 108). Tampoco ellos fallecieron, sino

simplemente desaparecieron en la montaña *Hacavitz*, una vez que habían entregado el bulto, llamado *pisom q'aq'al*, a sus descendientes.

Se dieron cuenta de su inminente muerte y desaparición. Por lo tanto les dieron instrucciones a sus hijos. No estaban enfermos, ni gemían de enfermedad, ni respiraban con dificultad. Sin embargo, dejaron su palabra con los hijos. Éstos, pues, son los nombres de sus hijos:

“Vosotros, nuestros hijos, nosotros nos iremos, pero también volveremos otra vez. Os damos palabras de luz y consejos de luz.” Y al hablar con sus esposas: “Habéis venido hasta acá desde una montaña lejana, vosotras, nuestras esposas”, dijeron. Entonces fueron aconsejados: “Nosotros nos vamos a nuestra gente. Nuestro Señor Venado ya se ha establecido, reflejado en el cielo. Así volveremos, porque nuestra obra se ha realizado, y nuestro día ya ha terminado. Recordadnos. No os olvidéis de nosotros. No nos barráis. Ciertamente veréis vuestros hogares y vuestras montañas donde os vais a acomodar. Pues, que así sea. Id, por lo tanto, id a ver el lugar de donde vinimos.”[...] “Éste es el signo de mi memoria que dejo con vosotros. Ésta es vuestra gloria. Éstas son mis instrucciones, el resultado de lo que he ponderado,” dijo al dejar atrás la señal de su existencia. Gloria Envuelta se llamaba. El contenido no estaba claro, porque en verdad estaba envuelto. No lo desenvolvieron, ni estaban claras las puntadas. Nadie lo había visto cuando fue envuelto.[...]

Así ocurrió la muerte de nuestros cuatro abuelos y padres cuando desaparecieron, cuando dejaron a sus hijos allí encima del monte Hacavitz. Estos hijos se quedaron allí.

(*Popol Vuh*, fol. 47v; traducción Christenson 2007)

Los padres fundadores dejaron dicho que “habrían de regresar nuevamente” (*kojb'ek kojtzalij puch* ‘nos vamos y regresamos’) para dar *saqil tzij, saqil pixab*’ ‘palabras de luz y consejos de luz’, lo cual indica que continúan velando por sus pueblos de Santiago Atitlán y Nahualá. En el resto del texto se aclara que el *pisom q'aq'al* es un bulto de cuero de venado que representa al dios Tojil, quien está asociado a este animal sacrificial por excelencia y también es referido como *qajawal kej* ‘nuestro señor(ío de) venado’ (Christenson 2001: 169–170; 2003: 254–255).

Si bien el *Popol Vuh* no brinda ninguna información explícita acerca del destino hacia donde se dirigen los padres fundadores al partir, podemos asumir que la frase “para ver el lugar desde donde hemos venido” se refiere a Tulan, la etapa de su travesía donde los k'iche' alguna vez recibieron a sus dioses. Mientras que Tulan ha sido generalmente interpretado como una localidad geográfica posiblemente vinculada con los principales centros mesoamericanos de poder y autoridad religiosa, comparable con el legendario Tollan en la mitología del México central, yo he argumentado que el Tulan de la mitología maya de las tierras altas es una localidad fabulada del inframundo (Sachse 2008). Es el lugar donde residen eminentes ancestros y desde donde el poder y la autoridad real pueden ser otorgados (Christenson 2003: 209–210; Sachse 2008). De acuerdo con la versión de la mitología que brinda el *Popol Vuh*, los hijos de los padres fun-

dadores de los k'iche' regresaron a Tulan atravesando el mar para ver al rey Nakxit y recibir por parte de él las insignias de poder (Christenson 2003: 256 y siguientes.):

“Vamos al oriente, de donde vinieron nuestros padres”. Así dijeron los tres hijos al emprender su viaje. ... Tenían sabiduría y conocimiento. Eran más que gente común en su naturaleza. [...]

Se regocijaron cuando salieron: “No nos moriremos. Volveremos”, dijeron los tres al partir.

Así pasaron sobre el mar, llegando allá hacia el amanecer. Fueron allá para recibir su señorío [...]

Entonces llegaron ante la cara del señor, cuyo nombre era Nacxit. Era el único juez sobre un gran dominio. Entonces les dio los signos y los símbolos de su señorío [...]

Todos éstos los trajeron al volver. También trajeron las escrituras de Tulan, del otro lado del mar.

(*Popol Vuh*, fol. 48r–48v; traducción Christenson 2007)

En Santiago Atitlán, se dice que poderosos ancestros como Francisco Sojuel viven en Paq'alib'al, desde donde velan por la gente en el pueblo. Por tanto, Paq'alib'al sirve la misma función que la legendaria Tulan en las fuentes etnohistóricas. De acuerdo con la tradición oral, Sojuel y otro influyente ancestro llamado Marco Rohuch establecieron las doce *cofradías* de Santiago Atitlán, obsequiando a cada una de ellas un bulto o imagen santa que ellos habían recibido de manos de los antiguos reyes de los tz'utujil en Paq'alib'al (Christenson 2009: 116–177). Aquí, los actos de los héroes locales se corresponden de nueva cuenta con los de los míticos padres fundadores de los k'iche', quienes dejan el *pisom q'aq'al* con sus descendientes, como una dádiva de su dios Tojil y como un recuerdo de sus propias vidas.

La facultad de poder regresar al lugar de origen (humano) y de comunicarse con los ancestros se asocia dentro de las comunidades de las tierras altas con poderosos especialistas o chamanes (Tedlock 1982; Carlson y Prechtel 1994). Como *ajkun* y *nab'eysil*, Francisco Sojuel claramente puede identificarse como uno de tales especialistas religiosos. Se dice que era capaz de sobrevivir largos períodos de tiempo sin alimento, o comiendo sólo moderadamente, tal y como hacen quienes ofician cargos religiosos antes de las ceremonias importantes (Thompson 1970: 172). En la mitología maya, el concepto del ayuno o, con mayor precisión, de la abstención de comidas sólidas, se asocia con lugares ultramundanos y seres sobrenaturales (Sachse 2008: 138). El *Popol Vuh* nos dice que los padres fundadores no consumían ningún tipo de alimentos y que tan sólo olían el pie de sus bastones, antes de abandonar el lugar ultramundano de la creación y de atravesar el mar:

Esto es lo que preocupaba sus corazones al pasar por sus grandes aflicciones. No tenían alimentos ni sostenimiento. Sólo olfateaban el extremo de sus bastones para sentirse como si comieran. Pero no comieron cuando llegaron.

(*Popol Vuh*, fol. 38v; traducción Christenson 2007)

Mientras que los humanos suelen ayunar sólo en tiempos de escasez de alimentos o antes de ceremonias religiosas, la incapacidad de comer está estrechamente relacionada en la cultura maya con los agentes sobrenaturales de la muerte. El *Popol Vuh* describe cómo los señores de Xib'alb'a consumen mediante el olfato, no al comer. Sólo los seres que no son sobrenaturales pueden comer, con el maíz fungiendo como el alimento humano primordial para generar vida (Christenson 2006; Sachse 2008). La dicotomía entre alimentarse y no alimentarse refleja claramente los contrastantes conceptos de vida y muerte, según son representados por los conceptos espaciales del ‘aquí’ y del ‘ultramundo’ y los correspondientes seres/agentes asociados con dichas esferas. De esta forma, el ayuno es un medio del que se valen los especialistas religiosos, o chamanes, para acceder al ultramundo. Christenson (2009: 166) incluye una declaración de su informante Nicolás Chávez, quien afirma que la facultad de acceder al ultramundo, en este caso Paq'alib'al, está restringida a aquellos que son llamados *nuwal*:

No todos pueden ir a Paq'alib'al porque es donde viven los reyes antiguos y los nuwales. Francisco Sojuel podía ir porque él mismo fue un nuwal poderoso. A menudo fue a consultar con los nuwales que viven allá a pedir lluvia.⁵

(Christenson 2009: 116)

De la misma forma, el *Popol Vuh* explica que los hijos de los padres fundadores de los k'iche' sólo fueron capaz de regresar “a través del mar” al lugar ultramundano debido a que *k'o k'ina'oj, k'o pu keta'mab'al* “ellos tenían sabiduría y conocimiento” y *ma na xa e ta winaq kik'oe'ik* “ellos eran más que la gente ordinaria en su naturaleza” (Christenson 2004: 224). El texto especifica además que ellos eran *nawal winaq*:

Xa e nawal winaq chi kik'oe'ik, ta xepe chila' Tulan Suywa, Wuqub' Pek, Wuqub' Siwan, cha' chupan ojer tzij.

Sólo era gente nawal en su esencia, cuando llegaron de Tulan Suywa, las Siete Cuevas y Siete Barrancas, como está dicho en las tradiciones antiguas.

(*Popol Vuh*, fol. 36r; traducción por la autora)

5 Traducción al Español del texto original: “Not everyone could go to Paq'alib'al because this is where the ancient kings and nuwals live. Francisco Sojuel could go there because he was a powerful nuwal himself. He often went there to consult the nuwals that live there and ask for rain”.

La traducción del término *nawal* no resulta sencilla, lo cual se refleja en las diversas formas en que aparece plasmada en las varias traducciones del texto colonial. Christenson traduce *nawal winaq* como “gente encantada” (2003: 213) y Schultze Jena (1944) similarmente emplea “Zauberleute (gente mágica)”, mientras que Tedlock elige “people of genius (gente de ingenio)” (1996: 152). Basseta proporciona este término en su diccionario colonial como “milagro o prodigo” (Acuña 2005: 455) y Coto como “bruxo, mágica, nigromancia, poder” (Acuña 1983 [1650]: clxxi), mientras que Edmonson lo traduce como “linked spirit, power, evil spirits, knower, mystery (espíritu vinculado, poder, espíritu maligno, conocedor, misterio)” (1965: 78). Etimológicamente, este sustantivo se identifica generalmente como un préstamo del término náhuatl *nahualli* ‘sorcerer/brujo’ (Karttunen 1983: 157). El fallecido lingüista k’iche’ Florentino Ajpacajá Tum definió el significado del término *nawal* como (1) ‘el alma invisible de un ser humano muerto (*ranima jun winaq*)’ y como (2) el ‘poder (*kowilaal*) o inteligencia (*no’jib’al*) que existe en seres humanos y que puede hacer cosas extraordinarias’ (2001: 475).

El término es empleado en k’ich’e moderno (*nawal*) y en tz’utujil (*nuwal*)⁶ y Francisco Sojuel y Manuel Tzoc son ambos referidos como tales. Sin embargo, dependiendo del área o pueblo, los significados y funciones asociados con el concepto de *nawal* varían. En Santiago Atitlán, el término se refiere a un “ancestro semidivinizado” con un poder especial, quien aún controla el destino del pueblo, protege a la comunidad del mal y es invocado en oraciones y ceremonias (Mendelson 1957: 484; Carlsen y Prechtel 1994: 94–95; Christenson 2009: 100). Un *nawal* puede también ser un poder esencial mítico o un espíritu (Cook 2000: 23; Tarn y Prechtel 1997: 377). En otros pueblos de la región k’iche’, *nawal* se refiere a un espíritu compañero, el cual puede ser idéntico a un *alter ego* (p.e. Bunzel 1952: 274), o a seres transfigurables, o bien a las llamadas brujas transfigurables (Saler 1964).

Hoy en día, Francisco Sojuel ciertamente es visto como el más importante e influyente entre todos los famosos *nawalab’* de Santiago Atitlán. Los ancestros considerados como *nawal* constituyen una parte activa y vital de la vida comunal y se piensa que son capaces de reencarnar (Carlsen y Prechtel 1994: 24). De acuerdo con las creencias mayas, todos los ancestros están corporeizados en la carne y hueso de sus descendientes (Carlsen y Prechtel 1991; Christenson 2009: 109). Los *nawalab’*, sin embargo, continúan sirviendo a la comunidad en su conjunto y no sólo a los miembros de sus linaje familiar, al defenderles de influencias desestabilizadoras (p.e. de los ladinos, soldados o evangélicos).

⁶ En el resto del capítulo, sólo el término k’iche’ *nawal*, o su forma plural *nawalab’*, será empleado.

El *Popol Vuh* distingue claramente las habilidades y poderes de un *nawal* de aquellos propios de un dios, o *k'ab'awil*. Al ser creados por vez primera, los seres humanos del maíz resultaron ser demasiado perfectos, con conocimiento omnicomprendido, lo cual desagradó a los dioses creadores, quienes procedieron entonces a nublarles la vista y despojarles de su sabiduría infinita (Christenson 2003: 200). A diferencia de los héroes gemelos, los padres fundadores no son identificados como *kab'awil*, sino claramente se les distingue como pertenecientes al género humano. Estos primeros humanos, no obstante, retuvieron poderes sobrenaturales, incorporados en su designación como *nawal*. Ellos son humanos que poseen 'magia'. El *Popol Vuh* adscribe las cualidades del *nawal* no sólo exclusivamente a los primeros ancestros humanos, sino también identifica que los dioses creadores, la pareja ancestral de Xpiyakok y Xmuqane y los héroes gemelos comparten tal atributo. Respecto a las extraordinarias facultades de los héroes gemelos, los textos dicen: *xa rumal kinawal ta xkib'ano* "fue meramente por su encantamiento que se hizo" (Christenson 2003: 143). Las veintidós referencias restantes al término, sin embargo, aluden a los padres fundadores.

La asociación del término *nawal* con las deidades sugiere que en la cosmovisión maya de las tierras altas, las personas identificadas como *nawal* comparten ciertos atributos con dichos dioses creadores. Ellos no son dioses en sí mismos, pese a lo cual pueden poseer todavía poderes divinos. Christenson menciona que mientras Francisco Sojuel portaba las túnicas del bulto de Martín, exhibía los aspectos del dios creador y podía actuar en concordancia. Esta relación se torna particularmente visible en su asociación con el agua y la lluvia. Sojuel es recordado y venerado como un gran sacerdote de la lluvia (Tarn y Prechtel 1997: 368). Se dice que en su función como *nab'ey sil* era capaz de llevar a cabo procesiones y ceremonias específicas para llamar las lluvias que involucraban al bulto de Martín (Mendelson 1957: 460; Christenson 2009: 102–105, 115). De acuerdo con algunos atíicos, las túnicas de este bulto poseen tal poder que tornan capaz a quien las viste de volar por los aires hasta la altura de las nubes; mientras que aquellos que osaren vestirse ilegítimamente con las camisas se volverían locos y morirían (Christenson 2009: 117). También se dice que sólo los antiguos *nawalab'* como Sojuel tenían este poder para controlar las lluvias, mientras que los *ajk-unab'* de hoy día han perdido dicho conocimiento o facultad.

Como *nab'ey sil*, Sojuel fungía como mediador entre la deidad Martín y la gente del pueblo. Se ha argumentado sobre Martín como una versión tz'utujil contemporánea de la deidad creadora que comparte las propiedades del dios patrono k'iche' Tojil. El bulto de curo de venado *pisom q'aq'al* que dejaron tras de sí los padres fundadores como un obsequio de Tojil se asemeja, e incluso se equipara al bulto de Martín en Santiago Atitlán (Christenson 2009: 107–108). Más aún, Sojuel puede valerse de los poderes de la deidad Martín en la misma forma que los padres fundadores de los k'iche' reciben asistencia de Tojil. El *Popol Vuh*

relata que cuando los k'iche' comenzaron a subyugar a los grupos vecinos, el señor de aquellas *wuqub' amaq* 'Siete Naciones' intentó seducir a los dioses patronos de los k'iche'. Ante ello, Tojil, Awilix y Jakawitz instruyeron a los padres fundadores para pintar tres mantos con los símbolos de su propia esencia (*retal k'oje'ik*). B'alam Kitze pintó la primera de estas túnicas con jaguares, B'alam Aq'ab' la segunda túnica con águilas y Majukutaj pintó la tercera túnica con avispas. Éstas fueron dadas entonces como obsequio a los señores locales, y cuando éstos se cubrieron los hombros con ellas, los mantos se transformaron en los animales pintados, derrotándoles (Christenson 2003: 245–247). Dicho episodio puede encontrarse descrito forma similar en las tradiciones orales sobre Francisco Sojuel, quien se dice invocó a Martín al momento de ser arrestado por el ejército. Inmediatamente, la primera túnica del bulto de Martín, pintada como un cuero de venado, se transformó dicho animal, mientras que la segunda túnica se transformó en un jaguar (Christenson 2009: 104).

Francisco Sojuel está asociado con los rituales de generación de vida y de renovación del mundo, lo cual puede explicarse fundamentalmente por su papel de mediador para con la fertilidad y el dios creador San Martín. Las tradiciones locales narran que aparecían canastos repletos de frutas mientras Sojuel se hallaba enviando tormentas en contra de sus enemigos. Se dice que la tradición atiteca de traer fruta de la costa al comienzo de la semana de Pascua se vincula con la conmemoración de la inmortalidad de Sojuel (Christenson 2001: 94, 2009: 104).

Los paralelos entre la narración de los fundadores de los k'iche' del *Popol Vuh* y las tradiciones acerca de Sojuel y Tzoc parecen sugerir que los héroes locales son vistos en el papel de ancestros fundadores, quienes son capaces de cambiar a voluntad entre los mundos y de exhibir aspectos de las deidades creadoras, por estar estrechamente vinculados con sus dioses patronos y por poseer el *nawal*.

La veneración de los ancestros y la ideología socio-religiosa

La porción restante de este capítulo se enfoca en el papel y la función de las 'figuras heroicas' dentro del marco de la ideología religiosa y política de las tierras altas mayas. Será argumentado que el actuar del héroe caracteriza en realidad una categoría específica de ancestros deificados, quienes hacen las veces de marcadores de identidad local y cultural.

Las figuras heroicas en la mitología maya de las tierras altas parecen ser 'héroes culturales' prototípicos en la medida en que resultan instrumentales en superar a las fuerzas adversas y en establecer un nuevo orden por medio de poderes mágicos, los cuales les permiten vencer a la muerte y tornarse en agentes deificados (Leeming 2005: 88). El agente heroico en la cultura maya de las tierras

altas es capaz de equilibrar el cosmos y prevalecer sobre la ilegitimidad, para así crear las condiciones de vida para los seres humanos y asegurar la inmortalidad.

La designación de ‘héroes gemelos’ fue introducida por la investigación académica. No parece haber término émico alguno que corresponda al concepto antropológico de ‘héroe’ en las lenguas mayas de tierras altas. El texto del *Popol Vuh* se refiere a los personajes simplemente como *k’ajolab* ‘hijos’ (traducido por Ximénez como ‘muchachos’). Los padres fundadores son identificados como *winaq* ‘humanos’ o como *qajaw* ‘señor/padre’. El término *k’iche’* para ‘héroe’ en un contexto de guerra y conquista sería *achi(j)* ‘hombre, guerrero’ (Edmonson 1965: 5); Basseta incluso proporciona este término con el significado español de *rebelde* ‘rebelde’ (Acuña 2005 [1698]: 335). Sin embargo, las figuras heroicas en las fuentes coloniales y las narraciones modernas nunca son referidas de este modo.

Los agentes heroicos se identifican con deidades o con ancestros humanos con poderes divinos, quienes se transforman en agentes sobrenaturales. Los héroes gemelos y los padres fundadores de los *k’iche’* comparten la cualidad del *nawal*, p.e. el poder o conocimiento sobrenaturales que les dota de la facultad de acceder y comunicarse con el ‘ultramundo’ (ver arriba). Funcionan como mediadores directos con la deidad creadora, lo cual, en sentido universal, no resulta poco común para los héroes culturales (Leeming 2005: 88). Con respecto a ello, es de hacer notar que, pese a ser identificados como *k’ab’awil*, el *Popol Vuh* jamás menciona los nombres de los héroes gemelos en relación con clase alguna de fusión activa, o teosíntesis (ver abajo), con cualquiera de las deidades creadoras. En cambio, ellos actúan en representación de los creadores, tal y como los padres fundadores actuaron en representación de Tojil. Dicha facultad de ser instrumental en la creación identifica a estas figuras heroicas como los fundadores de una nueva vía para la vida social, política y religiosa.

Mitología heroica

Las mitologías heroicas mesoamericanas y los atributos asociados con el ‘héroe cultural’ muestran una cierta continuidad a través del tiempo, la cual podría involucrar diferentes agentes que actúan de acuerdo con roles fijos dentro de una estructura narrativa determinada.

En su detallada comparación de los mitos heroicos en la mitología maya, Martin Pickands (1986) identificó diversos tipos de narraciones y un cierto número de “cognados míticos” que se encuentran a través del área maya. Dichos elementos narrativos cognados se (re-)combinan en diferentes formas y pueden hallarse en relatos que abarcan desde la era colonial hasta las tradiciones orales de hoy entre los grupos de tierras bajas (yukatekos) y tierras altas (tzotzil, *k’iche’*)

y popti'). Pickands distingue entre diferentes tipos de narraciones heroicas, todos las cuales incluyen los mismos elementos básicos: un enemigo bajo la forma de un monstruo o secuestrador; la partida de los héroes hacia un lugar foráneo en donde intentan derrotar al enemigo; la revelación de su presencia al enemigo, permitiendo con ello ser arrestados ellos mismos; su paso a través de diversas pruebas mágicas donde matan o derrotan al enemigo y su transformación en seres sobrenaturales (Pickands 1986: 102–107). El orden de dichos elementos puede variar, dependiendo del tipo de narración. Los componentes míticos de la derrota del enemigo, la detención del héroe, las pruebas mágicas y la apoteosis básicamente se corresponden con las características que definen al concepto universal del 'héroe' (ver arriba). Las narraciones sobre Francisco Sojuel y Manuel Tzoc siguen el mismo patrón, con la excepción de que éstos últimos no parten hacia un lugar foráneo, sino que sus hazañas heroicas ocurren en el ámbito local.

Pickands identifica un cierto número de personajes bastante diferenciados que actúan como agentes heroicos en las narraciones y son descritos por el autor como "seres ancestrales de origen sobrenatural" (1986: 113; ver tambien 109–116) los cuales están asociados principales con los vientos, las tormentas el trueno o el relámpago (Pickands: 109–116). En las tradiciones orales de Motostenango, Jesucristo constituye un agente heroico que establece las instituciones del pueblo, transforma el mundo y es asesinado, aunque supera a sus enemigos y asciende al cielo donde es asociado con el sol e identificado como una manifestación del dios celestial, *Dios Cielo* (Cook 1986: 148–149).

Resulta típico para con el concepto de 'héroe' en la mitología maya que el protagonista no constituya necesariamente un agente único, sino que puede involucrar a múltiples actores quienes actúan como una sola entidad; p.e. los héroes gemelos y sus padres, o bien los padres fundadores de los k'iche' y sus esposas, quienes aparecen en el *Popol Vuh* como un agente singular (Pickands 1986: 113–114).

Mientras que los contextos, nombres, atributos y números de los protagonistas pueden cambiar, los eventos y categorías en todas partes del área maya permanecen constantes en gran medida. Los conceptos y las narraciones parecen ser por tanto una forma de conocimiento social ideológicamente incrustada dentro de la vida tradicional social y política de las tierras altas mayas. Algunas comunidades poseen más de una figura central, lo cual ha sido interpretado como una noción de la "visión cíclica de la historia" bajo la cual los eventos y agentes son vistos como periódicamente recurrentes, si bien transformados por las circunstancias de su tiempo (Tarn y Prechtel 1997: 219). En Santiago Atitlán, otros *nawalab'* están asociados con los mismos atributos que Francisco Sojuel, p.e. se dice que el *nawal* Diego Kihu fue similarmente un famoso sacerdote de lluvia quien podía hacer traer las aguas sin jamás mojarse él mismo (Christenson

2001: 211; 2009). Más que comprender tales recurrencias como cíclicas, podemos discutir en cambio si condiciones similares y situaciones de contingencia dan surgimiento a los mismos modelos conceptuales de lo que constituye un héroe y permitirían explicar el porqué de la homogeneidad de las historias heroicas en el área maya. Es posible mostrar que el modelo conceptual que subyace al actuar del héroe maya es aquel del fundador ancestral que encarna los atributos de las deidades creadoras.

Fundadores ancestrales

La veneración de ancestros constituye una práctica común en la cultura maya del pasado y del presente, misma que ha sido ampliamente descrita etnográficamente (ver p.e. Bunzel 1952; Vogt 1976; Brittnall 1979; Tedlock 1982) e identificada en el registro arqueológico (McAnany 1995). Hoy en día, en las comunidades mayas de las tierras altas se cree que, de entre todos los agentes sobrenaturales, son los ancestros quienes poseen la influencia y el poder más inmediatos sobre los vivos (Cook 1986: 146; Weeks 2001: 21). Se considera que las almas de los muertos se mantienen próximas a los lugares donde vivieron; en las ceremonias, es necesario invocarlas y obsequiarles ofrendas (Brittnall 1979: 91; Cook 1986: 146–148). Las personas se consideran a sí mismas como la corporeización de la carne y sangre de sus ancestros (Christenson 2009: 109). Los ancestros definen el orden social y las posiciones de autoridad que ejercen los individuos en la sociedad (Weeks 2001: 21). Las almas de los difuntos son al mismo tiempo veneradas y temidas; generalmente se piensa que las esencias de los espíritus fallecidos recientemente son las más peligrosas, ya que aún deben aceptar su fe (Weeks 2001: 23). Durante las ceremonias nocturnas de *cofradía momostecanas*, se pide perdón a todas las generaciones de *cofrades* muertos para evitar graves castigos, en el caso de que no logren realizar correctamente los rituales prescritos (Cook 1986: 147). En la región k'iche', los ancestros son venerados en adoratorios de linaje (ver Schultze Jena 1933; Bunzel 1952; Brittnall 1979; Carmack 1981; Tedlock 1982; Weeks 2001: 21), llamados *warab'alja* 'casas de dormir' (Tedlock 1982: 77). Entre los mayas q'anjob'ales, las unidades residenciales cuentan con una 'casa de los ancestros', quienes se mantienen vinculados con el patrimonio y con la fertilidad de sus campos (Davis 1970; citado por McAnany 1998: 273).

Los ancestros que en vida fueron influyentes especialistas religiosos o autoridades políticas conforman una categoría especial de agentes sobrenaturales. Dependiendo de la comunidad, son llamados *nawal* (Santiago Atitlán, Nahualá), 'primeros principales del mundo' (Momostenango) o *chuchqajaw* 'madre-padres' (Cook 1986: 152). En Momostenango, estos ancestros fallecidos necesitan

ser invocados por sus sucesores en las ceremonias, p.e. los chamanes actuales o aquellos en cargos políticos, ya que los primeros continúan actuando y ejerciendo influencia en el cargo que ejercieron en vida (Cook 1986: 140, 147). Son estos ancestros a quienes se atribuye el actuar del héroe y quienes fungen como héroes culturales, creando lugar, religión y civilización.

En Momostenango, a los ancestros asociados con mitos fundacionales son recordados durante siglos y fungen como los llamados *dueños* del lugar habitado por sus descendientes (Cook 1986: 148). Ellos parecen mediar entre dos categorías de agentes sobrenaturales, *dios mundo* y *dios animas*. De acuerdo con Cook, el concepto de *dios animas* incluye a las almas de los difuntos y de los vivos (Cook 1986: 146), mientras que *dios mundo* consta de todos los espíritus agentes de la deidad terrestre *juyub' taq'aj* (montaña-valle), llamados *mundos* o *dueños*, y se le asocia con lo silvestre (Cook 1986: 140). Los *mundos* son *primeros*, quienes con frecuencia aparecen como ladinos o extranjeros ricos y “son comúnmente invocados dirigiéndose a ellos en términos de autoridad política ‘mundana’” (Cook 1986: 140). La deidad de Rilaj Mam/Maximón en Santiago Atitlán es uno de tales *mundos* y, tal y como se menciona arriba, el héroe local Francisco Sojuel también comparte numerosos atributos con el Mam. Ello podría sugerir que los ancestros fundadores son manifestaciones históricas de *dios mundo* (Cook 1986: 148).

Los *mundos* son protectores de la comunidad y guardianes del pueblo (Cook 1986: 152). En Santiago Atitlán, los *dueños*, ancestros y difuntos *nab'eysila'* son vistos como entidades correspondientes (Tarn y Prechtel 1997: 218). Los *nhualeños* narran que la tierra temblaba cada vez que las autoridades gubernamentales ordenaban a Manuel Tzoc ir a la capital, lo cual indica el vínculo conceptual del fundador con los *mundos*.

Más adelante abordaremos con mayor detalle el que los héroes locales Sojuel y Tzoc también están asociados con la fertilidad y las lluvias, y por tanto, con las deidades de la lluvia cuya morada está en el cielo. Un aspecto celestial, llamado *dios cielo* en Momostenango (Cook 1986), también está representado en el ascenso de los héroes gemelos al cielo, tras haber cumplido con su misión de equilibrar el mundo. La facultad heroica de superar a la muerte parece vincularse conceptualmente con una forma de ascenso celestial, el cual discutiremos en la próxima sección. Por el momento, es suficiente señalar que, en la percepción de la comunidad, los ancestros especiales reconocidos como fundadores se vuelven figuras divinizadas y comparten los atributos de las deidades terrestres y celestiales.

La práctica de venerar a los ancestros está profundamente enraizada en la cultura maya prehispánica y sus orígenes pueden remontarse hasta tiempos del periodo Preclásico. Los ancestros y el culto a los ancestros juegan un papel importante en las inscripciones jeroglíficas y la iconografía del periodo Clásico.

Los ancestros permanecen como parte de la sociedad viva. Los entierros dentro de los edificios residenciales brindan evidencia de que los mayas del periodo Clásico continuaban conviviendo con sus parientes difuntos dentro del mismo hogar (ver McAnany 1995; 1998). Los gobernantes fallecidos eran enterrados en ornamentadas tumbas debajo de templos funerarios especiales, “con frecuencia acompañados de adornos y símbolos que les asociaban con el dios del maíz, presumiblemente para facilitar su resurrección como deidades celestiales” (Sharer y Traxler 2006: 734). Los fundadores de las entidades políticas y de los conjuntos residenciales eran venerados en adoratorios especiales llamados *muknal* (Sharer y Traxler 2006: 734; Stuart 1998: 397; McAnany 1998: 281). Tales edificios eran vistos como *witz* ‘montañas’ artificiales, lo cual podría vincularse con la creencia contemporánea en las tierras altas, según la cual los ancestros deificados residen en las cumbres montañosas. Se ha argumentado que durante el Clásico tardío, la veneración de ancestros se convirtió en una institución política. Con sus templos que definían la noción de centralidad, según se expresaba en el concepto del *axis mundi*, los ancestros fundadores dotaban de legitimidad para gobernar y por tanto también se convertían en blancos de conflictos armados (McAnany 1998: 279, 281). Los reyes mayas fallecidos permanecían activamente involucrados y poderosos, tal y como indican los textos mayas clásicos, al continuar “presenciando” ceremonias de ascensión al poder y otros eventos (Fitzsimmons 2009: 142). Por ende, la creencia actual de la cultura maya de las tierras altas de que los ancestros continúan influyendo sobre la vida política y religiosa de la comunidad parece tener antecedentes clásicos.

El ejemplo más prominente de una figura fundadora de ancestro proviene del reino maya clásico de Copán, Honduras. Las inscripciones del periodo Clásico tardío brindan una relación retrospectiva del gobernante K'inich Yax K'uk' Mo', “quien se volvió el sujeto de un elaborado culto ancestral que parece haber dominado el arte y arquitectura religiosos de Copán por el resto del periodo Clásico” (Stuart 2004: 215). Con base en evidencia epigráfica e iconográfica, K'inich Yax K'uk' Mo' es identificado como el fundador de la dinastía quien ascendió al poder en 426 d.C. (Stuart y Schele 1986, citado por Stuart 2004: 227-228).

La tumba de K'inich Yax K'uk' Mo' fue descubierta bajo una serie de edificios, iconográficamente asociados todos ellos con el nombre del fundador dinástico (Sharer, Traxler et al. 1999; Stuart 2004: 232). Con base en el contexto arquitectónico, fechas de radiocarbono, análisis de los restos óseos y artefactos asociados, los restos fueron identificados como aquellos del fundador (Sharer, Fash et al. 1999; Bell et al. 2004: 132-136). La estructura Hunal que contiene la tumba bien pudo haber sido el palacio residencial de K'inich Yax K'uk' Mo', el cual fue posteriormente reemplazado por un templo funerario, seguido por numerosas etapas de estructuras tipo templo, apodadas con Margarita, Rosalila y la Es-

tructura 10 L-26. Todas estas estructuras fueron dedicadas al fundador y sirvieron como lugares para la veneración de ancestros hasta el final de la dinastía (Sharer y Traxler 2006: 734). Además de la tumba, la estructura llamada Papagayo puede identificarse con un final de periodo de *bak'tun* ocurrido en 9.0.0.0 celebrado por el fundador y su hijo. Tanto la arqueología como el texto sugieren que la función ritual y el significado simbólico de ambas estructuras como lugares para la veneración de ancestros se mantuvo consistentemente a través del tiempo (Stuart 2004: 246).

El texto del Altar Q, asociado con la estructura funeraria, describe que K'inich Yax K'uk' Mo' asumió el poder real en 8.19.10.10.17 (d.C. 426). Tres días más tarde, el llegó o regresó desde un lugar llamado *wi'te'naah* y arribó 153 días más tarde a Copán (Stuart 2004: 234–239). *Wi'te'naah* significa literalmente ‘casa del árbol-raíz’ (*wi'-te' naah*), lo cual ha sido leído por Stuart como “casa de origen”. Este lugar está fuertemente vinculado con Teotihuacán y se ha sugerido que podría resultar idéntico al poderoso centro clásico en los valles del México central (Stuart 2004: 238–239). El término *wi'te'naah* ocurre en las inscripciones de numerosos centros maya clásicos, todos los cuales parecen haber entablado relaciones políticas con Teotihuacán (Stuart 2004: 236; Fash et al. 2009: 216 y siguientes). Si bien la conexión histórica es altamente plausible, no resulta totalmente improbable que en un contexto local, el término haya sido usado también para referir una suerte de lugar de origen ultraterreno, tal y como Paq'alib'al entre los tz'utujiles. Tales lugares ultraterrenos frecuentemente aparecen asociados con los nombres de los centros políticamente dominantes de su época.

Stuart ha argumentado que el término *wi'te'* está vinculado de alguna forma al papel de K'inich Yax K'uk' Mo' como el fundador de la dinastía (2004: 232). De hecho, en la sociedad tz'utujil hoy en día, el término *xe' 'raíz'* se emplea para referirse a los ancestros (Carlson y Prechtel 1991: 29). Este concepto forma parte de una analogía general entre la sociedad humana y el árbol del mundo en el *axis mundi*, de acuerdo a lo cual

[...] los pobladores de Santiago son los frutos y flores del pueblo; cada cofradía es una rama; el tronco son los principales (ancianos); y las raíces son los ancestros, los difuntos.⁷

(Carlson y Prechtel 1991: 29)

El concepto de la ‘casa del árbol-raíz’ posiblemente está basado en la misma idea y por tanto asociado con los ancestros y los ancianos.

⁷ Traducción al Español del texto original: “[...] the people of Santiago are the fruits and flowers of the village; each cofradía is a branch; the trunk is the principales (elders); and the roots are the ancestors, the dead.”

El culto a los ancestros que se refleja en las inscripciones y los edificios tipo templo parece sugerir que K'inich Yax K'uk' Mo' era en efecto percibido como un ancestro deificado que había superado a la muerte y continuaba ejerciendo influencia sobre los cargos políticos y religiosos que mantuvo en vida. De acuerdo con ello, pudo haber fungido como un protector de la comunidad. Dicho gobernante del Clásico temprano pudo haber estado asociado con cambios considerables en el sistema político y la práctica cultural en Copán, dado que los gobernantes del Clásico tardío continuaron todavía comisionando monumentos y edificios en su memoria (Stuart 2004: 216; 245). Incluso su papel en establecer un nuevo orden fue sólo retrospectivo, podemos argumentar plausiblemente que K'inich Yax K'uk' Mo' fue percibido como un héroe cultural en Copán durante el Clásico tardío.

Deificación y creación

El término 'deificación' se usa aquí en sentido bastante amplio para referir el proceso que transforma a un agente de origen natural en uno de orden sobrenatural. Si bien no todos los agentes sobrenaturales en el sistema maya de creencias son deidades, las almas de los ancestros que son venerados como fundadores y llegan a asociarse con atributos heroicos se han transformado en deidades, o al menos, semideidades – los matices de esta distinción pueden ser graduales.

Las varias tradiciones de la mitología maya de tierras altas indican que la transformación, bajo la cual se cree que un influyente agente humano se convierte en un ancestro deificado, involucra un acto real de morir, un renacimiento mágico y la partida hacia un lugar ultraterreno asociado con las montañas. A partir de los registros mayas del periodo Clásico, podemos ver que un ascenso al cielo, identificado con un proceso de deificación o apoteosis, resultaba fundamental en la creencia de los reyes mayas sobre la vida después de la muerte (Coggins 1988; Fitzsimmons 2009). Sin embargo, el ascenso en la esfera celestial probablemente no es en sí mismo el marcador definitivo de transformación en un ancestro deificado. Tal concepto se ve reflejado en el relato de los héroes gemelos que resurgen en el cielo como el sol y la luna. Los hermanos ya han sido identificados como *k'ab'awil* en el texto, lo cual sugiere que la transformación de los agentes heroicos o autoridades político-religiosas en cuerpos celestiales podría resultar no ser la única característica definitoria de la deificación de ancestros. Más aún, los fundadores ancestrales también exhiben aspectos de la divinidad terrestre (Fitzsimmons 2009: 55, 122). Más precisamente, puede mostrarse que las figuras heroicas locales encarnan atributos que se asocian con

distintos conceptos de deidades, según son expresados en las categorías sobrenaturales momostecanas de *dios mundo, dios animas y dios cielo* (Cook 1986).

Hipotéticamente, lo anterior podría sugerir que la atribución de ciertas características divinas a un agente sobrenatural podría depender más de su ámbito de acción respectivo que de algún otro concepto claramente definido sobre las características que podrían conformar a dicho agente. Este principio podría verse reflejado en la práctica de nombrar o representar a las deidades y agentes sobrenaturales en diferentes combinaciones dentro del arte y la escritura maya del periodo Clásico, la cual ha sido referida recientemente como ‘teosíntesis’ (Martin 2015). No obstante, resulta todavía poco claro si la teosíntesis se refiere a la adquisición libre de atributos divinos por parte de los agentes sobrenaturales o a la fusión concreta o al actuar conjunto de dichas deidades. En el *Popol Vuh*, el despliegue de deidades creadoras puede aparecer y actuar en varias combinaciones. Ya sea que se trate en estas instancias de un actuar conjunto o más bien constituyan manifestaciones de la pluralidad de ciertas deidades (ver p.e. Nicholson 2001a: 174), no resulta posible por el momento discutirlo ulteriormente. Sin embargo, resulta destacable que en ciertas plegarias, el nombre de Francisco Sojuel y los nombres de otros sacerdotes *nab'eysil* fallecidos se fusionen con el de la deidad Martín, p.e. “Francisco Martín” (Christenson 2009: 110). Ello sugiere que los fundadores ancestrales y las figuras heroicas son tratadas conceptualmente en la misma forma que las deidades.

La característica más sobresaliente de los ancestros fundadores es el aspecto de ‘creación’. Las narraciones mayas de las tierras altas indican que los héroes culturales pueden fungir como mediadores entre los seres humanos y las deidades creadoras. Por ende, Sojuel actúa como mediador para la deidad Martín, quien es el señor de la lluvia y la fertilidad y comparte atributos con la deidad patrona *k'iche' Tojil*.

La asociación de los fundadores ancestrales con los dioses creadores está atestiguada a través de Mesoamérica y encuentra su ejemplo principal en la leyenda de Quetzalcóatl. En la mitología del México central, el nombre Quetzalcóatl ‘serpiente quetzal/emplumada’ está asociado tanto con una deidad creadora como con un influyente gobernante tolteca. Mientras que la investigación académica ha intentado mantener ambos personajes cuidadosamente separados (ver entre otros Carrasco 1982; Nicholson 2001a; Prem 2008; Jansen 2010), nuestra tentativa aquí es comprender cómo se conectan ambos conceptualmente.

El origen de una deidad representada como una serpiente emplumada puede posiblemente remontarse hasta las representaciones iconográficas de la era olmeca (Nicholson 2001c: 397; Miller y Taube 1993: 141). En México central durante el Posclásico tardío, el agente sobrenatural referido como Ehécatl-Quetzalcóatl es un dios de la fertilidad que posee múltiples aspectos, primordialmente asociado

con el viento y las nubes de lluvia (ver Nicholson 2001a: 266; 2001c: 397). Dicha deidad juega un papel determinante en las mitologías de creación del centro de México, donde aparece como un héroe cultural instrumental en la creación de la era actual y de la humanidad (Nicholson 2001c: 397; Bierhorst 1992: 145 y siguientes).

Las fuentes del México central incluyen varias narrativas acerca de un gobernante tolteca “semi-histórico” llamado Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, quien habría reinado hacia el final de la era tolteca en Tollan Xicocotitlan. A pesar de que las narraciones individuales difieren en contenido y estructura, es posible extraer la siguiente información básica de las fuentes (ver Nicholson 2001a; 2001b; 2001c; Graulich 2001; Prem 2008: 20–23): Topiltzin Quetzalcóatl fue nacido en el día Ce Acatl (Uno Caña) de Chimalma(n), procedente de (Teo)huitznahuac, conquistado por su padre Mixcóatl, el fundador semidivino del poderío tolteca. Chimalma(n) murió al dar a luz mientras que su padre fue asesinado por sus tíos. Topiltzin Quetzalcóatl procede a vengar su muerte al derrocar al usurpador Atecpanécatl y recuperar los restos de su padre, mismos que entierra en un templo. Posteriormente asciende al poder en Tollan, donde lleva una vida benéfica como hechicero y sacerdote célibe, quien innova las creencias y prácticas religiosas y rechaza el sacrificio humano. Algunas relaciones le describen como el fundador del imperio tolteca, cuyos actos ocurren durante la época oscura, previa al surgimiento del sol actual. Incidentes mágicos y un conflicto con su adversario y sucesor Huémac, identificado en las fuentes como la deidad mexica Tezcatlipoca, el oponente de la deidad Quetzalcóatl, le empujaron a salir de Tollan.⁸ Huye entonces y establece su gobierno en Tollan Chololán, p.e. Cholula⁹ en Puebla. Desde allí, se embarca en una travesía hacia el este en dirección a la costa del golfo. Finalmente, muere y es cremado, al tiempo que su alma se transforma en el planeta Venus; otras relaciones mencionan que desaparece a través del mar (Nicholson 2001a: 250–251; Prem 2008: 23).

La historicidad de esta relación ha resultado ser un famoso punto de debate en los estudios mesoamericanos (Nicholson 2001a: 255–267). La historia de Topiltzin Quetzalcóatl ha sido apropiada por las mitologías locales a través de toda Mesoamérica, incluyendo México central, Oaxaca, el área maya con Chiapas, Yucatán y las tierras altas de Guatemala, así como la región pipil (Nicholson 2001a; Jansen 2010). Dichas narrativas ajenas al México central incluyen un amplio despliegue de elementos y episodios de la leyenda “original”, aunque también exhiben ciertas idiosincrasias. La *Relación de las cosas de Yucatán* de

8 La leyenda del México central sobre Quetzalcóatl parece reflejar históricamente un conflicto entre los nonoalca y la población tolteca-chichimeca (Prem 2008: 23).

9 Cholula fue un importante centro religioso para el culto de Quetzalcóatl durante el Posclásico tardío; la Gran Pirámide fue utilizada para venerar a la deidad de la lluvia Chiconauqiahuít (McCafferty 2000: 356–357).

Diego de Landa consigna un relato sobre un gobernante en el centro ceremonial de Chichen Itzá llamado K'uk'ulkan (yukateko para 'Quetzal-Serpiente') quien habría arribado al área maya desde el oeste y fundaría posteriormente la ciudad de Mayapán (Landa 1986 [1566]: 12–13). El que Topiltzin-Quetzalcóatl y K'uk'ulkan pudieran corresponder efectivamente a un mismo personaje histórico constituye otro punto de discusión (Seler 1902 [1898]; Prem 2008: 21; Jansen 2010). Las fuentes coloniales k'iche'anas mencionan a Q'ukumatz (k'iche' para 'Quetzal-Serpiente') como el gobernante de la cuarta generación de los k'iche' que fundó el centro de Q'umarkaj, o Utatlán. El *Popol Vuh* le describe como un *nawal* quien era capaz de aparecer bajo múltiples manifestaciones, incluyendo la de una serpiente, un águila y un jaguar (Christenson 2003: 275). No resulta claro si el Q'ukumatz k'iche' fue efectivamente un personaje histórico o fue integrado en cambio con una narración-modelo del México central, o bien que todo el concepto del protagonista mítico haya sido incorporado como un préstamo dentro de la tradición maya, junto con las ideas político-religiosas que éste parece representar.

Todas estas tradiciones tienen en común el que asocian a un gobernante cuasihistórico llamado 'Quetzal-Serpiente' con una deidad creadora del mismo nombre. El *Popol Vuh* menciona un dios creador llamado Tepew Q'ukumatz 'Majestuosa Quetzal-Serpiente', quien aparece en forma de una serpiente emplumada y está involucrado con la creación del mundo y de la humanidad. El texto también identifica a la deidad patrona k'iche' Tojil con el Ehécatl-Quetzalcóatl del México central – deidades ambas asociadas con las lluvias de tormenta y la fertilidad (Nicholson 2001a: 174–177; Christenson 2001: 31).

La conexión entre la deidad creadora y la "persona histórica" podría indicar que la leyenda de Quetzalcóatl está basada en el patrón previamente mencionado de deificación de ancestros (Miller y Taube 1993: 142). En las fuentes del México central, tanto el presuntamente histórico Topiltzin Quetzalcóatl como el dios Ehécatl-Quetzalcóatl son descritos como héroes. Si bien Nicholson no considera que el rol de Topiltzin Quetzalcóatl como héroe cultural sea central dentro de la narrativa (2001a: 250), los paralelos entre el gobernante tolteca y los agentes heroicos mayas resultan bastante notables. El primero desciende de los dioses, venga la muerte de su padre (tal y como los héroes gemelos; ver Graulich 2001: 283), hace magia, viaja a un lugar foráneo, funge como un fundador e innovador de la cultura y religión, tiene que rendirse ante sus enemigos, muere y se torna una figura deificada.

La noción de deificación parece estar embebida en un concepto pan-mesoamericano, bajo el cual las personas históricamente influyentes son manifestaciones de los dioses creadores. De esta forma, la deificación de ancestros no parece ser un proceso exclusivamente póstumo, resultado de la mera inaceptabilidad social de la muerte de un individuo estimado. En cambio, es de-

finido por el rol social que el individuo desempeñó en vida. Los reyes mayas clásicos eran ya divinos por la naturaleza de su cargo. Ellos no habrían de convertirse en figuras deificadas tras su muerte, sino simplemente cambiaban su morada. En la misma forma, las autoridades de hoy día o los sacerdotes mayas, quienes fungen como mediadores para con una potente deidad y controlan el poder divino, se hallan predeterminados ya para convertirse en un *nawal* tras su muerte, debido a la posición que mantuvieron en vida (Carlsen y Prechtel 1994: 93–94). El proceso de deificación podría ser por tanto inherente al cargo. Similarmemente, las figuras heroicas locales, como Manuel Tzoc, bien podrían haber gozado ya de estatus divino durante su tiempo de vida. Con base en sus logros políticos, los cuales propiciaron el cambio de las condiciones de vida para todos los miembros de la comunidad, son vistos como manifestaciones de las deidades creadoras y venerados en consecuencia.

Legitimidad e identidad

La conexión entre el actuar heroico y la creación se torna más comprensible al mirar a la función sociopolítica que han tenido los fundadores ancestrales en la sociedad maya pasada y presente.

Los tradicionalistas en Santiago Atitlán ven su pueblo como el centro del mundo. Un agujero en el piso de la iglesia, el cual sirve de base para colocar la gran cruz que se coloca en el Viernes Santo que porta al Cristo crucificado, es referida como *r'muxux ruwachulew* ‘ombligo del rostro de la tierra’ (Christenson 2001: 77–80). Se cree que constituye una entrada al inframundo – la morada de los ancestros – y como tal el centro de la creación (Carlsen 1997: 152; Christenson 2001: 77; 2009: 98). Es decir, este punto es visto como el lugar mismo donde Cristo muere y es resucitado, el lugar donde la vida renace a partir de la muerte (Christenson 2001: 77). Los fundadores heroicos que han superado a la muerte están íntimamente conectados con el concepto del ombligo del mundo. Se atribuye a Francisco Sojuel el haber innovado numerosas ceremonias de “generación de vida” y de “renovación del mundo”, las cuales son esenciales para asegurar la existencia continua de la creación actual (Christenson 2009: 98 y siguientes). Éstas incluyen la mencionada danza del bulto de Martín, así como las festividades de la Semana Santa.¹⁰ Los tradicionalistas atitecos sienten la responsabilidad para continuar este ciclo ritual, preservando de esta forma el fuerte vínculo entre los conceptos de creación y de espacio local.

10 Para descripciones más detalladas de estas ceremonias, el lector es referido a la literatura etnográfica relevante (ver entre otros Mendelson 1957, 1958; Tarn y Prechtel 1997; Christenson 2001) y filmaciones (Weeks 2010).

De acuerdo con Christenson, los tradicionalistas están de acuerdo en que otros pueblos poseen su propio ‘ombligo’ y por tanto, cada pueblo constituye el centro del mundo (Christenson, comunicación personal). En consecuencia, Santiago Atitlán y Nahualá no representan los únicos pueblos en las tierras altas guatemaltecas que poseen figuras de héroes ancestrales. En las tradiciones orales de Momostenango, por ejemplo, se dice que un héroe cultural llamado Diego Vicente fue quien trajo la santa imagen de Santiago y los títulos de tierras al pueblo. Tal y como Sojuel y Tzoc, Vicente fue una persona histórica. Las narraciones acerca de él exhiben paralelismos con las de los padres fundadores en el *Popol Vuh* (Cook 1981: 149; 2000: 96). Y justo como ocurre con el bulto de Martín, la imagen santa momosteca de Santiago posee aspectos del dios creador (Cook 1981: 414–415). En su conjunto, los atributos y patrones en el actuar asociados con tales figuras heroicas de fundadores en las comunidades mayas de tierras altas son bastante similares. Lo anterior podría sugerir la existencia de un patrón ideológico subyacente que se vería replicado en diferentes contextos locales.

Los ancestros heroicos sirven como agentes legitimadores para las autoridades y prácticas locales. En el periodo maya Clásico, la mayoría de las referencias a fundadores dinásticos son retrospectivas, lo cual indica que eran utilizadas por el gobernante en funciones para confirmar su legitimidad política (ver p.e. McAnany 1995: 279). Los reyes y sus ancestros tenían “roles activos en perpetuar los fenómenos naturales y agrícolas” (Stuart 2005: 264) y eran por tanto percibidos como vitales para la supervivencia de la sociedad. Más aún, la realeza está estrechamente relacionada con los logros míticos de los héroes gemelos. La derrota de Wuqub’ Kaqix dota de legitimidad a Junajpu, o su versión clásica de Jun Ajaw, como el primer gobernante de la nueva creación. Los reyes mayas prehispánicos eran vistos como los descendientes de Jun Ajaw (Nielsen y Helmke 2015). Para los mayas de tierras altas a principios de la colonia, Las Casas narra en su *Apologética Historia Sumaria* la creencia local en el héroe *Exbalanquen* (Xb’alanke), quien derrota a los señores del inframundo y retorna como un gran gobernante fundador, con quien presumiblemente los reyes subsiguientes habrían vinculado su poder y legitimidad (Las Casas 1958: 427). De manera similar, los reyes mexicas se percibían a sí mismos como los herederos del trono de Topiltzin Quetzalcóatl, el cual pertenecía a los ancestros y algún día en el futuro habría de ser devuelto a su verdadero dueño (Carrasco 1982: 38, 173, 193; Nicholson 2001a: 80). El hecho de que tantas sociedades mesoamericanas del Posclásico hayan incluido a una deidad creadora/ancestral heroica e icónica llamada Quetzalcóatl en sus tradiciones narrativas locales de genealogía y de origen puede explicarse dentro de la misma línea de razonamiento. Dado que la expansión de la leyenda de Quetzalcóatl ha sido generalmente interpretada con la expansión de una nueva ideología política y religiosa (ver p.e. López Austin y López Luján 2000), las dinastías gobernantes locales podrían haber obtenido

mayor legitimidad política dentro de un estado afiliado a la hegemonía política posclásica del México central mediante la adopción de Quetzalcóatl como un fundador deificado ancestral.

El concepto del descenso heroico no sólo legitima a la autoridad político-religiosa del presunto heredero, sino que además fortalece la identidad comunitaria. Como se señala anteriormente, en la sociedad actual maya de tierras altas existe la creencia que las autoridades fallecidas continúan ejerciendo su influencia en los cargos políticos o religiosos que mantuvieron en vida. Bajo esta función, se convierten en protectores de la comunidad y en guardianes del pueblo o entidad política y, por tanto, en marcadores de identidad local, e incluso étnica. La descendencia directa de un ancestro heroico es un diacrítico indiscutible utilizado por la comunidad para diferenciarse a sí misma de otros pueblos o grupos. La erección de un memorial para Manuel Tzoc en Nahualá (ver arriba) sirve precisamente el propósito de reforzar la identidad comunitaria.

Podríamos preguntarnos si la necesidad de reproducir las leyendas de origen y las narraciones heroicas en un contexto local podría ser reflejo del paisaje político. En sistemas hegemónicos de mayor envergadura, la adopción de una figura ancestral “foránea” (como Quetzalcóatl) podría servir para señalar afiliación. Si bien cualquier nivel de autonomía requeriría hacer referencia a un ancestro fundador local que otorgue autoridad política y religiosa.

Conclusiones

Los héroes culturales locales conforman una categoría específica de agentes sobrenaturales dentro de la ideología religiosa de las tierras altas mayas. Básicamente constituyen ancestros deificados, quienes están asociados con la fundación de dicho lugar o con la innovación de prácticas culturales específicas. El concepto de un fundador ancestral existe en los sistemas de creencias de varias comunidades y puede remontarse hasta los tiempos prehispánicos.

La mitología heroica y las propiedades del actuar heroico resultan bastante consistentes en la cultura maya. Los héroes establecen un nuevo orden, al derrotar a la ilegalidad y al equilibrar el cosmos para legitimar el gobierno humano. Así, cualquier actor social que propicie cambios políticos, sociales o culturales que sea en alguna medida significativo para la comunidad se asocia con los mismos atributos de los héroes primordiales del profundo pasado mítico que figuran en la narrativa maestra del *Popol Vuh*.

Por naturaleza, los héroes son vistos como agentes sobrenaturales. A pesar de no estar identificados con deidades *per se*, tienen poderes especiales, p.e. el *nawal*, que les permite superar a la muerte, hacer magia y mediar con los dioses, amén de compartir aspectos tanto de la divinidad celestial como de la terrestre.

Debido a su facultad para innovar, los fundadores heroicos ancestrales son generalmente asociados con la creación y con los rituales correspondientes, de generación de vida o de renovación del mundo. Tal parece que se les percibía como manifestaciones de deidades creadoras, capaces de aparecer en diferentes períodos de tiempo. Los fundadores ancestrales permanecen siendo conceptualmente influyentes en la vida de la comunidad y fungen como dioses patronos y protectores de la comunidad, y por lo tanto sirven también como marcadores de la identidad comunitaria. Ante todo, sin embargo, ellos brindan legitimidad a las autoridades políticas y religiosas y por lo tanto sostienen el mismo orden social que alguna vez crearon.

En la cultura maya prehispánica, la adopción de ancestros heroicos externos pudo haber sido un medio para expresar afiliación. Si bien la leyenda de Quetzalcóatl es ciertamente el principal ejemplo de un ancestro heroico deificado en la tradición mesoamericana, no constituye el paradigma de tal concepto, el cual podría remontarse al menos hasta el periodo maya Clásico.

Reconocimientos

Estoy en deuda con Allen Christenson, Jesper Nielsen y Simon Martin, así como con Antje Gunsenheimer, por sus comentarios inspiradores y valiosos sobre este capítulo, y con Carlos Pallán Gayol, por la traducción fiel y exacta del presente trabajo al español. Cualesquier deficiencias o inadecuaciones recaen únicamente en mi persona.

Bibliografía

Acuña, René (ed.) (1983) [1650]: *Thesavrvs Verborvm: Vocabvlario de la Lengua Cakchiquel V[El] Guatimalteca, Nueuamente hecho y Recopilado con Summo Estudio, Trauajo y Erudicion por el Padre Fray Thomas de Coto*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Acuña, René (ed.) (2005) [1698]: *Diccionario de Basseta. Fuentes para el estudio de la cultura maya*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Adams, Walter Randolph y Hawkins, John P. (2005): “Nahualá and Santa Catarina Ixtahuacán in Context”. En: Hawkins, John P. y Adams, Walter Randolph (eds.), *Roads to Change in Maya Guatemala*. Norman: University of Oklahoma Press, pp. 37–59.

Ajpacajá Tum, Florentino Pedro (2001): *K'ichee' Choltzijj*. Guatemala: Cholsamaj.

Bell, Ellen E./Sharer, Robert J./Traxler, Loa P./Sedat, David W./Carrelli, Christine W. y Grant, Lynn A. (2004): “Tombs and Burials in the Early Maya Classic Acropolis at Copán”. En: Bell, Ellen E./Marcello A. Canuto y Robert J. Sharer (eds.), *Understanding*

Early Classic Copan. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, pp. 131–157.

Berezkin, Yuri (1998): “Central and South American Indian Mythologies: First Results of Computer Processing”. En: *Acta Americana*, 6 (1), pp. 77–102.

Berezkin, Yuri (2004): “Southern Siberian – North American Links in Mythology”. En: *Acta Americana*, 12 (1), pp. 5–27.

Bierhorst, John (1988): *The Mythology of South America*. New York: Quill William Morrow.

Bierhorst, John (1992): *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*. Tucson/London: University of Arizona Press.

Britnall, Douglas E. (1979): *Revolt Against the Dead: The Modernization of a Mayan Community in the Highlands of Guatemala*. New York: Gordon & Breach.

Bunzel, Ruth L. (1952): “Chichicastenango”. En: *American Ethnological Society*, Vol. 22. Augustin, J.J. Locust Valley.

Campbell, Joseph (2008) [1949]: *The Hero With a Thousand Faces*. 3rd edition. Novato, California: New World Library.

Carlsen, Robert S. (1997): *The War for the Heart and Soul of a Highland Maya Town*. Austin: University of Texas Press.

Carlsen, Robert S. y Prechtel, Martin (1991): “The Flowering of the Dead: An Interpretation of Highland Maya Culture”. En: *Man*, 26, pp. 23–42.

Carlsen, Robert S. y Prechtel, Martin (1994): “Walking on Two Legs: Shamanism in Santiago Atitlán, Guatemala”. En: Seaman, Gary y Day, Jane (eds.), *Ancient Traditions: Culture and Shamanism in Central Asia and the Americas*. University Press of Colorado, Niwot; pp. 77–111.

Carmack, Robert S. (1981): *The Quiché Maya of Utatlán: The Evolution of a Highland Guatemala Kingdom*. Norman: University of Oklahoma Press.

Carrasco, David L. (1982): *Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Catholic Diocese of Spokane (s.f.): Website of the Catholic Diocese of Spokane, Washington: Véase: http://www.dioceseofspokane.org/communications/ir_2009/ir043009/mission-priests.htm (consultado por última vez en enero 2020).

Christenson, Allen J. (2001): *Art and Society in a Highland Maya Community: The Altar-piece of Santiago Atitlán*. Austin: University of Texas Press.

Christenson, Allen J. (2003): *Popol Vuh. The Sacred Book of the Maya*. Winchester, New York: O Books.

Christenson, Allen J. (2004): *Popol Vuh, Volume II. Literal Poetic Version. Translation and Transcription*. Winchester, New York: O Books.

Christenson, Allen J. (2006): “You are What you Speak: Maya as the Language of Maize”. En: Sachse, Frauke (ed.), *Maya Ethnicity: The Construction of Ethnic Identity from Preclassic to Modern Times*; 9th European Maya Conference at Bonn, 10–12 December 2004. *Acta Mesoamericana* 19. Saurwein, Markt Schwaben, pp. 209–216.

Christenson, Allen J. (2007): *Popol Vuh: Sacred Book of the Ancient Maya Electronic Database*. [Spanish version]. Provo: Center for the Preservation of Ancient Religious Texts, Brigham Young University.

Christenson, Allen J. (2008): “Places of Emergence: Sacred Mountains and Cofradía Ceremonies”. En: Staller, John E. (ed.), *Pre-Columbian Landscapes of Creation and Origin*, New York: Springer, pp. 95–121.

Christenson, Allen J. (2009): "Ancestral Presence at the Navel of the World: Francisco Sojuel and Santiago Atitlán". En: Christie, Jessica J. (ed.), *Landscapes of Origin in the Americas: Creation Narratives Linking Ancient Places and Present Communities*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, pp. 98–119.

Coe, Michael D. (1989): "The Hero Twins: Myth and Image". En: Kerr, Barbara y Kerr, Justin (eds.), *The Maya Vase Book*, Vol. 1, New York: Kerr Associates, pp. 161–184.

Coggins, Clemency (1988): "Classic Maya Metaphors of Death and Life". En: *RES: Anthropology and Aesthetics*, 16, pp. 64–84.

Cook, Garret W. (1981): *Supernaturalism, Cosmos and Cosmogony in Quichean Expressive Culture*. Dissertation ms. State University of New York at Albany. Ann Arbor: U.M.I.

Cook, Garret W. (1986): "Quichean Folk Theology and Southern Maya Supernaturalism". En: Gossen, Gary H. (ed.) *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*. Studies on Culture and Society; Albany, New York: Institute for Mesoamerican Studies, pp. 139–153.

Cook, Garret W. (2000): *Renewing the Maya World. Expressive Culture in a Highland Town*. Austin: University of Texas Press.

Davis, Shelton H. (1970): *Land of Our Ancestors: A Study of Land Tenure and Inheritance in the Highlands of Guatemala*. Ph.D. dissertation, Cambridge, Mass: Harvard University.

Edmonson, Munro (1965): *Quiché-English Dictionary*. Middle American Research Institute; 30, New Orleans: Tulane University.

Fash, William L./Tokovinine, Alexandre y Fash, Barbara W (2009): "The House of New Fire at Teotihuacan and its Legacy in Mesoamerica". En: Fash, William y López Luján, Luis (eds.), *The Art of Urbanism: How Mesoamerican Kingdoms Represented Themselves in Architecture and Imagery*. Washington D.C: Dumbarton Oaks, pp. 201–229.

Fitzsimmons, James L. (2009): *Death and the Classic Maya Kings*. Austin: University of Texas Press.

Graulich, Michel (2001): "Creation Myths". En: Carrasco, David (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, 3 vols. Oxford: Oxford University Press, pp. 280–286.

Jansen, Maarten E.R.G.N. (2010): "The Historical Profile of Kukulcan". En: van Broekhoven, Laura/Valencia Rivera, Rogelio/Vis, Benjamin y Sachse, Frauke (eds.), *The Maya and their Neighbours: Internal and External Contacts Through Time*. Proceedings of the 10th European Maya Conference, Leiden, December 9–10, 2005. Acta Mesoamericana; 22. Saurwein, Markt Schwaben, pp. 89–104.

Jensen, Adolf Ellegard (1966): *Die getötete Gottheit: Weltbild einer frühen Kultur*. Stuttgart: Kohlhammer.

Karttunen, Frances (1983): *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Norman/London: University of Oklahoma Press.

Klapp, Orrin E. (1949): "The Folk Hero". En: *The Journal of American Folklore*, 62 (243), pp. 17–25.

Landa, Fray Diego de (1986) [1566]: *Relación de las Cosas de Yucatán*. Biblioteca Porrúa; 13. México D.F.: Porrúa.

Las Casas, Fray Bartolomé (1958): *Apologética Historia de las Indias*. Nueva Biblioteca de Autores Españoles; 105–106. Madrid: Ediciones Atlas.

Leeming, David (2005): *The Oxford Companion to World Mythology*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Lerman, Débora Manchón (2006): “El arte de las tejedoras y escultores nawaes mayatz’utuhiles”. En: Dallal, Alberto (ed.), *El proceso creativo*. XXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte; Instituto de Investigaciones Estéticas. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 451–468.

López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo (2000): “The Myth and Reality of Zuyá: The Feathered Serpent and Mesoamerican Transformations from the Classic to the Postclassic”. En: Carrasco, David/ Jones, Lindsay y Sessions, Scott (eds.), *Mesoamerica’s Classic Heritage: from Teotihuacan to the Aztecs*. Boulder: University of Colorado Press, pp. 21–84.

Maya Vase Database (1997): *An Archive of Rollout Photographs Created by Justin Kerr*. New York: Kerr Associates: Véase: <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html> (consultado por última vez: 23.07.2018).

Martin, Simon (2006): “Cacao in Ancient Maya Religion: First Fruit from the Maize Tree and Other Tales from the Underworld”. En: McNeil, Cameron (ed.), *Chocolate in the Americas: A Cultural History of Cacao*. Gainsville: University of Florida Press, pp. 154–183.

Martin, Simon (2015): “The Old Man of the Maya Universe: A Unitary Dimension to Ancient Maya Religion”. En: Golden, Charles, Houston Stephen y Skidmore, Joel, *Maya Archaeology 3*. San Francisco: Precolumbia Mesoweb Press, pp. 186–227.

Martin, Simon (2016): “Ideology and the Early Maya Polity”. In: Sharer, Robert J. y Traxler, Loa P. (eds.), *The Origins of Maya States*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 507–544.

McAnany, Patricia (1995): *Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*. Austin: University of Texas Press.

McAnany, Patricia (1998): “Ancestors and the Classic Maya Built Environment”. En: Houston, Stephen (ed.), *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 271–298.

McCafferty, Geoffrey G. (2000): “Tollan Cholullan and the Legacy of Legitimacy”. In: Carrasco, David/Lindsay Jones y Scott Sessions (eds.), *Mesoamerica’s Classic Heritage: from Teotihuacan to the Aztecs*. Boulder: University of Colorado Press, pp. 341–367.

McCreery, David (1994): *Rural Guatemala 1760–1940*. Stanford: Stanford University Press.

Mendelson, E. Michael (1956): *Religion and World-View in Santiago Atitlán*. Ph.D. Dissertation, Chicago: University of Chicago.

Mendelson, E. Michael (1957): *Religion and World-View in a Guatemalan Village*. Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, Núm. 52, Chicago: University of Chicago Library.

Mendelson, E. Michael (1958): “A Guatemalan Sacred Bundle”. En: *Man*, 58, pp. 121–126.

Mendelson, E. Michael (1959): “Maximon: An Iconographical Introduction”. En: *Man*, 59, pp. 57–60.

Mendelson, E. Michael (1965): “Las escándalos de Maximon”. En: *Seminario de Integración Social Guatimalteca*; Pub. 19. Guatemala.

Mendieta, Fray Gerónimo de (1993): *Historia Eclesiástica Indiana*. México D.F.: Editorial Porrúa.

Miller, Mary-Ellen y Taube, Karl (1993): *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya: An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*. London: Thames & Hudson.

Mondloch, James L. (1980): "K'ea: Quiche naming". En: *Journal of Mayan Linguistics*, 2, pp. 9–25.

Nicholson, H.B. (2001a): *Topiltzin Quetzalcoatl: The Once and Future Lord of the Toltecs*. Boulder: University Press of Colorado.

Nicholson, H.B. (2001b): "Topiltzin Quetzalcoatl". En: Carrasco, David (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, 3 vols. Oxford: Oxford University Press, pp. 246–247.

Nicholson, H.B. (2001c): "Feathered Serpent". En: Carrasco, David (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures: The Civilizations of Mexico and Central America*, 3 vols. Oxford University Press, Oxford, pp. 397–400.

Nielsen, Jesper y Helmke, Christophe (2015): "The Fall of the Great Celestial Bird: A Master Myth in Early Classic Central Mexico". En: *Ancient America*, 13, pp. 1–46.

Pickands, Martin (1986): "Hero Myth in Maya Folklore". En: Gossen, Gary H. (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*. Studies in Culture and Society; 1. Institute for Mesoamerican Studies, Albany, pp. 101–123.

Prem, Hanns J. (2008): *Geschichte Altamerikas*. 2. new edition. Grundriss der Geschichte; 23. München: Oldenbourg.

Raglan, F. R. S. (1936): *The Hero: A Study in Tradition, Myth, and Drama*. London: Meuthen and Co.

Robicsek, F. y Hales, D.M (1981): *The Maya Book of the Dead: The Ceramic Codex*. Charlottesville: University of Virginia Art Museum.

Sachse, Frauke (2008): "Over Distant Waters: Places of Origin and Creation in Colonial K'iche'an Sources". En: Staller, John E. (ed.), *Pre-Columbian Landscapes of Creation and Origin*. New York: Springer, pp. 123–160.

Saler, Benson (1964): "Nagual, Witch, and Sorcerer in a Quiché Village". En: *Ethnology*, 3 (3), pp. 305–328.

Schele, Linda y David Freidel (1990): *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*. New York: Morrow.

Schele, Linda y Peter Mathews (1998): *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. New York: Scribner.

Schele, Linda y Miller, Mary E. (1986): *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*. Fort Worth: Kimbell Art Museum.

Schultze Jena, Leonhard (1933): *INDIANA 1: Leben, Glaube und Sprache der Quiché von Guatemala*. Jena: Gustav Fischer.

Schultze Jena, Leonhard (1944): *Popol Vuh: Das heilige Buch der Quiché Indianer von Guatemala*. Stuttgart: Kohlhammer.

Seler, Eduard (1902) [1898]: *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*. Vol. 1. Berlin: Ascher & Co.

Sexton, James D. y Rodríguez-Mejía, Fredy (2010): *The Dog Who Spoke and More Mayan Folktales / El perro que habló y más cuentos mayas*. Norman: University of Oklahoma Press.

Sharer, Robert J./Fash, William L./Sedat, David W./Traxler, Loa P. y Williamson, Richard W. (1999): "Continuities and Contrasts in Early Classic Architecture of Central Copan". En: Kowalski, J.K. (ed.), *Mesoamerican Architecture as Cultural Symbol*. Oxford: Oxford University Press, pp. 220–249.

Sharer, Robert J./Traxler, Loa P./Sedat, David W./Bell, Ellen E./Canuto, Marcello A. y Powell, Christopher (eds.) (1999): "Early Classic Architecture Beneath the Copan Acropolis: A Research Update". En: *Ancient Mesoamerica*, 10, pp. 3–23.

Sharer, Robert J. y Traxler, Loa P. (2006). *The Ancient Maya*. [6a edición]. Stanford: Stanford University Press.

Stuart, David (1998): "The Fire Enters His House": Architecture and Ritual in Classic Maya Texts". En: Houston, Stephen (ed.), *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 373–425.

Stuart, David (2004): "The Beginnings of the Copan Dynasty: A Review of the Hieroglyphic and Historical Evidence". En: Bell, Ellen E./Canuto, Marcello A y Sharer, Robert J. (eds.), *Understanding Early Classic Copan*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, pp. 215–247.

Stuart, David (2005): "Ideology and Classic Maya Kingship". En: Scarborough, Vernon L. (ed.), *A Catalyst for Ideas: Anthropological Archaeology and the Legacy of Douglas Schwartz*. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 257–285.

Stuart, David y Schele, Linda (1986): *Yax K'uk' Mo', The Founder of the Lineage of Copan*. Copan Note 6. Copan Acropolis Archaeological Project, Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Austin.

Tarn, Nathaniel y Prechtel, Martin (1997): *Scandals in the House of Birds: Shamans and Priests on Lake Atitlán*. New York: Marsilio Publishers.

Tax, Sol (1949): "Folk Tales in Chichicastenango: An Unsolved Puzzle". En: *Journal of American Folklore*, 62:125–135.

Tedlock, Barbara (1982): *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Tedlock, Dennis (1993): *Breath on the Mirror: Mythic Voices and Visions of the Living Maya*. San Francisco: Harper.

Tedlock, Dennis (1996) [1985]: *Popol Vuh*. New York: Simon and Schuster.

Thompson, J. Eric S. (1970): *Maya History and Religion*. Norman: University of Oklahoma Press.

Vogt, Evon Z. (1976): *Tortillas for the Gods: A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*. Norman: University of Oklahoma Press.

Weeks, Andrew (2010): *Balancing the Cosmos: Living Traditions in a Modern Maya City*. Documentary film.

Weeks, John M. (2001): "Ancestor Veneration in Protohistoric K'iche' Society". En: Weeks, John. M. (ed.), *The Past and Present Maya: Essays in the Honor of Robert M. Carmack*. Lancaster: Labyrinthos, pp. 11–27.

Weisshaar, Emmerich y Rainer Hostnig (eds.) (1995a): *Ojer Tzij: Erzählungen der Maya-Indianer Guatemalas aus dem Stamme der Quiché*. Guatemala: GTZ.

Weisshaar, Emmerich y Hostnig, Rainer (eds.) (1995b): *Ojer Tzij: Cuentos y leyendas del pueblo Quiche (Versión en Quiché)*. Guatemala: GTZ.

De temido líder de quilombo a ‘héroe negro’: La saga de Carukango en Macaé en la primera mitad del siglo XIX¹

Resumen

Ganga Zumba, Zumbi y Carukango, fueron algunos de los líderes de las numerosas comunidades negras quilombolas del Brasil de los siglos XVII al XIX. La historiografía brasileña analizó a Ganga Zumba y Zumbi en relación a la existencia y permanencia del Quilombo de Palmares. Pero poco se estudió la historia de Curakango, líder de un quilombo localizado en el siglo XIX en la ciudad de Macaé (región Norte del Estado de Río de Janeiro); que posteriormente, fue apropiada por la población local y luego por el movimiento negro, que lo transformó en héroe de la resistencia ante el esclavismo. Para entender la construcción popular de la memoria de un ‘héroe negro’, se analizará en la primera parte del capítulo la historia del quilombo de Carukango. La segunda parte discutirá los conceptos de memoria colectiva, la construcción de mitos y héroes, y el uso que se ha hecho de este actor entre los actuales movimientos sociales de esta región de Brasil.

Abstract

Ganga Zumba, Zumbi and Carukango were among the leaders of several black quilombola communities during the 17th until the 19th century in Brazil. Brazilian historiography analysed Ganga Zumba and Zumbi in relation to the existence and permanence of the Palmares quilombo. Instead, little is known about Carukango, leader of a quilombo in the city of Macaé (in the northern region of the State of Río de Janeiro). The memory of him was appropriated by the local population and later was turned into the one of a resistance hero against slavery by the black movement. To understand the popular construction of memory about a ‘black hero’, the chapter explores in its first part the history of the quilombo of Carukango. The second part discusses the concepts of collective memory, the construction of myths and heroes and the recent use social movements made of him in this region of Brazil.

Cuando el príncipe regente D. João VI elevó al pueblo de Macaé a la categoría de villa en el año de 1813, ubicada, parte en la capitánía de Paraíba do Sul y parte en la capitánía de Río de Janeiro, con el nombre de villa de São João de Macaé, la

¹ El estudio ha sido escrito originalmente en portugués. Agradecemos la traducción al español a Eduardo Muro Ampuero.

economía y la política apoyadas en sus élites, daban muestras de que eran bastante vigorosas y capaces de apoyar el rápido crecimiento ocasionado por la llegada de la familia real portuguesa a la ciudad de Rio de Janeiro (Franco 2009: 41).

La ciudad de Rio de Janeiro, lugar donde la corte, y gran parte de la nobleza que acompañó al rey portugués que huía de Napoleón Bonaparte, se instaló en 1808, se convirtió rápidamente en el centro de convergencia de diversos intereses y en una gran consumidora de productos alimentarios producidos en sus áreas limítrofes. Además de eso, era un mercado exigente que no paraba de crecer, tanto en términos demográficos como de consumo de productos importados, entre ellos los esclavos africanos, mano de obra esencial para la manutención de la economía de Brasil y de la capitánía. Mientras tanto, una parte de esos esclavos que entraba por el puerto de Rio de Janeiro era redistribuida en otras regiones brasileñas, una de ellas era Macaé y sus áreas aledañas.

En este periodo, Macaé movilizó un intenso mercado de esclavos que desembarcaban en la Isla de Santana, donde permanecían en cuarentena para después ser conducidos al Puerto de Imbetiba, lugar de la red comercial de cautivos destinados al abastecimiento de la región norte y noroeste de la provincia de Fluminense y también de Minas Gerais. Viajeros europeos, que pasaron por la región, dejaron en sus registros referencias que corroboraban la utilidad de esta isla como punto estratégico – debido a su posición geográfica – y que, desde la primera ocupación de la región, favorecía a las actividades de contrabando de Palo-Brasil y de intenso tráfico de africanos (Saint-Hilaire 1974: 181; Ribeyrolles 1980: 20).

El naturalista francés Auguste de Saint Hilaire visitó la región de Macaé en 1817 e identificó, dentro de otras cosas, que había 20 ingenios de azúcar en funcionamiento y que algunos hacendados estaban comenzando a dedicarse al plantío de café mientras que otros plantaban maíz, algodón, arroz y mandioca (Saint-Hilaire 1974: 183). Debido a las condiciones convenientes a la expansión de plantaciones de café, esta región pasó a ser un área de atracción de personas, cuyo subsiguiente aumento significativo poblacional convirtió a las villas de Macaé y de Campos de Goitacazes en partes integrantes del circuito de producción de alimentos para el abastecimiento del comercio interno de la capitánía. Productos como harina de mandioca, aguardiente, caña de azúcar, café y esclavos eran negociados en el Puerto de Imbetiba y enviados a varios lugares, principalmente a la ciudad de Río de Janeiro. La importancia del negocio agro fluminense al final del siglo XVIII y comienzos del XIX estaba en el hecho de que esta región abastecía a las áreas orientadas a la exportación, actuando como base de sustentación y reiteración de la *plantation* esclavista (Ferreira 2001: 14–44). Así, la agricultura cafetera y de alimentos fueron importantes para la institución

de un creciente mercado de cautivos en Macaé, y de la región, durante todo el siglo XIX.



Imagen 5: Desembarque de esclavos en la Isla de Sant'Anna por Paul Harro-Herring, ca. 1840

Frente al crecimiento económico y demográfico de la población de la *freguesia*² de Nossa Senhora das Neves y Santa Rita do Sertão dorio Macaé, donde se ubicaba la villa de São João de Macaé, aumentó la necesidad de brazos aptos para la agricultura y, consecuentemente, aumentó también el tráfico de africanos en la región norte de la provincia de Río de Janeiro. A pesar que las haciendas productoras de café en la *freguesia* se constituyan mayoritariamente de propiedades pequeñas y medianas, en extensión de tierras y en número de esclavos, algunas, como por ejemplo la hacienda de la Conceição dos Adoellas, localizada cerca al río São Pedro, la de Morro do Onça, la de Manoel José da Costa Martingil, la de Atalaia y la de Frade, la de Mondeos y la de Lírio, ampliaron su espacio de producción cafetera estructurándose con una alta concentración de cautivos.

El mapa poblacional de la provincia de Río de Janeiro de 1844 (Arquivo nacional) registró un total de 10.051 habitantes en Macaé. De estos, 3.880 eran libres (38.60 %) y 6.173, esclavos (61.40 %). La población cautiva era prácticamente el doble de la población libre y estaba distribuida en pequeñas, medianas y grandes propiedades, como también en las actividades urbanas. El problema era

² La *freguesia* es la subdivisión administrativa portuguesa de un municipio, también conocida como parroquia civil o distrito de una parroquia (Nota del Traductor).

controlar a los numerosos cautivos y, para eso, la cámara, en 1814, creó el cargo de capitán del mato para intentar disminuir el número de esclavos fugitivos que vivían en los matos de la región (Arquivo nacional, véase: Libro de la Câmara Municipal de Macaé 1814–1828). En 1820, al definir las posturas de la ciudad, los camaristas aprovecharon para intentar resolver algunos de los problemas vivenciados por la población con respecto a los cautivos. Por las posturas, nadie podría comprar productos ofrecidos por esclavos o por personas sospechosas de serlo. Si los compradores fueran cautivos, recibirían 200 azotes en la plaza pública; si fueran *forros*³, 30 días en la cárcel. Además de eso, “persona alguna de cualquier calidad o condición que sea [...] podrá ocultar esclavos huidos”. En un plazo máximo de tres días tendrá que entregarlo a su dueño o a las autoridades. Caso contrario, pagaría seis mil reis de condena y el doble de jornadas de los días que se quedó con la propiedad ajena. Si aquel que diese asilo fuese un esclavo, recibiría 200 azotes y, además, tendría que pagar al azotador la suma de 640 reis por el servicio prestado (Amantino 2007: 624).

Ese fue el escenario ambientado para la historia de Carukango, quien se convirtió en líder de un quilombo de esa región en las décadas de 1820 y 1831. Este capítulo busca analizar la construcción de una determinada memoria sobre la trayectoria de la vida de este esclavo, sus actitudes y relaciones con la sociedad circundante al quilombo y, como esa historia fue apropiada por la población local y, después por el movimiento negro, transformándolo en uno de los héroes de la resistencia negra al esclavismo. Se percibe, de esa forma, que esta es una historia que no se encierra en el pasado ya que, en el enmarañado de varias memorias, Carukango se convirtió en un héroe vivo que se marcó en el imaginario social regional hasta la actualidad. Para entender esta construcción popular de la memoria de un ‘héroe negro’ se discutirán, en primer lugar, la historia del supuesto quilombo de Carukango en el siglo xix, como también los conceptos de memoria colectiva y de construcción de mitos y héroes. En segundo lugar, será presentado el uso que la sociedad del siglo xx y los movimientos sociales hicieron de esta historia y de este líder.

La entrada de esclavos mozambiqueños a Rio de Janeiro y la historia de Carukango

Antes del año 1811 cerca de 96,2 % de los esclavos desembarcados en la ciudad de Río de Janeiro eran provenientes del centro-oeste africano (norte del Congo, Angola y Benguela) y menos del 3 % eran de la región de África Oriental (Tan-

³ Dícese de aquellos esclavos negros a los que se les concedió su libertad (N. del T.).

zania, Mozambique, Malaui y norte de Zambia) (Karash 2000: 50). Pero ese panorama cambió mucho después de 1815, cuando los ingleses intensificaron los intentos para acabar con el tráfico negrero al norte de la línea del Ecuador previsto por el Congreso de Viena (Karash 2000: 65).

De esa manera, portugueses y brasileños solamente podían continuar sus incursiones para obtener esclavos en África Oriental y en África Centro-Occidental. Esa determinación hizo que parte de los traficantes brasileños tuvieran que cambiar su área de acción, volviendo sus intereses hacia África Oriental. Con eso, principalmente a partir de la década de 1830, los "mozambiqueños" se convirtieron en una de las mayores etnias en Rio de Janeiro. Pero no todos los esclavos así identificados eran realmente de Mozambique. Muchos eran provenientes de áreas limítrofes y fueron tratados de esa forma generalista (Karash 2000: 60). Sin embargo, es importante destacar que la apertura comercial brasileña a partir del año 1808 también contribuyó a expandir el cuadro de importaciones de esclavos de origen afro-oriental, generando un crecimiento de esas importancias (Florentino 2006: 207).

Una parte de esos mozambiqueños que desembarcaba en el puerto de Río de Janeiro era (re)exportada a otras regiones brasileñas y al interior de la propia provincia para alimentar a las haciendas de café, a los ingenios de azúcar, a los productores de alimentos y a la vida urbana de las villas. Macaé fue una de las regiones receptoras de muchos de esos cautivos.

Se puede inferir que, la memoria sobre Carukango, el líder quilombola, ser un mozambiqueño probablemente se apoyó en la presencia de muchos esclavos así denominados por los contemporáneos en la *freguesia* de Nossa Senhora das Neves y Santa Rita do Sertão do río Macaé y sus alrededores, como también a los constantes desembarques de nuevos individuos por medio del tráfico negrero.

A lo largo de la historia de esa región se han elaborado innumerables profusiones simbólicas acerca de la imagen de Carukango y de su memoria. De temido líder quilombola a 'héroe negro' – comenzó a ser construida históricamente, a partir de unos pocos documentos, una memoria y la consiguiente formación de una identidad social que contribuiría a la transformación de él en un gran símbolo de la resistencia negra en la región Norte Fluminense.

El primero de esos documentos es un *auto de devassa*⁴, proceso referente al ataque de quilombolas a la hacienda de Lírio, localizada en la *freguesia* de Nossa Senhora das Neves y Santa Rita do Sertão do río Macaé, ocurrido el día 18 de marzo de 1831. La declaración del auto del cuerpo de delito para la indagación del crimen fue abierta por el escribano interino Antônio de Souza Pacheco y Bittencourt el día 19 de marzo de 1831. El capitán Alves de Brito fue nombrado para continuar la investigación contra los reos Antônio, Domingos, Manoel y otros

⁴ *auto de devassa*: nombre del tipo del proceso judicial.

esclavos por el asesinato de los hacendados Sebastião José Pacheco y José Pinto da Cunha. El primer hacendado había sido asesinado con un tiro en la cabeza y el segundo, acribillado con un disparo en el pecho. Se constató, en el mencionado auto de devassa, la incidencia de constantes robos, saqueos y ataque de quilombolas a las haciendas de la región. En este caso, el ataque fue hecho por un grupo de negros del quilombo conjuntamente con otros esclavos de las propias haciendas donde algunos crímenes ya venían sucediendo (Acervo do Solar dos Mellos, *Auto de devassa* 1831).⁵

En el documento figuraba el nombre del esclavo Antônio, de propiedad del padre João Bernardo da Costa e Resende, como uno de los líderes de los ataques que venían ocurriendo en las haciendas. Del mismo modo, era apuntado como otro líder el esclavo Domingos, de la hacienda de Lírio, de Francisco Gomes Pinto. Algunos testigos alegaban que la responsabilidad por los ataques y por aquellos asesinatos era del esclavo Antônio, líder de los negros del quilombo que se formó con la fuga de cautivos de la hacienda de Lírio y de otras propiedades vecinas. José Luís Bellas señaló en su declaración que el ataque a la hacienda de Francisco José Pinto había sido liderado por un esclavo de nombre Antônio Mozambique que “le disparó una carga de plomo”. Después de disparar al hacendado, el esclavo Antônio Mozambique “salió vociferando y jurando venganza”. Él estaba acompañado por dos cautivos más, Francisco Mozambique y Domingos. En síntesis, las declaraciones apuntaban hacia la participación de un tal Antônio Mozambique como el líder de los ataques y asesinatos, como también responsable por las muertes ocurridas en la familia de su propio dueño, Francisco Gomes Pinto (Acervo do Solar dos Mellos, *Auto de devassa* 1831).

Otro documento que parece también haber contribuido a la edificación de diversas memorias que fueron (re)creadas acerca del líder del quilombo de Carukango es un registro de un certificado de defunción de dos esclavos, Antônio y Francisco, pertenecientes al vicario João Bernardo da Costa e Resende, que fueron asesinados en combate en el quilombo al pie del río Macabu. Así, el registro del padre, que era párroco de la *freguesia* de Nossa Senhora das Neves y Santa Rita do Sertão do río Macaé, también fue determinante para la posterior construcción de memorias, recuerdos que fueron (re)creadas en torno del mito de Carukango y que están directamente relacionadas a su muerte, ocurrida durante el ataque de milicias al quilombo el primero de abril de 1831. Por lo tanto, 13 días después de haber sido establecido los autos del proceso judicial contra Antônio, Domingos, Manoel y otros esclavos por el asesinato de dos hacendados de esa misma *freguesia*. Lo que nos lleva a creer que la invasión al

5 Agradecemos la generosa colaboración del historiador macabuense Prof. Ms. Marcelo Abreu Gomes que compartió con nosotros sus investigaciones. Agradecemos también al paleógrafo Bruno Rodrigues de Azevedo en la transcripción del documento *Auto de devassa*.

quilombo, en la Serra do Deitado – cerca del río Macabu –, habría ocurrido como represalia a la ofensiva y muertes practicadas por estos cautivos en las haciendas (LADOCH, Livro de óbitos 1831).

Al registrar la defunción de sus dos esclavos, el padre João Bernardo da Costa e Resende relató la forma como murieron los esclavos que participaron en la lucha del mencionado quilombo, así como también, el asesinato de su líder. Según el vicario, todo se inició cuando algunos esclavos de las haciendas Mondéus, de Lírio, y dos esclavos de Domingos José Gomes Pinto, reunidos en rebelión asesinaron a los hacendados Francisco José Pinto da Cunha y a Sebastião José Pacheco y se retiraron al quilombo cerca del río Macabu llevando en su compañía a muchos esclavos de estas dos propiedades. Para João Bernardo da Costa e Resende, las consecuencias de los hechos que culminó, tiempo después, con lo ocurrido en el quilombo fue la omisión del juez de paz de aquella *freguesia*, por no haber tomado las medidas que él consideraba necesarias para evitar el crecimiento del quilombo. Por ese motivo, fue necesario atacar esa estructura en un momento en que ella ya era mayor y con mayores posibilidades de resistencia, aumentando el número de muertes de esclavos, piezas caras en aquel momento. El registro de defunción de Antônio y Domingos –esclavos del padre que fueron asesinados– fue transscrito minuciosamente por él, lo que no era muy común en este tipo de registro. El vicario João Bernardo da Costa e Resende construyó su narrativa con base en las declaraciones de algunos cautivos de las haciendas de la región que participaron junto a las milicias de la invasión al quilombo. Su registro parece describir la lucha que, posiblemente, extinguió al quilombo cerca del río Macabu, en la Serra do Deitado, el día primero de abril de 1831, cuando

[...] días después el batallón de las milicias siguieron y fueron al quilombo en dicho Viernes Santo, y atacando al quilombo después de haber algunos disparos en ambos bandos, el Capitán del Quilombo dio un discurso a los soldados y al comandante diciendo que se le fuera prometido no matar, él y toda su gente se entregaría, pero si ocurriesen muertes él, entonces, moriría en su defensa. El comandante de las milicias le dio su palabra de que no habría muertes y que se entregue. *El capitán salió con una imagen del Santo Cristo al pecho y luego de que toda su gente salió del escondite, él salió. Fueran de la puerta un soldado por nombre José Nunes do Barreto le disparó y al mismo tiempo que giró, se arrodilló y le fue dado otro tiro por la espalda y el capitán del quilombo cayó medio vivo. Entonces saltaron sobre él y le cortaron la cabeza, las orejas, y la [?], y le punzaron completamente.* El mencionado José Nunes dice que le cortó las orejas por haber prometido una dobla a cambio de la oreja, como en esa ocasión solo se encontraban otros negros machos dos míos Antônio e Domingos, y uno del teniente Antônio Alves de nombre Francisco. El mencionado Antônio, capitán del quilombo fue asesinado de la forma dicha a Domingos, quien se había ido, y se encontraba amarrado a un tocón diciendo que era mi esclavo, pero aún así fue muerto a bala y le cortaron la cabeza que luego fue botada en un arroyo, y el mencionado Francisco habiéndose escondido debajo de una litera fue sacado hacia afuera y también le cortaron la cabeza.

Así, los tres fueron muertos, después de haberse entregado y una de sus cabezas fue clavada aquí, en esta *freguesia* frente a la casa del reverendo Padre Manoel Valentte de Rezende, la otra fue clavada en el lugar de los Mondeos, y otra en la Hacienda de Lírio del Capitán Lourenço Antônio, y João José Ferreira. De lo que tengo para constar hice este atestado. *Era estsupra.*

(LADOCH, Livro de óbitos 1831)

Esta referencia es un fragmento del certificado de defunción y, por el relato del padre, parece que se trata del mismo quilombo, pero en ningún momento el religioso hace alguna mención al nombre de Carukango. Apenas informó que el líder del quilombo sería un tal Antônio. Mientras tanto, es importante resaltar que el episodio sobre la muerte del líder de ese quilombo, posteriormente, serviría como fundamento principal para la conducción de narrativas históricas y legendarias acerca del mito que transformaría a Carukango en un héroe de la resistencia a la esclavitud. En ese sentido, queremos enfocar aquí la relación que se estableció entre la muerte, la construcción de memoria y su apropiación para la formación de una identidad negra en la Antigua Macaé y para la región. Así, el caso en torno a la muerte de Carukango, en el periodo imperial, puede contribuir a la constatación de que en Macaé de otrora, la muerte de un quilombola fue fundamental para la construcción, proyección y refuerzo de varias memorias, identificándolo como un héroe o como un monstruo.

Ese maniqueísmo también puede ser percibido al analizar la producción literaria sobre el tema ‘héroe’. De acuerdo con Magalhães (2007: 19), “el héroe habla a los deseos de una mayoría, da contornos precisos a lo que en un dado momento representa a los deseos y angustias”. Así, se puede imaginar que para los esclavos y los que habían conseguido huir del cautiverio debido a la ayuda de Carukango, este sería un héroe. Pero un héroe amado y temido por sus propios protegidos. Sin embargo, de nuevo esa ambigüedad puede ser explicada. De acuerdo con Brombert (2001: 18), la “diversidad de opinión y contradicciones caracterizan casi todas las tentativas de delinear la naturaleza moral del héroe”. Para la sociedad esclavista, blanca o casi blanca, Carukango representaba lo que había de peor en un esclavo: rebeldía, maldad, falta de respeto a la jerarquía y a los enseñamientos religiosos.

La construcción de la memoria del monstruo/héroe de Carukango

La saga del líder Carukango generó a lo largo del tiempo varias narrativas y memorias relacionadas a lo ocurrido en el quilombo. La principal obra sobre este episodio es la del abogado macaense Antão de Vasconcelos, titulada *Evocaciones*:

Crímenes célebres en Macaé, editado al final del siglo xix (Gomes 2018)⁶ y publicada en 1911, donde él relata tres historias: la de Chico do Padre, la de Carukango y la de Mota Coqueiro.

En realidad, la preocupación del autor era relatar “dos terribles tragedias, cada cual más hedionda” (Vasconcelos 1911: 7): el asesinato de ocho personas de una misma familia y el posterior ahorcamiento de Mota Coqueiro, acusado por ese crimen. Explicaba que esa historia “desde la niñez me obsesionaba, me torturaba el alma” y, por eso, había decidido hacer tal “librito”. Se percibe que tanto la historia de Carukango como la del esclavo Chico do Padre, que componen la obra⁷, tenían para el autor una menor importancia que la de Mota Coqueiro, tal vez, por ser este un hombre libre, dueño de propiedades y por haber sido considerado nacionalmente como el último ahorcado del imperio brasileño. Otra posible explicación reside en el hecho de que el autor afirmaba haber visto y participado de las reacciones que la población tuvo a lo largo de todo el desarrollo de los hechos del crimen y castigo de los reos.⁸

Sobre Carukango, Antão de Vasconcelos discurre sobre el quilombo narrando lo que para él había refrendado su extinción:

Salió al frente Carukango vestido con hábito sacerdotal, llevando en el pecho un bello crucifijo de oro, ante lo cual todos se descubrieron y bajaron las armas que ya apuntaban hacia él. Se detuvo, miró a todos lados, y, dirigiéndose a pasos lentos a la derecha de donde estaba el cuartel general, al aproximarse al joven señor, hijo de Pinto, su señor por él asesinado, como también toda la familia, repentinamente irguió el brazo derecho que traía oculto bajo la capa sacerdotal, armado de una pistola de dos cañones y contra él disparó los dos tiros, matándolo *in continente*.

(Vasconcelos 1911: 15)

A partir de las consideraciones de Vasconcelos, así como de los autos del proceso judicial y del registro del vicario incluidos en el certificado de defunción de sus

6 Esta obra de Vasconcelos tuvo cinco ediciones, la última en 1911 (Gomes 2018).

7 Chico do Padre era un esclavo considerado como *un criminal, asesino que se burló de la muerte en el patíbulo* (Gomes 2018).

8 Además de Mota Coqueiro, tres personas más fueron condenadas y ahorcadas: Faustino Pereira da Silva, Florentino da Silva y el negro Domingos, esclavo de Coqueiro. Es interesante mencionar que el testimonio más notable y decisivo en el proceso acusatorio contra Manoel da Mota Coqueiro fue la esclava Balbina, de la nación Cabinda, y con 38 años, que decía ser cautiva del hijastro de Coqueiro, Manoel Joaquim Batista Cabral, hijo de Úrsula Maria das Virgens Cabral, pero que prestaba servicio en la hacienda de Coqueiro, en Macabu. En todas las declaraciones que dio, Balbina afirmó que sabía que Coqueiro mandó a los esclavos Carlos (criollo), Alexandre (de la nación), Domingos (Congo) y Fidélis (criollo) para que maten a Francisco Benedito y a toda su familia. Y que escuchó al acusado preguntar a los esclavos, en el corredor de la casa, si ya habían matado a Francisco Benedito da Silva y a todos los de su familia. Sin embargo, respecto a los esclavos Carlos, Alexandre y Fidélis, igualmente acusados de haber cometido el mismo crimen, no hay referencia en los autos del proceso que ellos hayan sido juzgados o inclusive detenidos (Franco 2009: 87).

esclavos, pasó a ser construida una proyección negativa acerca de Carukango y de aquel episodio.

Vasconcelos admite que la obra *Evocaciones: Crímenes célebres en Macaé* es también una narrativa de carácter ficcional, pues en ella describe los eventos que estaban guardados en su memoria desde la infancia. Si bien Antão de Vasconcelos, aún niño, presenció el desarrollo de la historia de Mato Coqueiro, lo mismo no puede ser dicho sobre las otras dos narraciones de su libro: Carukango y Chico do Padre. Estos eran dos esclavos que cometieron crímenes y que fueron castigados por eso. Entonces, Antão de Vasconcelos escribió su obra a partir de relatos que habría oído, probablemente, en casa de sus padres y abuelos. Sobre la historia de Carukango, el autor es claro. Su abuelo había sido el responsable de la expedición que habría destruido al quilombo de Carukango cerca del río Macabu el día primero de abril de 1831 (Vasconcelos, 1911: 53). Se puede imaginar que las peripecias del abuelo coronel eran temas de las conversaciones en la familia y Antão de Vasconcelos creció escuchando aquellas historias.

Además de la justificación para el registro de sus remotas reminiscencias, Ecléa Bosi subraya que la memoria del individuo depende de su relación con los grupos de convivencia y de referencia propia a él, pero “en la mayoría de las veces, recordar no significa revivir, sino rehacer, reconstruir, repensar con las concepciones del presente las experiencias pasadas” (Bosi 1987: 17). Asimismo, con la base en la interpretación de la estructura social de la memoria de Maurice Halbwachs, se puede percibir que los elementos de los recuerdos personales de Vasconcelos, en realidad, fueron encontrados en su medio familiar y social que en él hayan sido probablemente conservados. Más aún, según Halbwachs, “es común que imágenes impuestas por el medio en el que vivimos modifiquen la impresión que guardamos de un hecho antiguo” (Halbwachs 2006: 29–70, véase también: Apud Franco 2009: 108).

En la exposición de Vasconcelos, Carukango sería un príncipe convertido en esclavo y era proveniente de Mozambique. Fue comprado por Antônio Pinto, hacendado de la región de Nossa Senhora das Neves y, rápidamente, se convirtió en un líder para los demás cautivos. Tanto los esclavos como los demás habitantes de la hacienda y de la región le temían debido a su perversidad, por decirse hechicero, por hablar con el diablo a la media noche y por vivir solo. El negro era bajo, rechoncho, medio jorobado y cojeaba de una pierna. Vivía recibiendo golpes y en el tronco. Huiría de su señor en una noche y por dos años no fue visto por nadie. De repente, los esclavos de otras haciendas comenzaron a huir también. En la Serra do Deitado, región actualmente localizada entre los municipios de Macaé, Trajano de Moraes y Conceição de Macabu, reunió una de las mayores comunidades quilombolas de la región. Su resistencia a la condición de esclavitud provocó varios trastornos para su dueño y demás hacendados y las fugas de esclavos fueron cada vez más constantes. Un día, llegó a la villa la noticia de que la

familia Pinto había sido asesinada junto con los esclavos ancianos. Los jóvenes habían huido y nadie supo más de ellos.

Tiempo después, recomenzaron las fugas de esclavos jóvenes, el asesinato de ancianos y robos de animales, dinero, joyas y reliquias sagradas. Las familias estaban aterrorizadas y muchas huyeron a la sede de la villa con el objetivo de protegerse de los fugitivos. En una noche, un grupo decidió atacar la hacienda de Chico Pinto, hermano del señor de Carukango y que había sido asesinado por él. Chico Pinto vivía hace muchos años con una mulata de nombre Josefa. Al ser su casa atacada por el grupo, consiguió dispararle a Carukango en el brazo, pero, para evitar cualquier duda, decidió, al día siguiente, dejar la casa de tapera y buscar protección en la ciudad. El relato de Antão de Vasconcelos sobre Chico Pinto es bastante curioso. Él es identificado por el autor como un hombre medroso. Es Josefa, la mulata, quien cogió la escopeta y ordenó que matase a Carukango, ya que él era el líder de los fugitivos. Chico Pinto, "temeroso, y como vio que la puerta estaba a punto de caer, disparó a Carukango, acertándole un balazo en el brazo y en el pecho". Josefa ordenó que disparara de nuevo, pero Chico Pinto "estaba tiritando de miedo. Al final, agobiado por Josefa, cuando estaba cargando la escopeta se rompió la vara en el cañón, extinguéndose toda defensa". Carukango y los demás negros huyeron al quilombo y Chico Pinto a la villa de Macaé (Vasconcelos 1911: 52). Allí, relató todo lo que los quilombolas estaban haciendo y, entonces, las autoridades locales llamaron al coronel Antão de Vasconcelos, que era jefe del Distrito Militar de la Capitanía de Espírito Santo⁹, para organizar una expedición contra el quilombo. Esta expedición contaba no solo con soldados, pero también con un gran número de habitantes de la región, inclusive de la familia del señor asesinado. El grupo consiguió atrapar a un negro que era parte de la banda de Carukango y, a través de él, localizó el quilombo, llevándolo a su extinción.

Vasconcelos continúa su relato explicando que la tropa inició el combate y que, de dentro de la casa, salieron innumerables quilombolas disparando. Los que no fueron asesinados regresaron al interior, pero fueron perseguidos, atrapados y matados. Los soldados destruyeron la casa e identificaron que en el piso había un subterráneo, "una gruta natural donde vivían los negros" (Vasconcelos 1991: 58).¹⁰ Dieron algunos disparos al interior de la gruta y, de esa manera, los

9 Las autoridades provinciales enviaron a un militar con experiencia, Antônio Antão Coelho de Vasconcelos, abuelo del escritor y que llegó a Brasil con la Familia Real Portuguesa en 1808. En este periodo, la región de los Campos dos Goytacazes estaba anexada (por el decreto de 1 de julio de 1753) a la capitánía de Espírito Santo, que se integró a la provincia de Rio de Janeiro en el año de 1832.

10 Es interesante registrar que algunos grupos indígenas del sur de Brasil utilizaban la técnica de excavar la tierra, formando una gran depresión y que luego la cubrían con una estructura de

negros comenzaron a abandonar el escondite, bajo el liderazgo de Carukango. Él salió “vestido con un hábito sacerdotal, cargando en el pecho un suntuoso crucifijo de oro, ante el cual todos se descubrieron y bajaron las armas”. Al estar delante del hijo de su ex-señor, asesinado por él, retiró del interior de su hábito una pistola y le dio dos tiros mortales. Después, la población que allí estaba y las autoridades mataron a una gran parte de los fugitivos atraparon a Carukango, propinándole una golpiza. Uno de los hermanos de la familia Pinto¹¹ reunió a los familiares que allí estaban y amarraron al negro al tronco de un árbol talado y con las orillas de dos hoces decapitaron a Carukango. Posteriormente, su cabeza fue colocada al margen del camino del local conocido como Farumbongo, para que sirva de ejemplo a los demás esclavos de la región (Vasconcelos 1911: 58–59). Las mujeres aprisionadas fueron perdonadas y entregadas a los señores bajo el pedido de que no sean castigadas, pues, según declaraciones, habían sido raptadas de sus haciendas y obligadas a servir a Carukango.¹²

Al escribir su memoria sobre el líder del quilombo, Vasconcelos registró, probablemente, lo que ya estaba en la memoria de muchos habitantes de Macaé. Su relato es permeado por informaciones plausibles y algunas bastante cuestionables, pero su narrativa comenzó a esbozar una construcción legendaria y mítica sobre Carukango y el quilombo creado por él, lo que en un primer momento contribuyó a la construcción de una proyección negativa de su memoria. Y, a partir de su relato, otros historiadores y cronistas alimentaron la historia de este quilombola ayudando a construir una memoria colectiva sobre él y sobre el pasado esclavista de la región. A lo largo del tiempo, contribuiría para que fuese reconocido, especialmente por el movimiento negro de la región, como el mártir y un líder de la resistencia a la esclavitud más significativo del interior de la provincia. A partir de la construcción de Vasconcelos, el quilombo de Carukango, por más que no fue el primero ni el episodio más conocido de la resistencia negra de la región, desde la segunda mitad del siglo xx, pasó a ser considerado como un caso típico de formación, constitución y destrucción de una reunión quilombola. “Fue el mayor quilombo de la región, el más emblemática, muchas veces considerado legendario y fantasioso” (Silva y Gomes 1997: 58).

paja con la forma de un sombrero chino. Dentro de esta “casa” vivían innumerables familias indígenas, protegidas de las inclemencias naturales (Schmitz 2014: 16).

11 Puede ser que ese hermano sea Álvaro Pinto da Cunha, propietario de la hacienda de Lírico. En los registros de bautismo de la *freguesia* de Nossa Senhora das Neves aparece por la primera vez enviando a un esclavo al sacramento en el año de 1810 y su último registro es de 1841.

12 Esta actitud más complaciente con las mujeres capturadas en quilombos es común en otras regiones y otros períodos. Normalmente, ellas eran consideradas como raptadas por los quilombolas. Esto significaba que sus señores no perderían el capital empleado en ellas y, mucho menos, su capacidad de generar otros cautivos.

Es importante observar que el universo imaginado por Vasconcelos fue fundamental para la generación del mito de Carukango. De la misma forma, demuestra la importancia de la muerte del líder quilombola en el contexto de su narrativa, un elemento que fue fundamental para la posterior construcción de una proyección positiva de su memoria. Cabe resaltar también que no fue por casualidad que el autor construyó su narrativa enfatizando los aspectos simbólicos como las prácticas maléficas y de terror, atribuidas a los quilombolas y al líder del quilombo contra los hacendados de la región. Hombre de su tiempo, Vasconcelos reproduciría el pensamiento de la sociedad del siglo xix. A partir de la independencia de Portugal ocurrida en 1822, políticos, letrados, abogados, entre otros grupos sociales, apuntaban a la construcción de "una cultura nacional que pudiese legítimamente autodenominarse brasileña y civilizada –esto es, con el color local más próximo al modelo representado por el Occidente europeo" y no blanco. En esta coyuntura de la formación de la nacionalidad brasileña los negros eran considerados no civilizados, groseros, rústicos, salvajes, perversos, etc., y, por eso, "considerados enemigos naturales de sus señores" y, de esa manera, "no figuraban en los mitos fundadores de la nación que emergía" (França y Ferreira 2012: 58–83). Como bien advierten Jean Marcel Carvalho França y Ricardo Alexandre Ferreira –los autores de *Tres veces Zombi: la construcción de un héroe brasileño*– en el siglo xix, hombres de letras, abogados como Vasconcelos, "no veían con buenos ojos la presencia de una revuelta esclava y de un guerrillero negro en los mitos de la nacionalidad" (França y Ferreira 2012: 58–83).

El relato de Antão de Vasconcelos se convirtió en una referencia básica en la literatura, tanto ficcional como histórica, inclusive los que las consideraban como meras narrativas legendarias o emblemáticas utilizaban la referida obra como justificación factible en sus artículos y textos científicos. Pocas décadas después de ser publicada la última edición de la obra de Vasconcelos, Alberto Lamego, basado en sus relatos, describió de la siguiente manera la geografía del asentamiento quilombola y la secuencia del combate que pudo haber determinado su extinción:

Un sitio a perder de vista era la sede del Quilombo que se encontraba cubierto, en gran parte, de muchos campos de maíz, frijol y otros cultivos. Todo cubierto por la selva virgen colindante. En el centro había una casa apoyada en el fondo por tres grandes piedras. Como se sabía que en el Quilombo vivían cerca de doscientos esclavos forajidos, no era posible en una habitación tan pequeña albergar a tanta gente. Había ciertamente algún misterio a ser develado.

(Lamego 1958: 97)

A pesar de ser rica en detalles, la historia de Carukango no tiene cómo comprobarse. La primera dificultad para comprobar la veracidad de esa historia está

ligada a la cuestión de la falta absoluta de cualquier dato en el relato de Antão de Vasconcelos. Los autores que la reescribieron usaron sus datos y aumentaron los relatos añadiendo nuevos datos. Un ejemplo de eso es la obra de João Oscar, editado en 1988, que juntó a la saga de Carukango con algunos detalles que, según Marcelo Abreu Gomes, son improbables, fragilizando aún más la credibilidad de los hechos (Gomes 2018). Sin embargo, es necesario resaltar que este es un romance que contribuyó a una construcción positiva de un mártir que, por haber sido un rey en África, se convirtió, aun siendo esclavo en Brasil, en un gran guerrero que luchó contra la esclavitud revelándose (Carukango) como rey y 'héroe negro' en la región Norte Fluminense (Oscar 1988).

Otra narrativa que se ocupa en retratar la historia del personaje y del quilombo en la Serra do Deitado es la del escritor campista Hélvio Gomes Cordeiro publicada en 2009. Según su versión, Carukango sería un príncipe de la tribu bechuana que había llegado a Macaé en el *tumbeiro*¹³ Gaivota Feliz y que fue rematado por Antônio Pinto junto con otros dos africanos, Tumé y Mandu Gambô. Carukango habría recibido el nombre cristiano de Dodô Mozambique. Así, se inaugura una versión que, por la primera vez, atribuye una referencia simbólica de expresión política, colocándolo como el principal personaje de la lucha de los negros y concediéndole el amor de sus hermanos de cautiverio y el odio de los hacendados. Hélvio Gomes Cordeiro (2009: 21) destaca que en la región Norte Fluminense "Carukango es considerado tan importante como Zumbi dos Palmares y habiendo sufrido el mismo castigo" al que fue sometido el 'héroe negro' nacional, e inclusive aproxima su historia a la trayectoria del escritor José do Patrocínio que es reconocido en el país como uno de sus grandes abolicionistas. Al hacer eso, Cordeiro probablemente quería deconstruir la visión etnocentrista sobre la cultura africana, o sea, deshacer la narrativa del blanco sobre el negro esclavo, estableciendo una relación parental entre Carukango y José do Patrocínio, el "Tigre de la Abolición" – que, en su concepción, sería nieto del "príncipe del Quilombo de la Serra do Deitado" (Cordeiro 2009:21).

Además de buscar la veracidad de los hechos, aún faltan "las tradiciones orales y la rica toponimia" del quilombo de Carukango, sumándose a eso la arqueología histórica con el descubrimiento de algunos artefactos como municiones, artefactos bélicos muy antiguos y una punta de lanza, encontrada en la década de 1980, en lugares desconocidos, pero que podrían apuntar a la verdadera localización del área del quilombo. Este último objeto es "un artefacto metálico, una liga de bronce con detalles en acero y plomo, sin soldaduras, semejante a una espada". Este objeto "suscitó la curiosidad y especulaciones, especialmente de los habitantes del lugar" (Gomes 2018). Y, por eso en el año 2006, la producción del programa *Detectives de la Historia*, del canal *The History Channel*, investigó y

13 Pequeña embarcación que transportaba esclavos (N. del T.).

definió la *Lanza del Quilombo* y, según el análisis de la profesora Dra. Marta Heloísa Leuba Salum (Lisy Salum), de la División Científica del Museu de Arqueología e Etnología da Universidade de São Paulo (MAE/USP), que es especialista en metalurgia y arte de los pueblos africanos, constató que esta era un instrumento usado en la guerra por los pueblos de la cultura Basongue, sin haber sido constatado si el mencionado objeto había sido hecho en el Brasil o traído de África. No obstante, se puede afirmar que era una punta de lanza, del siglo xix, usada en ceremonias religiosas (Gomes 2018).

El nombre del quilombo y de su líder, ambos conocidos como Carukango, también forman parte de la toponimia de la región, demostrando cómo la población interactuó con el medio ambiente de acuerdo con su historia, real o creada. En el año 1819, José Carneiro da Silva, el primer vizconde de Araruama, al describir las nacientes del río Macabu hace referencia a la “sierra como originaria del lugar llamado Caraocango” (Silva 1907 [1819]: 10).

En la década de 1990, los relatos históricos sobre el asunto, dentro de estos los de Vasconcelos (1911), Lamego (1943), Parada (1997), Tinoco (1962), Tavares (1999), Gomes (1997) y Rodrigues (1986), utilizaban en sus narrativas la grafía Carukango. Entretanto, graffías diferentes fueron registradas, como por ejemplo, “a los topónimos de Conceição de Macabu, donde se encuentran el río Carocango, la Serra do Carocango y la hacienda de Carocango, todas, que parecen una corrupción de Carukango” (Gomes 2003: 42). Sin embargo, una tercera hipótesis como explicación para el término Carukango fue dada por el agregado cultural mozambiqueño en Brasil, Paulo Eduardo Mizuambuela¹⁴, que al ser entrevistado por el escritor Marcelo Abreu Gomes, fue enfático al afirmar “que la palabra era de origen africana, de raíz Bantú y del dialecto bazongue, cuya grafía correcta debería ser “Carukango”, cuyo significado remetía a ‘lo que ve lejos’ u ‘observador’ o ‘que ve todo’”.

Considerando la trayectoria de estas memorias acerca del personaje de Antônio Mozambique, y/o Carukango, y a partir de los análisis del auto de devassa, del certificado de defunción, de las diversas narrativas y de algunas declaraciones orales, se puede afirmar que los crímenes que les fueron imputados, como también su muerte, fueron preponderantes para los diversos abordajes, interpretaciones –negativas o positivas– y de resistencia negra en la región Norte Fluminense.

Tal discusión posibilita que pensemos esta cuestión como un factor importante para comprender ciertos aspectos socioculturales, en especial, aquellos que

¹⁴ Agregado cultural y cónsul honorario de Mozambique en Rio de Janeiro. Era lingüista, profesor universitario, estudioso de idiomas y dialectos del territorio mozambiqueño. Entrevista realizada el 12 de febrero de 1991, diez días antes de su fallecimiento, víctima de un accidente aéreo cuando volaba al interior de Mozambique (Gomes, comunicación en 2019).

componen la memoria y el abordaje sobre la función de la memoria colectiva, y su vínculo con la identidad social, pues, como observa Michael Pollak, “la memoria también es un elemento constituyente del sentimiento de identidad” (Pollak 1989: 3-15). Así, la memoria colectiva también tiene la función de contribuir el sentimiento de perseverancia en la vivencia del grupo. En este aspecto, Jacques Le Goff también considera la memoria como un elemento esencial en la constitución de la identidad individual y colectiva, afirmando que la cultura histórica no depende solamente de las relaciones memoria-historia y presente-pasado, ya que también está ligada a las diferentes concepciones del tiempo. Según Le Goff, “es en la memoria que crece la historia, que a su vez se alimenta de la misma, buscando salvar el pasado para servir al presente y al futuro” (Le Goff 1996: 469-471).

Si pensamos estas cuestiones desde una perspectiva psicológica vale citar a Mériti de Souza, quien apunta el hecho de que el hombre en su trayectoria “es marcado por su historicidad, por su historia presente en sus experiencias inmediatas y por la historia en la tradición de su cultura”. Para de Souza, esta vivencia humana “es anclada en narrativas” que son construidas por el propio sujeto, “sobre si y sobre el mundo que lo rodea y aquellos a él ligados por la tradición cultural de la cual forma parte” (Souza 2004:1-2). De esta forma, tanto la memoria como la representación identitaria acompañan a esas narrativas de modo que van constituyendo a su organización subjetiva a través de la cual él se reconoce y reconoce al otro (Giddens 2002; Birman 1997, 1999; Le Goff 1996; Souza 2004:1-2). Por lo tanto, es la historia que establece la conexión del pasado con el presente, y la cultura es un elemento fuerte en esa conexión, además de ser un componente constitutivo de la identidad individual y colectiva.

La historia de Carukango en el siglo XX

Además de ser parte de la memoria local, la historia de Carukango se dispersó por la provincia y después por el estado de Rio de Janeiro, aun cuando la esclavitud ya había sido hace años abolida.¹⁵ El 21 de junio de 1913, Antão de Vasconcelos publicó la historia de Carukango (tal cual estaba en el libro) en el periódico *A Notícia* (A Notícia 21/6/1913). Se puede imaginar que, pasados apenas 25 años del final de la esclavitud, la sociedad brasileña todavía consumía sus productos y sus memorias, manteniéndola muy próxima en su cotidiano. El periódico *O Correio da Noite* que circulaba en la ciudad de Rio de Janeiro, en su sección *Disertaciones Literarias*, publicó el día 3 de marzo de 1915 el análisis de un libro sobre bandidaje que había sido publicado. Sin embargo, el autor de la reseña, el licenciado

15 Brasil fue el último país en abolir la esclavitud el 13 de mayo de 1808.

Crysolito de Gusmão lamentaba que los tres grandes bandidos de Macaé (Chico do Padre, Carukango y Mota Coqueiro) no hubiesen sido analizados, como también otro de Pernambuco de nombre Cabeleira (Correio da Noite, 3/3/1915).

A las vísperas de la instalación del *Estado Novo* en Brasil por el presidente Getúlio Vargas (1931–1945), fue publicado en el periódico *A Noite*, en uno de sus suplementos, un cuento histórico titulado *El grupo de Carukango*. Básicamente la misma historia era repetida, pero lo curioso es que en el medio de las columnas, arriba y abajo del texto, había anuncios de cremas para la piel, indicaciones para cuidar bien de los niños, remedios para toda la familia y otras informaciones dirigidas para el público femenino, demostrando que aquel suplemento era pensado para ese género. Mientras tanto, ya había un posicionamiento político al respecto de la esclavitud y de los quilombos. Según el autor del texto:

Los cronistas que la registraron en la época [la historia] la describen como un hecho épico de un pueblo enojado contra un terrible delincuente. Pero los cronistas eran blancos y solo podían considerar el quilombo de Carukango desde un punto de vista mezquino, desde su interés de casta y de raza. Y en ese caso Carukango solo es visto como un cruel bandido negro. Un historiador negro tendría pleno derecho de hacer lo contrario, considerándolo una especie de héroe enojado contra la explotación y perversidad de los blancos.

(*A Noite* 9/11/1937)

Sin embargo, el autor del texto no consiguió distanciarse totalmente de los preconceptos arraigados en la sociedad y definió de esta forma a Carukango:

Un héroe grotesco, feroz, sanguinario, terrible a la manera africana [...] Carukango no era peor ni mejor que sus enemigos. Visto desde un punto de vista superior, pudo haber sido un monstruo. Dentro de su época, y de su medio, no obstante, se le puede considerar un héroe negro, sublevándose como un hombre de extraordinario coraje.

(*A Noite* 9/11/1937)

Dos años después, era en el periódico *O Fluminense* que Carukango era defendido. Analizando un libro sobre ciencia criminal que había sido publicado por el delegado del estado de Rio de Janeiro, Renato Pacheco Marques, el periodista retira un trecho de la obra para demostrar las diferentes formas que la sociedad podría encarar la historia del quilombola Carukango.

Si Carukango hubiese sido feliz en su valiente empresa y él estaría hoy en la historia de ese pueblo, que se hubiese independizado, como un George Washington, un Botzaria, Koscrurko o Garibaldi, en el rol de los grandes libertadores.

(*O Fluminense* 26/10/1939)

Lo curioso de todas estas apariciones en los periódicos es que la historia de Carukango nunca fue cuestionada. Los periódicos y sus periodistas consideraron la historia como verídica y, a partir de ella, tejieron consideraciones políticas y morales respecto de la sociedad esclavista y de sus comportamientos. Por otro

lado, si esa historia era publicada, probablemente interesaba a la población que leía esos periódicos. Luego, de alguna forma, ellos contribuían a la perpetuación de una memoria específica no solo sobre el cautiverio, pero también sobre uno de sus personajes, Carukango.

Un uso político ideológico fue dado al nombre y a la memoria de Carukango. En 2010 un grupo de aproximadamente 300 familias ocupó, en la región analizada, la hacienda *Bom Jardim*, que era improductiva y área de deforestación. Después de pasar por innumerables necesidades, expulsión de la región y mucha lucha, el grupo consiguió el día 28 de febrero de 2014 la posesión de esa tierra. Hoy, el colectivo cultiva, de manera ecológica, frijol, maíz, calabaza, mandioca y plátano, y una de sus principales organizaciones de trabajo colectivo se llama *Mujeres Margarida de Carucango*. La memoria de la lucha de los quilombolas fue incorporada en el cotidiano de la comunidad de trabajadores rurales y ayudó en la construcción de un entendimiento crítico respecto de la historicidad de los movimientos sociales en la región (Monteiro 2017).

Conclusión

Ganga Zumba, Zumbi y Carukango fueron algunos de los muchos líderes de numerosas comunidades quilombolas localizadas en el territorio brasileño entre los siglos XVIII y XIX. A pesar del miedo que parte de la sociedad libre como también esclava tenía de ellos, fueron considerados por muchos como líderes de la resistencia negra mientras vivieron. Pasados muchos años, sus historias de vida, como las leyendas detrás de ellas, todavía son escuchadas en las regiones donde se establecieron sus quilombos y donde convivieron con la sociedad. La memoria o, mejor dicho, las memorias construidas sobre Carukango son reflejos de sus tiempos históricos. Para eso, se considera que la apropiación de la saga de Carukango se contextualiza en una dinámica cultural y de transformaciones sociales y políticas ocurridas durante la segunda mitad del siglo xx, pudiendo ser entendida como una acción muy próxima de la relación entre memoria y de historia en la contemporaneidad. Lo que también establece una fuerte conexión con un proceso de identificación y de pertenencia social. Aprehender estas cuestiones es algo que pasa por la verificación de la compleja relación existente entre Identidad, Memoria e Historia.

A partir del fortalecimiento del movimiento negro brasileño, parte de esos líderes fueron transformados en héroes del pueblo negro porque lucharon y dieron sus vidas para la libertad de sus compañeros. A pesar de saber poco sobre el pasado histórico de las regiones donde habitan, los habitantes de Macaé, y adyacentes, conocen la historia de Carukango, demostrando que, muchas veces, los mitos, las leyendas y los héroes consiguen alcanzar a una porción mucho

mayor de personas que la historia formal. La razón de ello puede estar en el hecho de que, normalmente, son historias exóticas, diferentes de los patrones sociales definidos por las élites locales.

En todo caso, el hecho es que la historiografía brasileña ya analizó en detalle la importancia de Ganga Zumba y de Zumbi en la existencia y permanencia duradera del Quilombo dos Palmares, pero se sabe poco sobre Carukango, líder de un quilombo localizado en el siglo xix en la ciudad de Macaé, en la región norte del estado de Rio de Janeiro.

Bibliografía

Acervo do solar dos mellos – Museu da cidade de Macaé (1832): *Auto de Devassa a que mandou proceder o Juiz pelo Capitão Joaquim Alves de Brito pela morte de Sebastião José Pacheco e Francisco José Pinto Cunha*, nº 32.

Amantino, Marcia (2007): "Os quilombos em Macaé no século XIX". *Cadernos de Ciências Humanas, Especiaria*. V. 10, n. 18, 623–647.

Arquivo nacional:

- RJ: Livro da Câmara Municipal de Macaé (1814–1828), Códice 42.
- Birman, J. (1999): *Mal-Estar na atualidade: a psicanalise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Brombert, Victor (2001): *Em louvor de anti-heróis: figuras e temas da moderna literatura europeia, 1813–1980*. São Paulo: Ateliê Editora.
- Bosi, Ecléa (1987): *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Cordeiro, Hélio Gomes (2009): *Carukango: o princípio dos escravos*. Campos dos Goytacazes: Grafimar Artes Gráfica e Editora.
- Detetives da história – A lança do Quilombo – The History Channel, 18 de julho de 2006. [También disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=h6mOF5eCAbc&t=1456s>, consultado por última vez: 12.10.2018].
- Ferreira, Ana Lucia Nunes (2001): *O Município de Macaé: fortunas agrárias na transição da escravidão para o trabalho livre*. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF.
- Florentino, Manolo (1997): *Em costas negras: Uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- França, Jean Marcel Carvalho y Ferreira, Ricardo Alexandre (2012): *Três vezes Zumbi. A construção de um herói brasileiro*. São Paulo: Três Estrelas.
- Franco, Maria da Conceição V. (2009): *A Morte conta a vida. Sentenciamento, assassinatos e sepulturas na construção da memória no Município de Macaé (Rio de Janeiro, 1855–1910)*. Niterói: Universidade Salgado de Oliveira. (Dissertação de Mestrado).
- Giddens, Antony (2002): *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Gomes, Marcelo Abreu (2003): *ABC de Macabu – Dicionário de Topônimos e Curiosidades*. Conceição de Macabu: Gráfica Macuco.
- Gomes, Marcelo Abreu (2018): *CARUKANGO: lenda se tornando história?* Conceição de Macabu: Mimeo.

Halbwachs, Maurice (2006): *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro.

Karasch, Mary (2000): *A vida dos escravos no Rio de Janeiro – 1808–1850*. São Paulo: Companhia das Letras.

LADOCH (Laboratório de documentos históricos – Universo) (1808/1847): *Livro de registro de óbitos da Freguesia de Nossa Senhora das Neves e Santa Rita*.

Lamego, Alberto (1985): “Macaé a luz de documentos inéditos”. En: *Anuário Geográfico do Estado do Rio de Janeiro*. IBGE, núm.11.

Le Goff, Jacques (1980): *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Edições 70.

Le Goff, Jacques (2003): *História e memória*. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP.

Magalhães, Hilda Gomes (eds.) (2007): “Do herói ficcional ao herói político”. En: *Ciências e Cognição*, vol. 2, pp. 18–30.

Monteiro, Jéssica Oliveira (2017): “Que a universidade se pinte de povo”. En: *Serviço Social & Sociedade*. Mayo/ago, núm. 129, São Paulo: Serv. Soc. Soc, pp. 265–284.

Oscar, João (1985): *Escravidão e engenhos*. Rio de Janeiro: Achiamé Ed.

Oscar, João (1988): *Kurugango rei. Saga de um herói negro*. Niterói: Cromos.

Parada, Antonio Alvarez (1985): *Histórias Curtas e Antigas de Macaé*. Rio de Janeiro: Artes Gráficas. Vol. I y II.

Pollak, Michael (1989): “Memória, Esquecimento, Silêncio”. En: *Estudos Históricos*, Vol. 2, núm.3, Rio de Janeiro.

Ribeyrolles, Charles (1980): *Brasil Pitoresco*. Vol. 2, Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp.

Saint-Hilaire, August de (1974): *Viagem pelo Distrito dos Diamantes e Litoral do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia.

Schmitz, Pedro Ignácio (coord.) (2014): *As casas subterrâneas de São José do Cerrito*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas.

Silva, Herculano Gomes da y Gomes, Marcelo Abreu (1997): *Macabu, a historia até 1900*. Conceição de Macabu: Grafica Macuco.

Silva, José Carneiro da (1907): *Memória Topográfica e histórica sobre os Campos dos Goytacazes com uma notícias breve de suas produções e commercio*. Rio de Janeiro: Typh. Leuzinger.

Souza, Mériti (2004): “Mito fundador, narrativas e história oficial. Representações identitárias na cultura brasileira”. En: *VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*. Coimbra, Véase: <https://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel46/MeritiDeSouza.pdf> (consultado por última vez: 03.08.2019).

Tinoco, Godofredo (1962): *Macaé História*. Campos: Lar Cristão.

Vasconcelos, Antônio (1911): *Evocações – crimes célebres em Macaé*. Rio de Janeiro: B. Aguilla Editora.

ImPrudencia en la memoria – Representaciones de Prudencia Ayala en El Salvador del siglo XXI

Resumen

El nombre de Prudencia Ayala (1885–1936) está asociado al imaginario salvadoreño de la resistencia. Mujer, indígena e iletrada, se postuló como candidata a la presidencia de El Salvador en 1930, cuando la noción de ciudadanía política no contemplaba la plena participación de las mujeres. Su iniciativa no solo puso en evidencia los límites y ambigüedades del ideal republicano salvadoreño, sino que constituyó un punto de partida para la reivindicación de los derechos de las mujeres en el país. Desde el campo de los estudios culturales, este texto explora los primeros atisbos de la construcción del mito alrededor de esta mujer. Para quienes guardan y difunden su figura, el aparente fracaso de sus aspiraciones electorales ha sido fuente de inspiración y perseverancia para sus propias luchas. En su nombre buscan reivindicar, en pleno siglo XXI, un modelo de convivencia que favorezca la equidad y la inclusión de las diversas identidades salvadoreñas.

Abstract

The name of Prudencia Ayala (1885–1936) is associated with the Salvadorian imaginary of resistance. A woman, indigenous and illiterate, she presented herself as a presidential candidate in El Salvador in 1930, when the notion of political citizenship did not even consider the participation of women at all. Her initiative not only showed the limits and ambiguities of Salvadorian republican ideal by that time, but also constituted a starting point for the demand of women's rights in the country. From the perspective of cultural studies' research, this text explores the first signs of the construction of the myth surrounding this woman. For those who keep and spread the word about her personality, the apparent failure of her electoral aspiration has been a source of inspiration and persistence for their own struggles. In her name, they claim a model of co-existence that favors equity and the inclusion of the diverse Salvadorian identities in the 21st century.

Introducción

Conservar la memoria de aquella salvadoreña de piel morena y ojos grandes que escandalizó a la sociedad de su tiempo con la propuesta de ser Presidenta de El Salvador, es un acto ineludible de justicia histórica. Con su bastón de madera, tocó la puerta de la historia para anunciar el advenimiento de una nueva era en la lucha por los derechos de los hombres y las mujeres de esta tierra.

(Henríquez Consalvi 2009: 44)

Prudencia Ayala ha comenzado a formar parte del imaginario colectivo salvadoreño gracias al esfuerzo de divulgación y al posicionamiento de su figura por parte de algunas instituciones privadas, agrupaciones feministas y colectivos artísticos. Aunque sin mayores fundamentos historiográficos, las representaciones que circulan sobre ella la sitúan como precursora de los derechos de las mujeres en El Salvador. Tanto en las luchas políticas como en las producciones narrativas, estos colectivos resaltan la osadía de una mujer que se proclamó candidata a la presidencia en 1930, cuando en El Salvador las mujeres aún no gozaban del derecho pleno de ciudadanía.¹ Desde la perspectiva de los estudios culturales, este texto explora las formas en las que Prudencia Ayala habita los imaginarios de algunos colectivos salvadoreños. Más que una reconstrucción historiográfica de su vida, interesa aproximarse a los motivos que impulsan a estos grupos a posicionar su memoria en estos momentos de la historia salvadoreña. Para lograr este objetivo, se sigue la pista del proceso de construcción de significados “desde abajo”, es decir, al margen de la oficialidad. La finalidad de este ejercicio es mostrar que, a diferencia de aquellos héroes y próceres –varones, blancos y letrados– consagrados por el discurso oficial para la consolidación del Estado Nacional decimonónico, Prudencia Ayala podría constituir uno de los primeros referentes del nuevo modelo de Estado salvadoreño para los próximos siglos.

El texto propone un recorrido en tres apartados. El primero ofrece un punto de partida teórico para la interpretación del fenómeno Prudencia Ayala. El segundo reconstruye el momento más conocido de la vida de esta mujer: su lanzamiento a la candidatura presidencial y las reacciones sociales ante el hecho. Y el tercero explora las representaciones que ciertos colectivos han construido sobre la figura de esta mujer en el siglo XXI.

¹ La Constitución Política vigente en este momento había sido redactada en 1886. El concepto de ciudadanía “entendida como el derecho del individuo a participar en el ejercicio del poder no incluyó a las mujeres. Tampoco se incluyó a los negros ni a los indios, ni a los que carecieran de propiedades, rentas o profesión útil; ni a los iletrados” (Vásquez Monzón 2014:112).

1. Mitos, héroes y memoria cultural

La figura del *héroe* es un producto cultural. Es decir, surge como resultado de una construcción narrativa (*mythos*)² y simbólica en el seno de un colectivo social inserto en un contexto particular. Sin embargo, en 1949, Joseph Campbell mostró un denominador común de este proceso cultural. Según sus investigaciones, a la base de las más importantes leyendas, relatos y mitos de diversas culturas alrededor del mundo subyace una estructura narrativa básica. Este potente esquema –conocido luego como el *monomito* o *viaje del héroe*³– explica la experiencia humana de transformación como un viaje que desencadena el encuentro con el sí-mismo y su poder creador.

La estructura del *monomito* está constituida por tres fases. La primera corresponde a la salida del *héroe* del mundo ordinario/cotidiano en respuesta a la invitación a internarse en un mundo desconocido/extraordinario. La segunda agrupa una serie de pruebas y adversidades que acontecen en el mundo extraordinario consideradas necesarias para que el *héroe* complete su proceso de transformación. La tercera fase constituye el retorno del *héroe* al mundo ordinario/cotidiano de una nueva manera: el proceso de transformación vivido durante el viaje a través del mundo extraordinario le ha otorgado sabiduría, creatividad y autonomía para incidir a su vez en la transformación de su mundo ordinario (Campbell 2014 [1949]). Desde esta perspectiva, el término *héroe* no es una referencia literal a un varón de poderes sobrenaturales sino que constituye la representación arquetípica⁴ de la valentía, la tenacidad y la audacia frente a las adversidades del mundo. Dice Campbell (2014: 364):

[...] el héroe mitológico es el campeón no de las cosas hechas sino de las cosas por hacer; el dragón que debe ser muerto por él es precisamente el monstruo del *status quo*. Desde la oscuridad el héroe emerge, pero el enemigo es grande y destaca en el trono del poder; es el enemigo, el dragón, el tirano, porque convierte en ventaja propia la autoridad de su posición.

Un *héroe*, entonces, podría ser cualquier persona cuya vida se orienta a subvertir el *estatus quo* aún a pesar de sus limitaciones históricas, personales y locales. A lo largo de la historia, las narrativas heroicas han contribuido a cohesionar las

2 Con respecto al reposicionamiento del término mito como narrativa, sugiero el interesante ensayo de Lluís Duch y Albert Chillon titulado “Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación”, publicado en 2012 por Herder Editorial.

3 Me refiero al texto *The Hero with a Thousand Faces* (1949). La versión en español fue publicada por el Fondo de Cultura Económica (México, 2014) bajo el título *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*.

4 Para profundizar en el tema de los arquetipos sugiero el texto *Símbolos de transformación*, de Carl Jung, publicado en 1998 por Ediciones Paidós Ibérica.

identidades colectivas.⁵ Muchos de los héroes de la mitología primitiva o antigua podrían encontrar equivalentes en las narrativas heroicas de los santos del cristianismo medieval, o la de los próceres fundadores de los Estados Modernos. De hecho, Terry Eagleton (2016: 141) afirma que:

De forma extrema puede considerarse el nacionalismo como una versión secular de la religión. Como Dios, la nación es sagrada, indivisible, autosuficiente, el fundamento del ser, la fuente de la identidad, carece de principio y fin, trasciende al individuo y constituye una causa por la que merece la pena morir.

Las narrativas heroicas de los Estados Nacionales producidas a lo largo del siglo XIX son ejemplos bastante más cercanos al tiempo actual porque se reproducen año tras año. En El Salvador, cada 15 de septiembre las instituciones oficiales traen a la memoria colectiva el listado de nombres asociados a la construcción del Estado Nacional desde 1821.⁶ La selección de estos nombres como referentes para la cohesión de los nacientes estados evidencia un modelo de organización social jerárquico que subordina las diferencias de clase, de género y de etnia. El historiador salvadoreño Carlos Gregorio López Bernal (2014: 13–19) advierte que este indiscutible uso social de la historia puede evidenciarse en dos sentidos: por un lado para arraigar la identidad de una sociedad y justificar cierto estado de cosas desde los poderes establecidos; por otro, para fundamentar reivindicaciones puntuales de diferentes actores sociales. Según López Bernal, esta intencional selección de ciertas figuras del pasado forman parte de un arsenal discursivo y simbólico al que se recurre cada cierto tiempo para fortalecer la memoria de un colectivo.

Son varios los estudiosos que se han dedicado a explorar la importancia de la construcción de memoria para la cohesión identitaria de los colectivos sociales. Gracias a ellos, a lo largo del siglo XX, la concepción sobre la memoria trascendió el ámbito de lo síquico y ubicó sus funciones más allá de la cohesión generacional o de la vinculación de un determinado colectivo hacia la noción de memoria cultural.⁷ Mas que narrativas oficiales únicas, uniformes y absolutas, la memoria es una ligazón de recuerdos dispersos vinculados por una estructura conectiva (Assmann 2008). Esta estructura se alimenta por una red de múltiples productos

5 De esto da cuenta el estudio realizado por Joseph Campbell sobre mitología universal en una obra de cuatro volúmenes titulada *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva, Mitología Oriental, Mitología Occidental y Mitología Creativa*. Ediciones Atalanta acaba de reeditar los cuatro volúmenes.

6 Carlos Gregorio López Bernal publicó un interesante estudio sobre invención de mitos, símbolos y monumentos salvadoreños. El texto titulado *Mármoles, clarines y bronces. Fiestas cívico-religiosas en El Salvador, siglos XIX y XX*, fue publicado en 2011 por la editorial de la Universidad Don Bosco.

7 Retomo el texto de Jan Assmann que ubica aportes de Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Maurice Halbwachs, Aleida Assmann (2008).

culturales – narrativas, obras de arte, monumentos, festividades o rituales – articulados por una noción de sentido social concreta. De ahí que la memoria cultural resulte ambigua, dispersa, subversiva e incluyente.

En El Salvador, el canon resultante de la selección y articulación de los productos culturales a lo largo del siglo XIX y principios del XX, no logró incorporar los distintos rostros ni las diversas voces que componían la urdimbre social salvadoreña. La memoria fue construida a partir de la visión de las élites económicas, políticas y culturales de aquel momento. Y, aunque en aquel canon aparezca la representación de algún indígena o de algunas mujeres, no era más que una “inclusión abstracta y una exclusión concreta”⁸ en la medida en que no implicó la apertura para la participación de estos otros colectivos sociales en los espacios de poder y la toma de decisiones nacionales.

Los productos culturales posicionados y divulgados desde los espacios de poder hegemónico (escuela, calendario cívico, monumentos y discursos oficiales) forman parte de la memoria cultural pero no la agotan. Y en contraste con la memoria vinculante, “la cultural abarca lo originario, lo excluido, lo descartado, lo no instrumentalizable, lo herético, lo subversivo, lo separado” (Assmann 2008:47). La memoria cultural no depende de un canon sino de la transmisión del sentido socio temporal del colectivo en cuestión. Dice Assmann (2008: 50):

La memoria cultural es compleja, pluralista y laberíntica; engloba una cantidad de memorias vinculantes e identidades plurales distintas en tiempo y en espacio, y de esas tensiones y contradicciones extrae su dinámica propia.

Desde esta perspectiva, la producción de una figura heroica “desde abajo” es una cuestión lenta y compleja. Compleja no por complicada sino, como señala Edgar Morín, porque “[...] se presenta con los rasgos inquietantes de lo enredado, de lo inextricable, del desorden, de la ambigüedad, de la incertidumbre [...]” (2001: 32). Y es desde esta perspectiva desde la que interesa situar la figura de la salvadoreña Prudencia Ayala.

⁸ Esta expresión es utilizada por Jesús Martín-Barbero para explicar cómo el concepto de pueblo fue retomado en los discursos políticos de las nacientes repúblicas mientras se mantuvo su exclusión de la toma de decisiones (Martín-Barbero 1998: 5).

2. La mujer⁹



Imagen 6: Prudencia Ayala (Foto cortesía del Museo de la Imagen y la Palabra, San Salvador)

Prudencia Ayala nació en la ciudad de Sonsonate, el veintiocho de abril de 1885. No tenía ni una semana de nacida cuando Fray Juan María Martínez, cura párroco de Sonsonate, la bautizó “solemnemente” y advirtió a Josefa Cardona de “sus obligaciones y espiritual parentesco” como madrina de la criatura. Según consta en el acta de bautismo, Prudencia era “hija natural” de Amelia Ayala, vecina de aquella ciudad.¹⁰

Apenas medio siglo después, la ahijada de doña Josefa Cardona moría en el barrio San José de la ciudad de San Salvador. El acta No. 461 de la alcaldía municipal confirma que Prudencia era “hija ilegítima” de Amelia Ayala y divorciada de Miguel Menéndez. Según registro, murió de aneurisma de la aorta a

⁹ Una parte de este segundo apartado apareció publicada en la sección académica del periódico digital salvadoreño *El Faro* (véase Vásquez Monzón 2017).

¹⁰ Véase el libro de actas de bautismo de la Parroquia de Sonsonate.

las seis de la tarde del once de julio de 1936, bajo la asistencia médica del doctor Joaquín Mondragón. El encargado de levantar el acta de defunción registró dos datos más: “Dejó bienes ignorándose su valúo, herederos presuntos: sus hijos, Juana Menéndez, ignorándose el nombre del varón”.¹¹

De su vida se sabe poco, apenas lo que ella decía de sí misma: que era modista y escritora. La información que circula actualmente entre estudiantes y colectivos sociales es la que el Museo de la Imagen y la Palabra (MUPI)¹² ha recopilado sobre ella: algunas notas manuscritas, fotocopias de recortes de periódico, dos o tres fotos ya digitalizadas y uno que otro documento mecanografiado sin mayor referencia.

Entre estos últimos se encuentra una nota con fecha de 29 de octubre de 1930 que parece responder a una consulta del Alcalde Municipal de San Salvador sobre si debía inscribir en el libro de registro de ciudadanos a una señora salvadoreña que así lo solicitaba. La consulta debió resultar tan fuera de regla que el Ministro de Gobernación no respondió inmediatamente al alcalde sino que mandó la consulta a Consejo de ministros. Esta es la respuesta de los señores:

Nº 6749

Señor Alcalde Municipal

Presente

Me refiero a su consulta sobre si debe calificarse e inscribir en el Libro de Registro de Ciudadanos, a una señora salvadoreña que lo solicita.

El Ejecutivo es de parecer que no procede la solicitud. Se funda en que cuando fue dictada la Constitución Política (3 de agosto de 1886), la mujer salvadoreña no podía ejercer por si varios derechos civiles. Por el hecho del matrimonio quedaba sujeta a la potestad marital; y no obstante lo mucho que se ha legislado en su favor, todavía rigen disposiciones legales que la mantienen en situación jurídica inferior a la del hombre, como las de que no puede ser procurador (Art. 99 Pr.) ni testigo en instrumento público (Art. 9 Mº 30 de la Ley de Notariado). Esas circunstancias demuestran que los constituyentes de 1886, no concedieron a la mujer una calidad, como la de ciudadanía, que habilita para ejercer derechos y contraer obligaciones de más trascendencia que los civiles.

Con muestras de aprecio quedo de Ud. atentamente,

MANUEL V. MENDOZA (Archivo del MUPI, San Salvador)

11 Acta de la Alcaldía Municipal de San Salvador (Cuscatlán). Solo dispongo de la foto digitalizada del acta en cuestión.

12 El Museo de la Palabra y la Imagen se concibe a sí mismo como una iniciativa ciudadana dedicada a la investigación, rescate, preservación y difusión del patrimonio histórico y cultural de El Salvador. Su creador, Carlos Henríquez Consalvi, lo lanzó al público con la campaña *Contra el caos de la desmemoria* que, desde 1996, invita a la ciudadanía a donar o prestar al MUPI objetos o documentos con valor cultural, histórico o artístico. Con sede en San Salvador, el MUPI lleva a cabo exposiciones itinerantes, talleres y cine foros sobre cultura, memoria y derechos humanos en distintos departamentos del país.

Aunque la nota no menciona el nombre de Prudencia Ayala, la reconstrucción de los hechos sucedidos en ese año permite asegurar que fue ella la que solicitó inscripción en el libro de registro de ciudadanos. El 20 de mayo de 1930, un periódico guatemalteco había anunciado el lanzamiento de su candidatura a la presidencia. El comentario que acompaña el anuncio permite advertir la restricción constitucional que enfrentaría Ayala: “Eso de que el sexo femenino esté fuera de la ley, restringido de los derechos de ciudadano, es notoria injusticia de parte de nuestros legisladores porque nos exhibe como irracionales” (en: Archivo del Museo Nacional de Antropología, “Una proclama de la candidata Ayala”, Periódico sin nombre, 20 de mayo 1930).

Si bien el presidente Pío Romero Bosque (1927–1931) mostraba cierto compromiso a favor de elecciones libres, poderosos sectores económicos se oponían bajo el pretexto de que esa apertura daría paso a “la peor de las anarquías generadora de grandes males para el pueblo salvadoreño” (*Patria*, 29 de mayo 1930). Un editorial publicado en el periódico *El Día* deja claro que lo que les preocupa no es solo la cantidad sino la presencia de ciertos candidatos, entre ellos, Prudencia Ayala

¡Seis candidatos a estas horas! ¿Y se han fijado o se han puesto a pensar en el papel ridículo que estamos haciendo ante los demás países centroamericanos? ¿Quién no puede ser candidato a la Presidencia hoy día? Hoy solo quien no quiere no figura en la planilla de candidatos. A la vuelta de cada esquina se topa uno, dándose en las narices con todo un señor candidato a la primera magistratura.

Lo anterior no reza con los dos o los tres candidatos que saltaron primero a la arena de la consideración pública. Son los últimos los que han convertido en chabacanada¹³ el debate electoral. Y con los últimos, desde el cuarto, una pareja de desequilibrados que anda por esos mundos de Dios. Los últimos cuatro en salir están demostrando con claridad meridiana que han perdido bastantes quilates del poco seso que tenían o que se les suponía. Y más de alguno de los últimos cuatro candidatos está a la par en lo imprudente y terco con la Prudencia, que ha venido a poner la nota de mayor ridículo en esta hora que debiera haber sido de pugna para los más elevados sentimientos patrióticos, con un cabal sentido de las responsabilidades.

(*El Día*, 1 de agosto 1930)

Pero ella continuó el proceso. Cuando Prudencia Ayala llegó a San Salvador, en el mes de junio, ya había un numeroso grupo de ciudadanos de todo el país trabajando a favor de su candidatura (*Patria*, 3 de julio 1930). El día de su llegada vestía un traje azul y llevaba un bastoncito de bambú. Sonriente descendió del carro en que viajaba y se dirigió al grupo de amigos y amigas que le aguardaban. Doña Prudencia rondaba los cuarenta años, era soltera y de regular estatura (*Diario de Oriente*, 5 de julio 1930). Parecía despertar entusiasmo en la gente

13 Ordinariez, vulgaridad.

porque hablaba con fogosidad y externaba ideas muy atrevidas sobre el feminismo (*El Espectador*, 15 de junio 1930). De hecho, el 9º punto de su programa de gobierno señalaba su compromiso con la lucha por la equidad de derechos de las mujeres: “El elemento femenino obtendrá de hecho el derecho político para identificar la soberanía de la Nación en los dos sexos, en desarrollo de la política cívica social que instruya al ciudadano” (*Redención Femenina*, junio 1930).¹⁴

Aunque varios periódicos resaltaron el problema jurídico que suponía su candidatura, el periódico *Patria*, cuyo director era Alberto Masferrer¹⁵, apoyó a Prudencia Ayala argumentando que defendía “una causa justa y noble, cual es el derecho de la mujer a ser elector y ocupar altos puestos” (*Patria*, 25 de julio 1930). No era de extrañar, entonces, que tanto sus seguidores como los periódicos estuvieran al tanto de su proyecto político. En octubre de 1930, el *Diario Latino* informó que el alcalde municipal trasladaría al Ministerio de Gobernación la solicitud de doña Prudencia, “ya que el de ella es un caso especialísimo pues las leyes no conceden estos derechos a la mujer.” La solicitud pasó a manos del poder ejecutivo quien debía autorizar su participación “en la actual contienda cívica, ya como simple votante o como fuerza de opinión política a la par de los otros candidatos.” (*Diario Latino*, 20 de octubre 1930).

Mientras esperaba la resolución del ejecutivo la candidata continuó trabajando en la divulgación de sus ideas. El 25 de octubre dictó una conferencia sobre *Derechos Políticos de la Mujer* en un parque de la ciudad de Santa Tecla. En ella Ayala reconocía que la política del actual gobernante había dado a la mujer una oportunidad de salir a la palestra “a poner la pica en Flandes en las elecciones como candidato, para probar su competencia ciudadana que le acrede su personalidad política.” Según ella, aquella era una gran oportunidad para que la nación salvadoreña mostrara al mundo civilizado sus capacidades cívicas (*Diario Del Salvador*, 29 de octubre 1930).

De ahí que para Ayala, los seis candidatos a la presidencia de la República no constituyan “abuso a la constitución, sino evolución política del espíritu democrático”. Más que un problema veía en esta apertura la condición de posibilidad para la participación política en equidad: “el surgimiento de la candidatura femenina es manifestación del espíritu del derecho ciudadano que por naturaleza

14 Redención Femenina era un periódico mensual del cual Prudencia Ayala fue directora y redactora.

15 Vicente Alberto Mónico Masferrer (1868–1932) fue un intelectual salvadoreño cuya obra comprende ensayos cortos de carácter didáctico y pedagógico con tintes a menudo moralistas y de denuncia social. Según Marta Elena Casaús (2012:1), fue sin duda uno de los pensadores centroamericanos más originales en la medida en que rompió moldes y abrió nuevos caminos en muchos campos: filosófico, pedagógico, ensayístico, literario, periodístico y político. Quiso moralizar la sociedad a fin de que fuera más justa y equitativa y buscó para ello aquellos derechos y deberes que permitieran al conjunto de sus individuos satisfacer las necesidades básicas, lo que llamó “minimum vital”.

humana es legal en el hombre y la mujer.” Según ella no había razón “para que el elemento femenino no pueda dar su voto en las elecciones puesto que está calificada como ciudadana en el título V de la ciudadanía.” De ahí que la aspiración de la mujer a la primera Magistratura de la nación era para ella “legal y muy justa.” Sería pues “indecoroso para la dignidad humana y lesivo a la soberanía nacional” el hecho de que la mujer siguiera siendo “máquina de propaganda política en las elecciones” cuando debía “concurrir a la campaña política dignamente como ciudadana y no como cosa, y desde esta campaña electoral debe calificarse como ciudadana para dar su voto” (*Diario Del Salvador*, 29 de octubre 1930).

Pero el 31 de octubre el titular del diario *La Época* anunció que el poder ejecutivo había emitido su resolución sobre la solicitud de Prudencia Ayala: “La ciudadanía no corresponde a la mujer pues no está dotada de derechos femeninos” (*La Época*, 31 de octubre 1930). La respuesta oficial enviada desde el Palacio Nacional iba firmada por Manuel Mendoza (es el mismo nombre que aparece en la nota mecanografiada que se menciona al inicio de este apartado). Ante la negativa del órgano ejecutivo, Prudencia Ayala solicitó un amparo ante la Corte Suprema de Justicia.

Un nuevo titular en el diario *La Prensa* sintetiza el efecto que causó la solicitud de amparo de Ayala: “Doña Prudencia da a los magistrados un tema para pensar hondo” (*La Prensa*, 7 de noviembre 1930). Según el redactor de la nota, el mismo Presidente de la Corte Suprema de Justicia manifestó que en la sesión de ese día, los señores magistrados empezarían a estudiar la cuestión con todo detenimiento. Sin embargo, estaba casi convencido de que los señores Magistrados mantendrían el mismo criterio que había orientado la resolución del ejecutivo. Y así fue.

El 19 de noviembre de 1930, la primera plana del periódico *La Época* publicó: “Recházase lo pedido por la Prudencia.” Por el mismo día el texto completo fue publicado en el *Diario Latino*:

La Corte sienta la tesis de que no es aquel Tribunal el competente para el arreglo de esta clase de asuntos, pues no tiene facultades para declarar en sentencia definitiva si la mujer salvadoreña puede ejercer los derechos políticos que confiere la ciudadanía, por ser atribución de una Asamblea Constituyente como encargada de interpretar de manera auténtica y de un modo general obligatorio la Constitución y las Leyes Constitutivas de la República.

El razonamiento de los magistrados se sustenta en la distinción entre derechos individuales y políticos. Según señalan, los derechos individuales eran los referidos a la persona en lo que concernía a la libertad personal, la propiedad y el honor; mientras que los derechos políticos eran los que la persona tenía como miembro de una Nación y la capacitaban para desempeñar empleos públicos,

ejercer sufragio y demás derechos inherentes a la ciudadanía. De ahí que, según ellos, el sufragio no era un derecho individual como el de la propiedad o el honor, sino una forma de representación política reflexiva más amplia. Más que un derecho, el sufragio y la representación política eran un deber para el cual aún no se consideraba a las mujeres (*Diario Latino*, 19 de noviembre de 1930).

La respuesta de doña Prudencia apareció seis días después. El 25 de noviembre de 1930, publicó una Carta Abierta dirigida a los salvadoreños en la que manifestaba su sentir ante la negativa de la Corte. Fue como su despedida de la vida política. De ahí hasta su muerte, en 1936, no volvería a ser noticia.

CARTA ABIERTA

A los salvadoreños

Salvadoreños: La política del presidente doctor don Pío Romero Bosque, es un amplio campo electoral donde surgen mis ideales democráticos en una lucha sin tregua [...] La candidata Prudencia Ayala se separa del campo político del momento, por no haber sido calificada como ciudadana salvadoreña, que en ley y en justicia le pertenece en su derecho ciudadano, y si en algo he fastidiado a los políticos, perdóneme almas más que no lo he hecho en mala intención, sino en el deber de un principio cívico para defender los principios del derecho individual que le asiste a la mujer.

Me alejo almas más con el corazón satisfecho de haber entrado en combate para obtener el triunfo de mi derecho ciudadano. Me alejo grata de los políticos que han prestado atención a la justicia que reclamo en el campo de la ley. La patria exige la práctica, de la justicia, el cumplimiento de la ley en su más completo significado cívico social entre hombres y mujeres, para equilibrar los valores morales de la nación civilizada. Así la alegría embarga mi esperanza en el próximo futuro electoral. Por el momento al no haber sido calificada como ciudadana, quedo sin nacionalidad, figurando en el mundo de los hombres como habitante del planeta terrestre a mi albedrío ¡Vive Dios, mi amplia libertad! [...]

Los políticos que me han ridiculizado quedan perdonados con todo corazón, para que ellos, perdonen mis entusiasmos cívicos si con ello les ofendo. Los que me calumnien, los perdono con solo que me manden los periódicos donde echen los sapos y gatos para ver si es verdad lo que digan, para desmentir o rectificar. Así en esta moralidad e inteligencia queda firme en el combate vuestra obsecuente y S. S.¹⁶

Prudencia Ayala (*La Época*, 25 de noviembre 1930)

3. La construcción del mito

El nombre de Prudencia Ayala ha cobrado nueva fuerza en el escenario social posterior a la Firma de los Acuerdos de Paz (1992). Ya sea como información anecdotica en los libros de texto oficiales, o como inspiración de producciones

¹⁶ Las iniciales S.S. suelen abreviar una fórmula de cortesía para cerrar una carta formal. En este caso se leería: *Vuestra obsecuente y segura servidora. Prudencia Ayala.*

culturales y reivindicaciones políticas, la figura de esta mujer sigue vigente en El Salvador del siglo XXI.

3.1 Las voces que la nombran

Apenas dos años después de los Acuerdos de Paz, el Tomo II del libro *Historia de El Salvador* dedica un recuadro titulado “Doña Prudencia Ayala y la lucha por el voto femenino” dentro de la unidad temática “Fortalecimiento del Estado”. Como en cualquier libro escolar, la aspiración presidencial de Prudencia Ayala se utiliza de manera didáctica para mostrar la paulatina apertura del sistema político a la participación de las mujeres (Alvarenga et al. 1994:156–157).



Imagen 7: Mural “Mujeres emblemáticas de El Salvador”, Universidad de El Salvador

Cuatro años después, una incipiente red de organizaciones de mujeres decidió apoyar la candidatura de una mujer a la presidencia de la República para la

contienda electoral de marzo de 1999: “Cuando decidimos apoyar a la primera mujer a la presidencia teníamos que buscar un nombre y elegimos el de Prudencia. Sentíamos que un colectivo con ese objetivo debía llamarse así” (Entrevista colectiva, Concertación Feminista, 26 de septiembre 2018).

Aún cuando su propuesta no fue aceptada decidieron que su trabajo no se agotaría en la campaña electoral. En enero de 1999 decidieron continuar el trabajo colectivo con el nombre de ‘Concertación Prudencia Ayala’. En aquel momento, el espacio articulaba cerca de 20 organizaciones de mujeres. En el año 2004 fue agregado el calificativo de “feminista”, con el objetivo de fortalecer una agenda de trabajo centrada en la lucha por la participación política de las mujeres y la erradicación de la violencia de género.

En 2009, el Movimiento para la Autodeterminación y Desarrollo de la Mujer (AMS) financió la puesta en escena de una pieza teatral titulada *Prudencia en tiempos de brujería* (Escena X Teatro, 31 de marzo 2009).¹⁷ En 2010, el mismo movimiento volvió a promoverla con motivo del centenario de la declaración del *Día Internacional de la Mujer*. El guión, del escritor salvadoreño Ricardo Lindo, muestra episodios de la vida de Prudencia Ayala,

[...] primera mujer en El Salvador y en Hispano América, en atreverse a cuestionar el sistema hegemónico patriarcal establecido cuando las mujeres no eran sujetas de derecho, aunque no logró la hazaña de ser reconocida como la mujer candidata a la primera magistratura del país, si demostró ser una mujer capaz de desempeñar cargos públicos en 1930.

(Proyecto Cultural Casa de los Mestizos 2010)

En 2016, Carlos Henríquez Consalvi escribió y dirigió la producción de un corto animado llamado *Prudencia Ayala*. La sección Cultura del Diario Digital ContraPunto comentó que el objetivo de la cinta era “difundir a través de la magia de los dibujos animados la vida y obra de la mujer que impulsó la lucha por los derechos femeninos en el país” (ContraPunto, 11 de marzo 2017). La producción ganó la *Palma Dorada* en el Festival Internacional de Cine de México 2017 (elsalvador.com, 1 de junio 2017).

Ese mismo año, el Kolektivo San Jacinto lanzó un cortometraje de ficción titulado *Prudencia*. Dirigido por Daniel Portillo, la producción está inspirada en la figura de Prudencia Ayala y denuncia la corrupción del sistema político salvadoreño a través de la alegoría de un proceso eleccionario estudiantil. La sinopsis del corto está escrita por ellos mismos en su página de Facebook:

Prudencia, estudia último año de bachillerato. Este año se ha presentado como candidata a presidenta del Consejo Nacional Estudiantil de Secundaria, puesto que posee

¹⁷ Prudencia fue interpretada por María Ángel Velis en el Auditorio del Museo Nacional de Antropología (MUNA). El montaje combina el teatro y la danza para ilustrar diferentes momentos en la vida de Prudencia Ayala.

Francisco, un carismático candidato que ha ganado esta elección dos años consecutivos. Prudencia quiere beneficiar a un proyecto fuera de la escuela porque ha encontrado que Francisco promueve un malicioso juego de influencias en el que las escuelas no están siendo beneficiadas. Para esto, reúne a un grupo de amigos que conforman su Equipo de Campaña. Prudencia y su equipo deberán enfrentarse a la enorme campaña y manejo de influencias que posee Francisco.

(Kolektivo San Jacinto 2016)

El “proyecto Prudencia”, como ellos le llaman, nació para rescatar el ícono de Prudencia Ayala. La dificultad para financiar una producción de época los llevó a trabajar sobre el tema de la participación política de la mujer en un escenario escolar contemporáneo. El objetivo era traducir la figura de Prudencia Ayala al contexto salvadoreño del siglo XXI. Según ellos, la forma de empoderar a las niñas de secundaria es ponerlas en contacto con un personaje fuerte:

Porque las niñas no han sido empoderadas por la academia, siempre se ha relegado a las mujeres en el sistema educativo. Aunque ya se hable de igualdad de género, las mujeres no tienen apoyo tan fuerte como el de los hombres. Entonces la mujer siempre termina quedando como una loca que quiere denunciar una problemática.

(Entrevista, Kolektivo San Jacinto 26 de septiembre 2018)

Con excepción de la incorporación de su nombre en el libro de historia salvadoreña, el posicionamiento de la figura de Prudencia Ayala ha estado en manos de colectivos cuyas voces no han cesado de reivindicar derechos tan básicos como el agua, la educación o la salud. Y en esta lucha permanente, la historia de Prudencia les ofrece una perspectiva de largo aliento: el fracaso es aparente y momentáneo, la construcción de la nueva sociedad lleva tiempo, esfuerzo y perseverancia.

3.2 Lo que dicen de ella

La revisión de estos productos culturales a la luz de los planteamientos de Joseph Campbell permite sugerir que, a menos de cien años de su muerte, el mito sobre Prudencia Ayala ya está en construcción. La narrativa de estos colectivos políticos y artísticos muestran una figura que, salida del mundo ordinario, enfrenta pruebas y dificultades por atreverse a desafiar el *estatus quo*, y cuyo triunfo radica en haber evidenciado las fisuras del modelo de convivencia establecido.

Si bien estas representaciones tienen a la base su condición de mujer proscrita – indígena, iletrada y pobre – en la sociedad salvadoreña de 1930, también constituyen una agenda política y ética para el siglo XXI. A casi doscientos años de fundación del Estado salvadoreño, la inclusión de la diversidad, la equidad y la igualdad de oportunidades siguen siendo tareas pendientes.

Una mujer marginal, destacan quienes hablan de Prudencia Ayala como para mostrar el contraste entre su posición en el sistema y el tamaño de su hazaña. En una nación que se ha resistido a reconocer la diversidad étnica que la compone, estos colectivos resaltan sus raíces indígenas. En un país cuyo modelo de convivencia ha estado cimentado en el patriarcado, sus biógrafos resaltan su condición de hija sin padre y mujer sin marido, similar a la que enfrenta una gran cantidad de mujeres salvadoreñas en la actualidad.

Su nacimiento se ubica alrededor de 1890, en Sonsonate, en una comunidad indígena. De meses, su madre la traslada a Santa Ana. Muy joven muestra un especial talento hacia tres de sus pasiones: la literatura, el arte de adivinar el futuro y su lucha por los derechos de la mujer.

(Escena X Teatro 2009)

Prudencia Ayala se sentía orgullosa de ser una humilde india salvadoreña. Su condición y su acción significaron un triple reto al sistema social y político de la época: por mujer, indígena y madre soltera.

(Marín 2015: 166)

[...] según las notas manuscritas de Prudencia Ayala, su padre fue “un indio mexicano” y su madre “una indígena que alcanzó el grado de Coronel en la lucha contra el régimen de los Ezeta”.

(Henríquez Consalvi 2009: 41)

En un país con pretensiones de modernidad, Prudencia Ayala aparece como una mujer iletrada que nace y muere pobre. Y esa pobreza – económica y cultural – no solo le impide el derecho a la educación, tan defendido por el liberalismo político salvadoreño del siglo XIX¹⁸, sino que le restringe la ciudadanía.

Es noche de tormenta. Una mujer embarazada cabalga por los caminos clandestinos que de Guatemala conducen a Sonsonate. Una centella corta la oscuridad; con estruendo cae sobre una gigantesca ceiba. El rayo fulmina a dos campesinos y deja aturdida a la futura madre; en su vientre lleva a Prudencia, quien nace en una cabaña de paja en la población de Sonzacate, departamento de Sonsonate.

(Henríquez Consalvi 2009: 41)

Hay varias tesis sobre su deceso, unos dicen que murió en pobre y en el olvido; otros que fue asesinada en la marcha de las mujeres en 1935, pero su lucha solo fue reivindicada hasta 1950 cuando se establecieron los derechos femeninos en El Salvador sin ninguna restricción.

(Proyecto Cultural Casa de los Mestizos, Suchitoto 2010)

Loca y rebelde, dicen también. Y exaltan su inconformidad con el mundo patriarcal salvadoreño y centroamericano de 1930:

¹⁸ Para un acercamiento a la situación de la educación de las mujeres en El Salvador del siglo XIX sugiero la lectura de “Mujeres en público. El debate sobre la educación femenina entre 1871 y 1889”, de mi autoría, publicado por UCA Editores en el año 2014.

La sociedad salvadoreña de entonces negaba a la mujer sus derechos como ciudadana: no podía votar ni mucho menos optar a un cargo público, excluida del derecho a pensar y soñar. Por rebelarse frente a este estado de cosas, a Prudencia Ayala se le llamó “loca” y fue objeto de las burlas de algunos intelectuales de la época. En aquella provincia de prejuicio y doble moral surgió el murmullo de una voz femenina y el grito de una demanda por sus derechos, hasta el atrevimiento de postularse como candidata a la Presidencia de la república.

(Henríquez Consalvi 2009: 41)

Esta exaltación de su rebeldía frente al poder político e intelectual de la época refleja la dimensión herética y subversiva de la memoria cultural.

En 1919 es encarcelada por criticar al alcalde de la ciudad de Atiquizaya. Ese mismo año marcha a Guatemala, donde es hecha prisionera durante varias semanas bajo la acusación de participar en la planificación de un golpe de Estado contra el dictador Estrada Cabrera, y luego es expulsada.

(Henríquez Consalvi 2009: 42)

Caracterizada por sus contemporáneos de múltiples maneras: atrevida, pionera, abanderada fiel de su causa. Aún para las mujeres de su tiempo fue un ser extraño que reclamaba derechos de los que nadie les había hablado antes. Para otros, y tal como se ha catalogado históricamente a las mujeres que han avanzado por sus derechos, ella fue simple y sencillamente una loca.

(Marín 2015: 164)

En medio de una sociedad en la que el ideal de mujer seguía asociado a la función de hija/esposa/madre, los colectivos presentan la faceta disruptora de esta mujer a pesar de conocer que también fue casada y tuvo dos hijos.

Mi abuela sí la conoció, y mi mamá contaba que a ella le decían Prudencio, por su forma de estar en la sociedad: fumaba, escribía y usaba bastón. Todos estos simbolismos tenían una razón política. Y mi mamá decía que era claro que la gente la conocía porque ella llamaba la atención. Y ese apelativo de sibila, seguramente es una manera de descalificar su capacidad de análisis. Por eso decían que profetizaba, porque no creían que una mujer fuera capaz de hacer un análisis sobre la situación geopolítica del mundo.

(América Romualdo¹⁹, entrevista 26 de septiembre 2018)

Es una figura de rebeldía en los años 30. Es importante no solo en lo político sino también en lo espiritual por su experiencia esotérica. Tiene también símbolos que representan la lucha contra el pensamiento hegemónico masculino (como el bastón) y mestizo (su ser indígena). Ella es un ícono de resistencia y valentía porque rompe con el imaginario colectivo que mantiene a las mujeres fuera del ámbito político.

(Entrevista, Kolectivo San Jacinto, 26 de septiembre 2018)

Un corazón satisfecho, como expresó la misma Prudencia en su Carta Abierta del 25 de noviembre de 1930. Quienes guardan y difunden su hazaña la presentan

19 Una de las fundadoras de la Concertación Feminista “Prudencia Ayala”.

triunfante. A 88 años del suceso, la negativa de los poderes del Estado a que participara en la contienda política es solo una anécdota que engrandece su figura.

A pesar de la resolución jurídica en su contra, la lucha solitaria de Prudencia Ayala representó un precedente histórico. No logró la hazaña de ser reconocida como candidata, pero demostró que una mujer era capaz de aspirar y desempeñar cargos públicos.

(Henríquez Consalvi 2009: 44)

Una mujer valiente, osada y luchadora, que aun a sabiendas que no lograría su propósito y que sería duramente castigada por hacerlo, se enfrentó al cerradísimo sistema patriarcal de la época, orgullosa de abrir el camino y la discusión sobre los derechos ciudadanos de la mujer latinoamericana. Su convicción y fuerza supieron empoderar a muchas otras mujeres salvadoreñas, hasta la actualidad, a militar por la igualdad de derechos y el reconocimiento y aceptación de las diferencias.

(Marín 2015: 170)

Las narrativas que se han construido sobre esta mujer resaltan su hazaña a partir de los contrastes. Como el héroe del monomito, que desde su condición ordinaria desafía el “monstruo del *status quo*”, esta mujer se enfrenta al mundo patriarcal e ilustrado con las pocas herramientas que el mismo sistema le ha permitido. Desde su condición de proscrita – por mujer, indígena y pobre – puso en evidencia los límites y ambigüedades de la incipiente democracia salvadoreña y obligó a los poderes del Estado a discutir sobre el estatuto de las mujeres, requisito fundamental para la construcción de una sociedad inclusiva aún ahora.

Reflexiones finales

Como la memoria cultural, la figura de Prudencia Ayala es imprudente. Después de 26 años de firmados los acuerdos de paz, el modelo de convivencia de la sociedad salvadoreña sigue basado en la violenta subordinación de la diferencia. Frente a este modelo, el posicionamiento de Prudencia Ayala por parte de agrupaciones como el Kolektivo San Jacinto, el MUPI o la Concertación Feminista Prudencia Ayala resulta una apuesta ética, política y pedagógica.

El trabajo por empoderar a los jóvenes a través de proyectos audiovisuales, la defensa del agua como derecho humano, la construcción del Observatorio para el cumplimiento de la Ley de Igualdad o la incorporación del enfoque de género al trabajo de la Dirección General de Estadística son solo algunas de las causas que estos colectivos han posicionado inspirados en la lucha política de Prudencia Ayala.

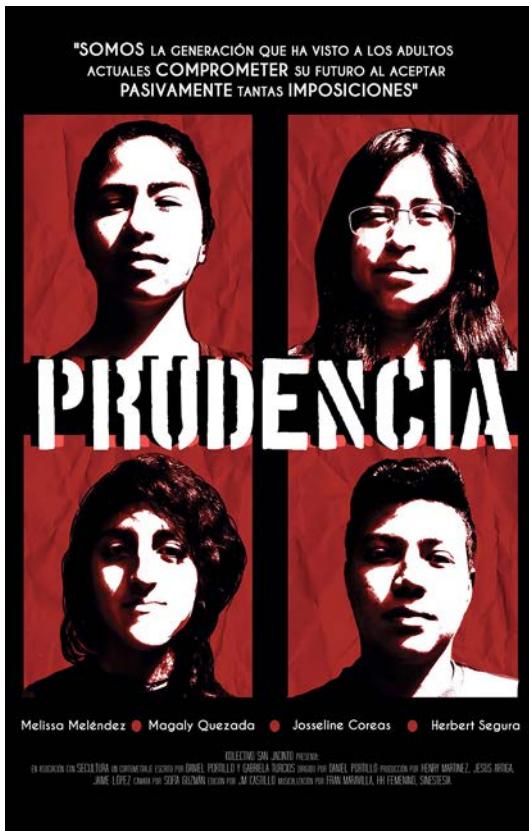


Imagen 8: Afiche del cortometraje “Prudencia” (Cortesía de Kolectivo San Jacinto)

Somos una generación marcada por tremendas desigualdades: entre los que tienen y los que no tienen; entre los que estudian con todo lo necesario y los que lo hacen en escuelas sin bibliotecas, computadoras o maestros competentes; entre los que tienen la suerte de seguir una carrera universitaria y los que no; entre los que viven en colonias amuralladas y los que viven en barrios y comunidades desamparadas; entre los que tienen el privilegio de quedarse a vivir en el territorio nacional y los que son expulsados al Norte en búsqueda del sueño americano.

(Portillo y Turcios 2016: 11)

El héroe surge donde se le necesita. En contraste con la historiografía, el mito no se teje con información rigurosamente verificable sino con los retazos dispersos de aquellos que fueron testigos de su paso por este mundo. El año exacto de su nacimiento o la causa precisa de su muerte no es determinante cuando se cuentan sus hazañas. Más que un dato preciso importa el relato cíclico que muestra al héroe capaz de trascender su limitada condición para enfrentar las

fuerzas adversas y salir triunfante a pesar del aparente fracaso. Y lo que importa en el relato es la emoción y el orgullo que suscita la actualización del suceso cada vez que se cuenta: “Creo que Prudencia Ayala es una mujer que debe estar viva en la identidad nacional y divulgar su ejemplo heroico es un deber” (Kolectivo San Jacinto, 2016). Prudencia Ayala es tangible, pero no dudo que en algún momento la sociedad salvadoreña la volverá imaginaria. Y cada generación añadirá detalles que magnifiquen su hazaña.

En un mundo atravesado por la multiculturalidad, la memoria nacional ha evidenciado sus límites. En pleno siglo XXI hacen falta referentes locales cuya potencia alcance a decir algo a la humanidad en su conjunto. Prudencia Ayala es salvadoreña, pero su enfrentamiento con el poder hegemónico desde su condición marginal hace que su figura tenga vocación universal.

Bibliografía

Alvarenga, Patricia et al. (1994): *Historia de El Salvador. Tomo II*. San Salvador: Ministerio de Educación (MINED).

Assmann, Jan (2008): *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires: Ediciones Lilmod.

Campbell, Joseph (2014) [1949]: *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Campbell, Joseph (2017–2018): *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva, Mitología Oriental, Mitología Occidental y Mitología Creativa*. Girona: Ediciones Atalanta.

Casaús, Marta Elena (2012): *El libro de la vida de Alberto Masferrer y otros escritos vitalistas*. Guatemala: F&G Editores.

Concertación Feminista Prudencia Ayala (entrevista colectiva), San Salvador, El Salvador, 26 de septiembre 2018

Contrapunto: *La vida de Prudencia Ayala en caricaturas*, 11 de marzo de 2017. Véase: <http://www.contrapunto.com.sv/cultura/arte/la-vida-de-prudencia-ayala-en-caricaturas/3173> (consultado por última vez: 07.11.2018).

Duch, Lluís y Chillon, Albert (2012): *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación*. Barcelona: Herder Editorial.

Eagleton, Terry (2016): *Cultura*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.

El Salvador.com: *Premian corto animado salvadoreño*, 01 de junio 2017. Véase: <https://www.elsalvador.com/entretenimiento/cine-y-tv/356712/premian-corto-animado-salvadoreño/> (consultado por última vez: 07.11.2018).

Escena X Teatro: *Nuevo montaje “Prudencia en tiempos de brujería”*, 31 de marzo 2009. Véase: <http://escenaxteatro.blogspot.com/2009/03/nuevo-montaje-prudencia-en-tiempo-de.html> (consultado por última vez: 06.11.2018).

FACTum: *Misclánea*, 8 de marzo 2017. Véase: <http://revistafactum.com/estreno-exclusivo-del-cortometraje-salvadoreno-prudencia/> (consultado por última vez: 07.11.2018).

Henríquez Consalvi, Carlos (2009): “Prudencia Ayala. Hija de la centella”. En: *Trasmallo. Identidad, memoria, cultura* N° 4, San Salvador, pp. 41–44.

Jung, Carl (1998): *Símbolos de transformación*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Kolectivo San Jacinto (entrevista colectiva), San Salvador, El Salvador, 26 de septiembre 2018.

López Bernal, Carlos Gregorio (2014): “Historia y memoria: los usos políticos del pasado”. En: *Revista Humanidades* V, Época № 3, pp. 13–19.

López Bernal, Carlos Gregorio (2011): *Mármoles, clarines y bronces. Fiestas cívico-religiosas en El Salvador, siglos XIX y XX*. San Salvador: Universidad Don Bosco.

Marín, Jimena (2015): “Ciudadanía femenina en El Salvador. Prudencia Ayala”. En: *Cuadernos de cátedra* № 1, UNCuyo, Mendoza, pp. 153–172.

Martín-Barbero, Jesús (1998): *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Santa Fe de Bogotá: Convenio Andrés Bello.

Morín, Edgar (2001): *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa Editorial.

Portillo, D. y Turcios, G. (2016): *Prudencia*. San Salvador: Kolectivo San Jacinto.

Proyecto Cultural Casa de los Mestizos: *Prudencia en tiempos de brujería*, 19 de marzo 2010 (online). Disponible en <https://casamestizos.wordpress.com/2010/03/16/”prudencia-en-tiempos-de-brujeria”-por-escena-x-teatro-19marzo2010-elsalvador/> (consultado por última vez: 07.11.2018).

Vásquez Monzón, Olga (2014): *Mujeres en público. El debate sobre la educación femenina entre 1871 y 1889*. San Salvador: UCA Editores.

Vásquez Monzón, Olga (2017): “Prudencia Ayala, una mujer terca, imprudente y ridícula”. En: *El Faro Académico* (2017), 21 de agosto 2017. Véase: https://elfaro.net/es/201708/ef_academico/20775/Prudencia-Ayala-una-mujer-terca-imprudente-y-rid%C3%ADcula.htm, recuperado el 31 de enero 2019.

Hemerografía

Diario Del Salvador (Hemeroteca del Museo Nacional de Antropología = MUNA)
1930/10/29

Diario de Oriente (Hemeroteca del MUNA)
1930/07/05

Diario Latino (Hemeroteca del MUNA)
1930/10/20
1930/11/19

El Día (Hemeroteca del MUNA)
1930/08/01

El Espectador (Hemeroteca del MUNA)
1930/06/15

La Época (Hemeroteca del MUNA)
1930/10/31
1930/11/19
1930/11/23

La Prensa (Hemeroteca del MUNA)
1930/11/07

Patria (Hemeroteca del MUNA)

1930/05/29

1930/07/03

1930/07/25

Redención Femenina (Hemeroteca del MUNA)

1930/06

S/N (Hemeroteca del MUNA)

1930/05/20

Material audiovisual

Kolectivo San Jacinto (2016): *PRUDENCIA – Trailer*. Véase: <https://www.facebook.com/kolectivosanja/videos/958050267662612/> (consultado por última vez el 6 de noviembre 2018).

Kolectivo San Jacinto (2016): *Prudencia* (cortometraje). Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=WuLMCbyIUQU> (consultado por última vez el 6 de noviembre de 2018).

Museo de la Palabra y la Imagen (2016): *Prudencia Ayala* (Animación). Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=7Zqap0omZVA> (consultado por última vez el 6 de noviembre de 2018).

De *La Malinche* a *Miss Janeth* – de *La Guadalupe* a *Lady Apache*: Imágenes de mujeres dentro y fuera del ring de Lucha Libre

Resumen

En este artículo, se analizan las concordancias y correlaciones entre las figuras arquetípicas dicotómicas de 'la mujer' en el imaginario histórico de México y las figuras representadas por mujeres reales que trabajan profesionalmente como luchadoras en la arena de la lucha libre mexicana. Dentro del fenómeno cultural de la lucha libre, la confrontación del bien contra el mal es representada mediante luchadoras *rudas* o *técnicas* en batallas coreografiadas para crear un espectáculo catártico para las clases populares, ávidas de elevar a algunas afortunadas de entre ellas a la categoría de heroínas o villanas (anti-heroínas) – aunque de carne y hueso. Pese a ocupar un lugar secundario en comparación con sus colegas varones, las luchadoras juegan un papel predominante en la puesta en escena de las masculinidades representadas en el ring, ya que aseguran que todas las facetas de ser hombre sigan siendo justamente eso – hombres.

Abstract

The article at hand analyzes concordances and correlations between archetypical dichotomizing figures: on the one hand, "the woman", as depicted in Mexican historical imaginary, on the other, those of real women who work professionally as wrestlers (*luchadoras*) in the arena of Mexican wrestling (*lucha libre*). Within the *lucha libre* cultural phenomenon, the eternal clash between good and evil is represented by female wrestlers called correspondingly "faces" or "heels", both clashing in choreographed fights designed to create a cathartic spectacle for the popular classes, willing to elevate a few lucky ones among them to the categories of heroines or villains (anti-heroines) – albeit flesh and bone ones. Although when compared to their male counterparts female wrestlers hold a subordinate place in importance and attention, they still play a prominent role in the staging of masculinity, as represented in the ring, ensuring as they do that all the complex facets of being a man continue to be just that – men.

Los arquetipos de ‘La Mujer’ en México

La historia de la representación de mujeres en México gira constantemente alrededor de pocos personajes históricos o íconos religiosos. Estos han constituido los cánones oficiales para la construcción de una identidad nacional, al igual que para la formación de una imagen (ideal) de la mujer. Así, la iconografía femenina se estructura antagónicamente alrededor de los polos ‘Virgen’ o ‘Madre’, en el sentido de protectora como ‘La Virgen de Guadalupe’ y ‘La Malinche’ como prostituta, *femme fatale* o traidora. Ellas forman los arquetipos de ‘La Mujer’ en la historiografía, la literatura, la iconografía de las culturas populares, los medios masivos y el imaginario colectivo como lo describe Rosario Castellanos en su texto *Otra vez Sor Juana* (1966: 26):

En la historia de México hay tres figuras en las que encarnan, hasta sus últimos extremos, diversas posibilidades de la feminidad. Cada una de ellas representa un símbolo, ejerce una vasta y profunda influencia en sectores muy amplios de la nación y suscita reacciones apasionadas tanto de adhesión como de rechazo. Estas figuras son la Virgen de Guadalupe, la Malinche y Sor Juana.

Las primeras dos provocan actitudes muy claras porque son figuras también: La Virgen sumamente positiva como sustentadora de vida, la segunda por encarnar la sexualidad en sus formas irracionales, peligrosas para los hombres, causa reacciones negativas. Sor Juana, por su parte, no es una figura clara por proponer el enigma de su femineidad. Por ser una figura más ambigua y compleja, factores que le han impedido ingresar más plenamente en la iconografía popular, no la incluyó en este análisis.

De la posición antagónica de estas dos figuras resulta una afinidad dramatúrgica con la estructura de la lucha libre, ya que en la arena siempre se enfrentan El Bien y El Mal (la técnica vs. la ruda), en una lucha coreografiada que sustenta su dramaturgia en esta oposición. Los íconos históricos de La Virgen de Guadalupe y La Malinche, al igual que el tipo de personajes representados en la lucha libre, son imágenes arraigadas en mitos; sólo que en la lucha libre también existe – encima o debajo – la persona de carne y hueso como trabajadora en un medio masculino.

El dualismo en la representación de la mujer como Virgen de Guadalupe o como Malinche puede leerse como la encarnación – mexicana – del arquetipo de la ‘Gran Madre’, el cual se encuentra en la Biblia en el par de opuestos María-Eva.¹

1 En la psicología de C. G. Jung, los arquetipos son disposiciones de percepción y para la acción del “inconsciente colectivo” que aparecen de manera generalizada (o sea que no se adquieren individualmente), los cuales se repiten bajo la forma de imágenes en mitos, cuentos y sueños, y están relacionados con las experiencias humanas elementales, como el nacimiento, la maternidad, la distinción de género, la muerte, la separación. Por medio de estudios arqueoló-

Esto significa que en el caso de México la pareja de imágenes femeninas constitutiva es una formulación específica de un principio dualista de la construcción de la femineidad que puede encontrarse también en otras culturas.

En muchos pueblos culturales, en la representación simbólica de la situación originaria de la humanidad, al principio femenino ('Gran Madre') y al principio masculino ('Gran Padre') se les representa de manera complementaria. De acuerdo con el principio de ambivalencia inherente a los arquetipos, el arquetipo de 'Gran Madre' se divide a su vez en el aspecto dador de vida ('Madre Buena') y en el aspecto destructor de la vida ('Madre Horrible'). Así, puede verse de manera simbólica a la 'Gran Madre' como otorgadora de la vida y como portadora de la muerte. Tanto en la cultura occidental-europea, como también en la mexicana, la recepción de este arquetipo pertenece al saber de la sociedad (Peters 1999: 33 y ss.).²

Esta manera simbólica y ambivalente de entender a la mujer como 'Gran Madre' se encuentra de manera análoga en la manera de entender a la naturaleza, lo cual puede tener consecuencias tanto constructivas como destructivas lo mismo para los seres humanos que para los animales. Esta relación de analogía puede constatarse en las culturas relevantes para México – la occidental, así como las mesoamericanas –, y tiene consecuencias muy extensas que datan de varios siglos en lo que se refiere a la construcción y a la recepción de la femineidad. Esta analogía dio lugar a una demonización de la 'naturaleza de la mujer', a causa de su impredecible predisposición destructiva. La sexualidad femenina, como expresión de esa 'naturaleza', se contempla como amenazante, igualmente impredecible y peligrosa para el varón. De este modo, recibe una connotación negativa y culpígena.

El mito de la culpabilidad de la mujer se alimenta masivamente de los mitos de origen y fundacionales de las sociedades o de las culturas: el momento de la fundación siempre está relacionado con violencia.³ No solamente en el pensamiento cristiano-occidental se les atribuye la culpa de esta violencia – o de la expulsión violenta del estado originario paradisíaco – a las mujeres. La Eva bíblica ascendió a símbolo de lo femenino como origen de todos los males, como la culpable de la expulsión del Paraíso, la que no resistió la tentación, la que es débil y por ello convoca la desgracia. Con base en esto está fundado el imaginario jerárquico patriarcal: la corruptibilidad, y con ello la culpa, de la mujer supone su sometimiento al varón.

gicos, etnológicos y de historia de las religiones, Jung fundamenta su tesis de que todas las culturas concibieron imágenes similares en relación con las experiencias antropológicas básicas (ver Jung 1984 y Jung 1986).

2 Sobre los mitos de la mujer mexicana vea también Lamas (1995) y Florescano (1995).

3 Véase al respecto sobre todo Girard (1992).

En contraposición a la pura e inmaculada María, la figura de Eva se sexualiza; al mismo tiempo, sin embargo, ella es la fundadora de la humanidad cristiana. El equivalente mexicano de este par de figuras mitológico, con la ambivalencia que le es inherente, lo conforman la Virgen de Guadalupe y la Malinche. En lo sucesivo no expondré un sumario histórico de las transformaciones interpretativas de las imágenes.⁴ Prefiero tratar ejemplarmente la oferta iconográfica, a través del paradigma de esta pareja, para luego compararlo con la puesta en escena de la mujer en la lucha libre, que es mi interés principal.⁵

Es frecuente que a los luchadores varones en la lucha libre se les perciba como tipos modernos de héroes de las clases bajas. En el caso de las luchadoras, debido a la plausible falta de consenso en cuanto a la comprensión del papel tradicional de la mujer mexicana, esto no está garantizado de antemano. Por ello, la interpretación y la aceptación de las luchadoras en la lucha libre es ambivalente: esto se aplica sobre todo a las luchadoras rudas, aquellas que en el ring encarnan lo malo, la traición y el *unfair play*. Debido a este papel, cuentan con un espacio para sus maniobras fundamentalmente mayor al de las luchadoras técnicas, que se apegan al reglamento.

Esta oscilante aceptación de las rudas, provocada por su papel activo – y aquí malévolos – en el ring, se encuentra también en la valoración de la figura de La Malinche, a la que de acuerdo con las necesidades políticas y sociales se le representa de manera positiva o negativa. En su investigación acerca de la representación de mujeres en México, *Plotting Women. Gender and Representation in Mexico*, la autora Jean Franco escribe en relación con la figura de La Malinche:

Without her, one critic suggests, the conquest would have been difficult and perhaps even impossible, and another describes her as 'the most hated woman of the Americas'. She was from the first regarded as an icon, both by the indigenous people who ascribed extraordinary power to her and by the Spaniards, for whom she was the exemplary convert.

(Franco 1989: 131)

El ícono de la Virgen de Guadalupe ha contenido desde su aparición, las virtudes oficiales de una mujer: creyente, pasiva, pura, por ende protectora – y aunque virgen, implica la concepción de la madre abnegada. La devoción casi unánime hacia la Virgen por parte de los diferentes sectores de la sociedad mexicana se debe también a que este culto responde a intereses políticos, eclesiásticos y

4 Para un análisis de las imágenes de mujeres en la cultura y literatura mexicanas, véase Franco (1986, 1996), Schaefer (1992), Leal (1983), Miller (1983). Para mayor información sobre la colonización a través de las imágenes, consulte Gruziniski (1991, 1994).

5 Para un análisis amplio de lucha libre como espectáculo popular, vea la investigación doctoral *Y detrás de la máscara – el pueblo. Lucha Libre – un espectáculo popular entre tradición y modernidad*, base de este artículo (vea Möbius 2004 und 2007).

sociales. La recepción de la Malinche, en cambio, fue siempre controversial: no sólo por la supuesta traición a su patria o el amor al conquistador⁶, sino también por su papel activo e interesado durante la Conquista.

Asumiendo que la representación y discusión eterna de La Malinche y de la Virgen de Guadalupe son de conocimiento general⁷, me limitaré entonces a caracterizar los arquetipos presentes en los medios de masas, que se basan en esta iconografía, y la recuperación lúdica de los estereotipos en la lucha libre.

La mujer en los medios masivos de comunicación

Desde el inicio de la Modernización en México, los medios masivos como la radio, el cine y después la televisión, han jugado un papel preponderante en el cimiento y la difusión de los estereotipos femeninos. Los melodramas del Cine de Oro⁸ manifiestan nuevamente la oposición dicotómica clásica: entre la mujer decente que encuentra su realización como madre abnegada y sufrida en los brazos de un hombre, y la *femme fatale*, cabaretera, peligrosa y pecadora – pero fascinante. La telenovela retoma luego el esquema típico de la constelación de personajes heredados del melodrama, con la mujer honrada, que lucha y sufre por su amor, es decir “la técnica” y, por otro lado, la atractiva, obscura, traicionera – “la ruda” – dispuesta a todas las maldades para conseguir al hombre que no le corresponde, el trofeo de la lucha.

En el centro de la telenovela se encuentra la heroína, moralmente inmaculada, a la cual le causa daño una mujer malvada. La heroína es guapa, simpática, atractiva, inocente, altruista, y también está dispuesta al sacrificio y al sufrimiento. La mayoría de las veces la malvada es igualmente atractiva, pero maneja de manera más agresiva la atracción que despierta en los demás, es una seductora peligrosa, y dispone de la inteligencia y los medios para imponer sus intereses personales – sin contemplaciones y sin moral –. El héroe masculino es un ele-

6 [N. de los E.] De donde proviene el calificativo “malinchista”, ampliamente usado en México para denotar a aquellos/-as que anteponen o prefieren los intereses o valores extranjeros sobre los nacionales.

7 Para mayor información sobre la figura de la Malinche vea Glantz (1994), Gonzalbo Aizpuru (1994), Messinger Cypress (1991), Nuñez Becerra (1996), Phillips (1983), Wurm (1996). Para un análisis de la figura de Guadalupe, vea De la Maza 1981, Lafaye 1974 y Zires 1993, 1994, 2000.

8 [N. de los E.] Periodo del cine mexicano comprendido entre 1936–1959, fomentado por la incursión de los Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial y el consiguiente declive en las producciones comerciales hollywoodenses, factores que propiciaron un gran auge de ambiciosas producciones cinematográficas mexicanas y el surgimiento de una nueva generación de actores que serían elevados a la categoría de ídolos populares. Sobre el Cine de Oro vea también Monsivais/Bonfil (1994).

mento indispensable en toda telenovela, sin embargo raras veces es él quien conduce las acciones de la trama.

De acuerdo con el análisis de Gisela Klindworth (1995) en su tesis sobre telenovelas en México, a él se lo representa siempre de manera positiva, como protector, y al final será el 'premio' de la lucha entre la heroína y la malvada; al mismo tiempo, sin embargo, debido a sus propias debilidades se convierte en víctima y en juguete de los 'malos'. La heroína es el eje de la compasión de las telespectadoras, ya que está caracterizada por una fuerte resistencia al dolor, gracias a lo cual al final es recompensada – en llegar felizmente a los brazos del hombre 'correcto'. Estas historias de amor terminan siempre con el afianzamiento tradicional y formal de la relación por medio del matrimonio o de una propuesta matrimonial. Según Klindworth, la heroína mexicana, sin embargo, no es "solamente una víctima pasiva que es rescatada por un héroe masculino, sino que también es una luchadora activa, fuerte, valiente y con rectitud en términos morales en busca de su integridad" (Klindworth 1995: 132). Al mismo tiempo, debido a su sufrimiento puede volverse demasiado orgulloso y también llevar sus anhelos de venganza demasiado lejos, al grado de afectar a gente inocente. La legalidad que la moralmente intachable transgrede únicamente a causa de haber sido víctima de una injusticia, la encontramos también en la dramaturgia de la lucha libre, en la escenificación del modo de pelear de la luchadora *técnica*, o sea 'la buena': dentro de la estructura de la lucha libre, la 'luchadora buena' únicamente rompe las reglas para lograr que la justicia y el orden se restablezcan, después de haber sido tratada injustamente por la luchadora *ruda*, y eventualmente también por el árbitro. Ver al respecto Sharon Mazer (1998: 33, *subrayados de la autora*) acerca del Wrestling estadounidense:

In the symbolic universe of professional wrestling, conflicts are perpetuated through the performance of transgression – against the rules, against the boundaries, against justice – and apparent violations by one or more of the heels threaten to rend the social fabric as represented by most visible rules of the ring. The hero is compelled to defend the community's integrity, but often finds himself marginalized in the process, forced to step outside the rules himself to meet the enemy on his own corrupt terms. Circumstances create a necessity; the rules must sometimes give away to moral imperative, *but always at a cost*.

Mientras que las emociones conmovidas de las espectadoras se concentran en la heroína, la malvada despierta el odio del público. Sin embargo, con sus actos y su voluntad encarna fantasías de poder que el público puede disfrutar y juzgar simultáneamente. Al contrario de lo que ocurre en la lucha libre, en la narración de la telenovela la trama se resuelve siempre con la restauración del *status quo* familiar y patriarcal, la heroína se hunde llena de dicha en los brazos de un hombre y la malvada recibe un amargo castigo por sus acciones egoísticas. Por ello

se puede deducir que las telenovelas contribuyen a mantener las estructuras tradicionales, a pesar de la opinión de Klindworth (1995: 134):

Los modelos de roles tradicionales de la mujer se cuestionan y se manifiestan en la misma medida, al ponerse en duda y al mismo tiempo obtener la victoria final.⁹

De los medios populares y masivos, sólo la historieta se sale de vez en cuando del esquema antes descrito.

La mujer en la lucha libre

La historia de la lucha libre como espectáculo y entretenimiento en el México actual comenzó en el siglo diecinueve, con presentaciones de 'hombres fuertes' en arenas circenses y en ferias anuales, que se dejaban desafiar por el público. Con el tiempo, en ningún circo faltó un ring improvisado, en donde aparecían ante el público luchadores, boxeadores y otros peleadores del ring, casi siempre extranjeros. Ciertamente esto solamente era una atracción entre muchas otras, y aún no alcanzaba el rango de espectáculo en sí mismo.

Finalmente, la lucha libre como espectáculo comercial de luchas escenificadas llegó a México en 1933 desde los EEUU, pero en México alcanzó una forma muy específica debido al contexto cultural de México. De este modo, con la fundación de la Empresa Mexicana de lucha libre, en 1933, la lucha libre se convirtió en una empresa profesional y comercial que fue ganando en espectacularidad, y que alcanzó su punto culminante entre los años cincuenta y setenta. Sin embargo, en 1956 se prohibieron las transmisiones de lucha libre en la televisión con la consecuencia de que el espectáculo fue relegado a las arenas en los barrios populares.

Gracias a la reintroducción de las transmisiones televisivas en 1990, comenzó una fase de mediatización y de aumento sucesivo de los elementos del *show*. Este proceso no solamente no se ha detenido, sino que en la actualidad se fortalece – a partir de que en 1993 Televisa perdió su monopolio en México – debido a la competencia entre las dos compañías de televisión, Grupo Televisa y TV Azteca.

⁹ A finales de los noventas, se empezaron a transmitir en México telenovelas, producidas por ARGOS Producciones, que rompían con algunos de los modelos tradicionales de la distribución de roles. Así, por ejemplo, una mujer mayor se puede divorciar de su marido para irse con un amante más joven ("Mirada de mujer"). Sobre la telenovela mexicana, vea también Allen (1995), López (1995).

El Mundo de las luchadoras – Lady Apache vs. Bourdieu

Luchas de mujeres existían en México ya desde diez años después de la introducción de la lucha libre como espectáculo comercial en 1933. Sin embargo, aún no se formaba a luchadoras mexicanas, por lo que las presentaciones se llevaban a cabo con luchadoras de *catch* provenientes de Estados Unidos. Apenas en el año de 1955 aparecieron en el ring las primeras mexicanas. No obstante, en la ciudad de México, el entonces regente Ernesto P. Uruchurtu las prohibió nuevamente a finales de la década de los cincuenta, de manera que sus apariciones se restringieron a la provincia hasta que la ley fue derogada, en 1987. Todavía en la actualidad, las luchadoras se lamentan de que como consecuencia de la prohibición las condiciones laborales sean tan deficientes, y que las empresas de lucha libre de la Ciudad de México no promuevan lo suficiente las luchas de mujeres.¹⁰ Las luchadoras ocupan dentro del programa de lucha libre (y sus transmisiones por televisión) un lugar secundario respecto a sus colegas masculinos.

Prejuicios contra la representación y el trabajo de la mujer como luchadora – que va en contra de la imagen creadora, pacífica de la mujer dentro de la historia cultural del cristianismo – permanecen aún entre sus propios colegas, como relata Lady Apache en la entrevista (11.6.1997):

La lucha libre femenil está todavía mal vista hasta por algunos luchadores. Te voy a decir por qué. Porque hay mucho machismo, todavía existe, desafortunadamente. Yo siento que eso, pues, no se va a acabar. De alguna manera, pues, ellos lo que deben entender que es esto una profesión para nosotras también.

A pesar de ganancias menores en relación a sus colegas, la lucha libre permite a las mujeres tener sus propios ingresos, independientemente de la educación escolar o del grado de instrucción formal. El trabajar como luchadora significa hacer una “plancha”¹¹ fuera del rol tradicional familiar: Con su exhibición luchística, su ausencia del hogar por las giras y la aparente brutalidad de su profesión, por su labor las luchadoras difícilmente encuentran comprensión fuera

10 Ver en Möbius (2007) la entrevista grupal del 10/06/1997 en la ciudad de México con las luchadoras Carla Villalobos, La Practicante, Miss Janeth, Lady Metal, La Briosa, Saori, todas de la empresa de lucha libre Triple A; la entrevista del 11/06/1997 en la Ciudad de México con la luchadora Lady Apache de la EMLL; la entrevista con la ex-luchadora Irma González del 07/02/1995 en la Ciudad de México. En los años 1994/1995 y 1997/1998 acudimos a una gran cantidad de presentaciones de lucha en distintas arenas de la Ciudad de México, del Estado de México, Toluca y Monterrey. A manera de muestreo, se realizaron entrevistas breves durante las peleas con aficionados que estaban presentes; con ocho luchadoras de diferentes empresas se realizaron entrevistas guiadas grupales o singulares en 1995 y 1997; igualmente se aplicaron entrevistas guiadas a dos aficionadas en 1994 y 1998.

11 Figura de la lucha libre: salto de la tercera cuerda para aplastar al contrincante, llevado o hacia afuera del ring o hacia adentro del ring.



Imagen 9: Luchadoras en una arena pequeña en la Ciudad de México

del ambiente luchístico. En consecuencia, la mayoría de ellas son solteras o viven con luchadores.

Las rudas, las rudas, las rudas ...

Las luchadoras rudas que personifican al ‘Mal’, provocan sobre todo reacciones polémicas del público. Escenas de traición, oportunismo, violencia física y gestos provocativos están en fuerte contradicción con la imagen de la mujer mexicana difundida por los medios.

En la figura de la ruda se percibe una afinidad con la ‘mala’ de la telenovela, llena de rencor y falta de escrúpulos, que enfrenta a la heroína buena y moralista. En las telenovelas, sin embargo, siempre pierde la canalla, mientras que en la lucha libre se mantiene un equilibrio entre las victorias de las rudas y las técnicas, cada bando con su propia porra. Las luchadoras rudas que fueron entrevistadas, admitieron que se sentían mejor en el papel de ruda, debido a que gozan de un espacio de acción más amplio, en comparación con las reducidas posibilidades de una técnica, que aplica el *fair play* al luchar, además de que disfrutan provocando al público y haciéndolo enojar. Al interior de la lucha libre, es legítimo experimentar con placer esta extensión del espacio de acción social, donde conviven la provocación y el sentimiento de comunidad.



Imagen 10: Las rudas en la Arena México (Janina Möbius, 1997)

En la información que se maneja en los medios impresos, sin embargo, se modifica esta imagen antifemenina de la luchadora de acuerdo con los cánones tradicionales. Los reportajes sobre las luchadoras se enfocan en su vida privada y familiar. Dichos artículos están encabezados por frases como:

Rudísimas arriba del ring, pero afuera se convierten en amas de casa y seres humanos con alegrías, sufrimientos y responsabilidades (Box y Lucha No. 2102 en Möbius 2007: 334)

Me doy mis mañas para ser madre, esposa del Rayo y luchadora (Box y Lucha No. 2025, en Möbius 2007: 334) o

La Diabólica tiene novio, pero no piensa casarse... (Box y Lucha No. 2034 en Möbius 2007: 334).

Al resaltar su función de madre y/o su vida privada – es decir, de pareja – se revierte el mecanismo de la representación atípica de la femineidad, y por ende, se coloca a la luchadora nuevamente dentro del marco iconográfico del cual se salió – aventándose desde la tercera cuerda.



Imagen 11: "La Briosa" (Lourdes Grobet, 1981)¹²

Las figuras y sus narraciones

Las imágenes y figuras representadas por las luchadoras en el ring, en efecto, no provienen de las esferas tradicionalmente asociadas con mujeres. Los nombres y figuras de luchadores – masculinos y femeninos – se basan en campos semánticos provenientes del “subconsciente colectivo”, en este caso compartido sobre todo por las clases populares: el campo de la mitología (Tauro de Creta, Medusa), la naturaleza con sus fenómenos, incluida la fauna (El Rayo, Aguilu Dorada, Esmeralda, La Gaviota), el campo del horror y del inframundo (Ultratumba, La Diabólica) y la historia (El Nazi, El Zar Rojo). Progresivamente suben al ring figuras tomadas de comics y películas, sobre todo de la Ciencia Ficción (Robocop). Las mujeres, además, usan muy a menudo un patronímico real o inventado

12 © con Lourdes Grobet. L. Grobet es fotógrafa y cronista de la lucha libre. Le agradecemos la amabilidad de permitirnos publicar la fotografía.

(Martha Villalobos, Marina Rey). De esta manera, se intenta lograr una relación más directa y personal con el público, humanizándose.

Tradición vs. modernidad

En el análisis de la puesta en escena de la lucha libre habría que distinguir entre la versión tradicional del espectáculo, que trabaja con menos efectos especiales y pone énfasis en la lucha misma, y las empresas nuevas, estrechamente vinculadas con la televisión, las cuales han introducido muchos cambios estéticos, acercándose más al *wrestling* norteamericano:

- las nuevas figuras están diseñadas según conceptos y requerimientos de la mercadotecnia para atraer diferentes sectores de la población,
- los luchadores son visualmente más llamativos, los vestuarios y máscaras, muy elaborados,
- los “piques”, es decir las narraciones, tramas e historias escenificadas por los luchadores, ya no se cuentan exclusivamente en el ring, en el enfrentamiento luchístico, sino en entrevistas, comentarios, reportajes televisivos y en la prensa,
- la presentación de mujeres en la arena tiene explícitas connotaciones sexuales, ya sea que actúen en la función de edecanes, valets o luchadoras.

De La Malinche a Miss Janeth

En la lucha tradicional femenina se usan las mismas llaves, secuencias, coreografías y gestos que en la lucha masculina. Las narraciones y piques escenificados se basan únicamente en supuestas rivalidades y traiciones entre las luchadoras mismas, no tienen relación alguna con los luchadores.

La lucha como enfrentamiento deportivo, espectacular, entre El Bien y El Mal es el centro de atención. En la lucha moderna, no obstante, las mujeres son presentadas en el ring casi siempre en relación a los luchadores masculinos:

- Las edecanes acompañan a “su” luchador al ring,
- las valets, desempeñan dentro del trama el papel de la bella novia o ‘manager’ de un luchador. Ellas apoyan a su luchador llegando inclusive a las manos, interviniendo en la lucha de los hombres,
- también en las luchas femeninas las tramas y narraciones están ligadas a los luchadores: en la mejor tradición de las telenovelas, se construyen historias de amor, traición y competencia por un hombre que terminan en un enfrentamiento en el ring.



Imagen 12: La luchadora técnica y valet Miss Janeth, Ciudad de México (Janina Möbius, 1997)

En la progresión de las narraciones se usan los estereotipos culturales del comportamiento femenino: la bella mujer que corrompe a los hombres, la imagen de la decente que protege la honra de su familia, el oportunismo femenino para impresionar al hombre etc. En el ring, en los programas televisivos de lucha al igual que en entrevistas mediáticas, se escenifica el filtro de la luchadora con la pareja de su contrincante, se realizan cambios de banda de ruda a técnica y viceversa para conmover a un luchador, se exhibe a la técnica defendiendo a su familia.

En la lucha libre moderna, a través de las narraciones al igual que en la forma de representación de las luchadoras, se escenifican – por lo menos como subtexto – la imagen de la *femme fatale* (peligrosa pero atractiva) y el paradigma de *La Malinche* (traicionera, aunque sea por amor) dentro del contexto de la confrontación física. Como prototipo de esta imagen femenina consta la figura artificial de la valet Miss Janeth.

La subversión de la lucha libre

Es posible plantear la hipótesis de que en la lucha libre, los estereotipos arriba descritos fungen como piezas de rompecabezas, colocadas siempre en nuevas combinaciones. Dentro de este mecanismo, o bien se confirman los patrones tradicionales, o se experimentan lúdicamente nuevas facetas – según la intención y recepción. En México, sobre todo en las diferentes variantes de la lucha libre, esta ambivalencia no está aún resuelta, existiendo en la lucha tradicional un espectro más amplio de posibles interpretaciones. En el *wrestling* norteamericano, esta ambigüedad está claramente definida: solo es posible la recepción de la mujer en el ring, o como personificación de las virtudes norteamericanas o como prostituta. En la lucha tradicional en México, es sobre todo la ruda quien rompe con las reglas estereotipadas del comportamiento de la mujer mexicana.

Al mismo tiempo, son ellas las que brindan al público femenino una pantalla para proyectar sus propias fantasías, en las cuales sepultan o eluden justo el código de comportamiento tradicional de una mujer. Las luchadoras – al igual que las espectadoras – en la arena tienen la posibilidad de vivir sus fantasías de violencia, venganza o rebeldía sin peligro de ser estigmatizadas socialmente por ello, puesto que en las arenas los gritos obscenos y los gestos drásticos de las mujeres son apreciados incluso por sus compañeros.

También la recepción de las luchadoras como arduas trabajadoras que se abrieron paso en un dominio masculino, es importante para el público femenino de la lucha libre tradicional, siendo trabajadoras ellas mismas. Lo reconocen desde su propia perspectiva cultural y lo perciben como reflejo, pero aquí con la oportunidad de oponer resistencia y repartir golpes.

En la lucha libre moderna, para un público más bien pequeño-burgués, se presenta a las luchadoras y edecanes como estrellas y estrellitas. Los vestuarios y accesorios evocan un mundo que ya no tiene nada en común con la realidad de las mujeres del público. En su lugar se imita al mundo quimérico del *show-business* el cual, en su artificialidad, representa justamente los deseos y añoranzas de este sector del público. Mientras antes de las transmisiones en televisión, el público de las luchas pertenecía a las clases bajas, provenía de los barrios populares en dónde estaban las arenas, ahora a través de la televisión se ha ganado a espectadoras de las clases medias, medias bajas. Para ellas, los personajes de las luchadoras glamorosas representan y incitan a anhelos de “superación personal y económico”, el sueño de pertenecer al entorno de los “celebridades”, lejos de su propio mundo.

La función de las luchadoras en la puesta en escena “Lucha Libre”

A pesar del papel secundario que juegan las luchas femeninas, éstas cumplen una función elemental dentro de la puesta en escena de un programa integral de lucha libre. A través de la existencia de mujeres dentro de esta puesta en escena masculina se dan diferentes interpretaciones de los patrones de masculinidad. Para explicarlo, es necesario analizar la manera como se presenta lo masculino en el ring. En este contexto nos interesan dos aspectos: el componente homoerótico de la lucha libre y el espectro de patrones de la masculinidad que ofrece este evento.

La lucha libre tiene una fuerte connotación sensual y también homoerótica, debido a la exhibición de cuerpos semidesnudos, sudorosos, por los movimientos y llaves, la cercanía física. Se presentan hombres – no solamente delante de hombres – de una manera muy ambivalente para la sociedad machista mexicana. De forma mucho más explícita lo muestran los luchadores llamados “exóticos” que, disfrazados de mujeres (o por lo menos afeminados) divierten al público con su comportamiento “delicado”.

En México existen “exóticos” desde la introducción de la lucha libre en 1933. También en el *wrestling* norteamericano actúan luchadores como hombres afeminados, como por ejemplo *Gorgeous George*. Ellos representan el polo opuesto de los luchadores altos, fuertes, hipermasculinos. Entre ambos se extiende toda la gama de modelos de masculinidad, “del femenino flamboyante hasta el lumpen macho” (Mazer 1998: 104, traducción de la autora).

En los Estados Unidos, la puesta en escena de la masculinidad es la finalidad explícita del *wrestling*. En una investigación sobre ello, Sharon Mazer (1998: 104, traducción de la autora) lo describe de la siguiente manera:

Lo que el *wrestling* profesional ofrece al consumo del público es una exageración del continuum de identificaciones masculinas disponibles [...] en la cultura contemporánea de Norteamérica.

Pero al igual que en México, los diferentes tipos masculinos no se asocian de antemano con los polos o juicios moralistas del Bien y del Mal. Mediante las diferentes complejones físicas, las figuras representadas, la escenificación propia y el estilo de combate se exponen las variedades del hombre desde el superhombre “Konán, el Bárbaro” hasta el supuesto homosexual “Pimpinella Escarlata”.

En una sociedad machista que atribuye gran importancia a la virilidad – aunque sea actuada –, el reproche de ser “maricón” es un insulto muy fuerte y temido. Pero al mismo tiempo, el machismo se caracteriza por un trato ambiguo con la homosexualidad. Esta ambigüedad se expresa en la repulsión vehemente y en el tabú eficaz de la homosexualidad pública, mientras que la mayoría de la

población masculina (a nivel mundial) tiene, aunque sean efímeras, experiencias con ello.

La actuación pública de los exóticos, que como luchadores sí son tomados en serio, por un lado perpetúa los clichés sobre los homosexuales y, por otro, los caricaturiza y permite el trato lúdico con estos estereotipos y a veces hasta su desenmascaramiento. Esto sólo es posible a causa de la participación de luchadoras: a través de la presencia de mujeres se crea un inequívoco polo opuesto a los hombres. Así, se asegura que hasta un hombre “muy poco viril” – según conceptos tradicionales – siga siendo en todo caso: UN HOMBRE.

De esta manera son conjurados: primero, el peligro de la percepción e interpretación demasiado evidentes del componente homoerótico en la lucha libre. Segundo, todas las variantes atípicas de la masculinidad representadas por los luchadores, pueden ser leídas como masculinas, porque las luchadoras llenan ya el papel de lo no-masculino.

De lo anterior, puede extraerse la siguiente conclusión: la lucha libre es uno de los pocos espectáculos populares donde se ofrecen imágenes de lo masculino que exceden los patrones culturales tradicionales. En ella se representa una gama muy amplia de la masculinidad socialmente aceptable – gracias a la integración de luchas femeninas en la puesta en escena general. A esta misma conclusión llega Sharon Mazer en su análisis del *wrestling* norteamericano cuando dice (1998:100, traducción de la autora):

Cada evento del wrestling profesional ofrece a cada hombre – sea performer o fan – una prueba de su masculinidad. [...] El fan tiene la oportunidad de verse reflejado en toda la gama de masculinidades presentadas, de juzgar la masculinidad relativa de otros hombres y de reafirmar una certeza: AT LEAST HE IS NOT A WOMAN – al menos no es mujer.

Bibliografía

Allen, Robert C. (ed.) (1995): *To be continued... Soap operas around the world*. New York: Routledge.

BOX Y LUCHA (1993): No. 2025, 2034, 2102, citados en Möbius 2007, p. 334.

Castellanos, Rosario (1966): *Juicios Sumarios*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

De la Maza, Francisco (1981): *El guadalupanismo mexicano*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica FCE.

Florescano, Enrique (ed.) (1995): *Mitos mexicanos*. México, D.F.: Nuevo Siglo, Aguilar.

Franco, Jean (1986): “Plotting Women: Popular Narratives for Women in the United States and in Latin America”. En: Chevigny, Bell Gale/Laguardia, Gari (ed.) (1986): *Reinventing the Americas. Comparative Studies of Literature of the United States and Spanish America*. Cambridge: Cambridge University Press.

Franco, Jean (1989): *Plotting Women. Gender and Representation in Mexico*. New York: Columbia University Press.

Franco, Jean (1996): “Género y sexo en la transición hacia la modernidad”. En: *Nomadías*, Num. 1, Santiago de Chile: Universidad de Chile, ed. Cuarto Propio.

Girard, René (1992): *Das Heilige und die Gewalt*. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Glantz, Margo (ed.) (1994): *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México, D.F.: Fac. de Filosofía y Letras, UNAM.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (1994): “De huipil o terciopelo”. En: Glantz, Margo (ed.) (1994): *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México, D.F.: Fac. de Filosofía y Letras, UNAM, pp. 99–117.

Gruzinski, Serge (1991): *La colonización de lo imaginario*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica FCE.

Gruzinski, Serge (1994): *La Guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492–2019)*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica FCE.

Jung, Carl Gustav (1984): *Grundwerk, Band 2: Archtyp und Unbewusstes*. Olten y Friburgo i. Breisgau: Walter-Verlag.

Jung, Carl Gustav (1986): *Der Mensch und seine Symbole*. Olten y Friburgo i. Breisgau: Walter-Verlag.

Klindworth, Gisela (1995): “Ich hab’ so schön geweint”. *Telenovelas in Mexiko*. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik.

Lafaye, Jaques (1974): *Quetzalcoatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique (1531–1813)*. Paris: Gallimard.

Lamas, Marta (1995): “¿Madrecita santa?”. En: Florescano, Enrique (ed.) (1995): *Mitos mexicanos*. México, D.F.: Nuevo Siglo, Aguilar, pp. 173–178.

Leal, Luis (1983): “Female Archetypes in Mexican Literature”. En: Miller, Beth (ed.) (1983): *Women in Hispanic Literature, Icons and Fallen Idols*, Berkeley, University of California

López, Ana (1995): “Our welcomed guests: Telenovelas in Latin America”. En: Allen, Robert C. (ed.) (1995): *To be continued... Soap operas around the world*. New York: Routledge.

Mazer, Sharon (1998): *Professional Wrestling. Sport and Spectacle*. Jackson: Universiy Press of Mississippi, Performance Studies Series.

Messinger Cypress, Sandra (1991): *La Malinche in Mexican Literature. From History to Myth*. Austin: University of Texas.

Miller, Beth (ed.) (1983): *Women in Hispanic Literature, Icons and Fallen Idols*. Berkeley: University of California.

Möbius, Janina (2004): *Und unter der Maske ... das Volk. Lucha Libre – ein mexikanisches Volksspektakel zwischen Tradition und Moderne*. Frankfurt/Main: Vervuert Verlag.

Möbius, Janina (2007): *Y detrás de la máscara ... el pueblo. Lucha libre – un espectáculo popular mexicano entre la tradición y la modernidad*. Mexico, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.

Monsivais, Carlos/Bonfil, Carlos (1994): *A través del espejo. El cine mexicano y su público*. México, D.F.: Ediciones El Milagro.

Nuñez Becerra, Fernanda (1996): *La Malinche: De la Historia al Mito*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Divulgación.

Peters, Michaela (1999): *Weibsbilder. Weiblichkeitkonzepte in der mexikanischen Erzählliteratur von Rulfo bis Boullosa*. Frankfurt/Main: Vervuert Verlag (Studia Hispanica, tomo 8).

Phillips, Rachel (1983): "Marina/Malinche: Masks and Shadows". En: Miller, Beth (ed.) (1983): *Women in Hispanic Literature, Icons and Fallen Idols*. Berkeley: University of California.

Schaefer, Claudia (1992): *Textured Lives: Women, Art, and Representation in Modern Mexico*. Tucson/ Londres: The University of Arizona Press.

Wurm, Carmen (1996): *Doña Marina, la Malinche. Eine historische Figur und ihre literarische Rezeption*. Frankfurt/Main: Vervuert Verlag.

Zires, Margarita (1993): "Reina de México, Patrona de los Chicanos y Emperatriz de las Américas. Los mitos de la Virgen de Guadalupe – Estrategias de producción de identidades". En: *Iberoamericana*, año 17, núm. 3/4 (51/52), pp. 76–91.

Zires, Margarita (1994): "Los mitos de la Virgen de Guadalupe, su proceso de construcción y reinterpretación en el México pasado y contemporáneo". En: *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, Vol. 10, núm. 2, pp. 281–313.

Zires, Margarita (2000): "Der Mythos der Virgen de Guadalupe. Audiovisuelle Veränderungen und neue politisch-religiöse Strategien im heutigen Mexiko". En: *Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde*, Vol. 95, núm. 2, pp. 445–461.

Entrevistas

Todas las entrevistas fueron realizadas en la ciudad de México.

24/10/1994

Espectadoras de la Arena Coliseo, entrevista para la película *Dioses de carne y hueso*
24/01/1995

Lourdes Grobet, fotógrafa
07/02/1995

"Irma González", luchadora desde 1955
10/06/1997

"Carla Villalobos", "La Praktikante", "Miss Janeth", "Lady Metal", "La Briosca", "Saori", luchadoras de la Triple A, entrevista grupal
11/06/1997

"Lady Apache", luchadora de la EMLL
14/11/1998

Guillermina Zarzosa, aficionada de muchos años de la EMLL, (incluye entrevista grabada en video)

19/11/1998
"Mayflower", luchador *Exótico* de la Triple A.

Parte II.

¿A quién corresponde la fama en la memoria? La hazaña y sus protagonistas en las dinámicas históricas, literarias y políticas

La crónica, la hazaña y la memoria. El caso del conquistador Gonzalo Jiménez de Quesada y los avatares de la heroicidad en el Nuevo Mundo durante el siglo XVI

Resumen

Este capítulo se dedica a las repercusiones que fueron suscitadas por las crónicas del Nuevo Mundo en reacción al discurso europeo sobre valores heroicos en el siglo XVI. Se ofrece un estudio comparativo entre las crónicas de Paolo Giovio (Italia) y la obra de Gonzalo Jiménez de Quesada (1509–1579), conquistador del territorio actualmente colombiano. Se muestra cómo la forma de consignar el pasado, no solamente se desarrolló como un proceso administrativo de los mecanismos imperiales españoles, sino también relacionó el honor con el heroísmo y fomentó la emulación de proezas previas (entre otros aspectos), que en última instancia llegarían a trascender incluso el tiempo de vida de los propios conquistadores. De esta forma, el presente trabajo busca revelar el estrecho vínculo entre los conceptos de “crónica, hazaña y memoria” en el marco de la historiografía temprana sobre el Nuevo Mundo.

Abstract

This chapter is dedicated to the impact on historiography by chronicles from the New World, written in reaction to the European discourse on heroic values in the 16th century. In that regard, the study at hand offers a comparative perspective on the chronicles of Paolo Giovio (Italy) and on the work of Gonzalo Jiménez de Quesada (1509–1579), conqueror of current Colombian territory. It illustrates how the way of consigning the past formed not only an administrative part of Spanish imperial mechanisms. Furthermore, by relating honor and heroism the emulation of previous heroic exploits (among other things) was triggered in a way, which would even transcend the lifespan of the conquerors themselves. In this way, the present work aims at revealing the close link between the concepts of “chronicle, heroic deeds and memory” within the early historiography of the New World.

Introducción

Repartidos a través de los diferentes reinos de su extenso imperio, Carlos V tuvo a su disposición una gran cantidad de cronistas reales y de hechos particulares, quienes entre otras cosas se dieron a la tarea de consignar los sucesos relacionados con la política monárquica. Un tema particularmente relevante en la

historiografía de la época en Europa lo constituyó narrar hechos de armas y campañas militares. Entre los historiadores de esta época destaca el obispo de Nochera, Paolo Giovio (Price Zimmermann 1995), quien en el año de 1552 culminó la tarea de llevar a imprenta su libro de los acontecimientos más significativos del mundo, acaecidos durante la primera mitad del siglo XVI (Iouii 1552: 51–55).

La Historia Universal de Giovio, según fue conocida su obra en España (Giovio 1562), comprendió temáticamente las guerras de religión del Emperador y sus aliados contra los turcos, los moros, el papado y, sobre todo, contra los protestantes. Contenía descripciones detalladas sobre los hechos de armas, nombres de los combatientes, detalles de las ciudades y los escenarios de enfrentamientos, así como narraciones de otros sucesos extraordinarios de la historia de la cristianidad, como por ejemplo el descubrimiento del Nuevo Mundo. Alrededor de diez años después de su aparición, sucedida en Florencia, la obra de Giovio fue traducida del latín al español por un licenciado del tribunal de Granada y llevada al Consejo Real de Castilla. Gaspar de Baeza recibió el 24 de agosto de 1562 un permiso de impresión para publicar en España la traducción que llevó a cabo, lo cual tuvo verificativo un año después en la ciudad de Salamanca.¹

La primera edición de *La Historia Universal de Giovio* encontró una nutrida acogida. Tras agotarse los ejemplares disponibles, Gaspar de Baeza inició los trabajos para una segunda edición, dando ello como resultado la edición de dos tomos impresos en el año de 1566 en la ciudad de Granada, mismos que se enriquecieron con nuevas contribuciones historiográficas introducidas por él mismo (Giovio 1566).² Se incluyeron en ellos, todas las victorias que los españoles consiguieron en el reino de Nápoles y el estado de Milán; al igual que la prisión del rey de Francia y el saco de Roma. Según Juan Veneciano, como consigna el colofón del segundo tomo que incluye la obra, se ofrecía al lector un libro, cuyo contenido “destierra la impudencia”, en tanto que la manera como narra los hechos “resplandece como el sol” (Giovio 1561, Tomo 2: 16r). Lo anterior, sin considerar la circunstancia, según se dio testimonio tras su muerte, que el latín que poseía su autor fuera considerado por entonces más elevado que el del propio *Salustio* y *Tito Livio*.³

1 El permiso de impresión para publicar la obra de Giovio fue otorgado en Segovia, lugar del asiento momentáneo de la Corte, y puede encontrarse en el prólogo de la primera edición de la traducción (véanse Giovio 1562).

2 Posteriormente también aparecería traducido por Baeza (véanse Paulo Iovio 1566).

3 Joaquín Gómez de la Cortina se queja de ello en 1862 (p. 29). Cuestiona el epitafio a Giovio escrito en su tumba, el que consignaba: “Hic iacet heu! Jovius, Romanae gloria linguae, par cui non Crispus, non Patanivus erat”, que quiere decir “Yace aquí, oh dolor, Jovio, orgullo de la oratoria romana, no se le igualan ni Crispio ni Livio el Paduano.”

El seguimiento de las discusiones suscitadas por la publicación de esta obra al interior de la comunidad castellana del Nuevo Mundo, servirá en la presente contribución, para conocer mejor las repercusiones que crónicas como las escritas por Giovio tuvieron en la vida de muchos hidalgos o caballeros. Es dentro de dicho contexto donde se intentará responder posteriormente, qué significaba y qué valores transmitía la noción de heroicidad en dicha época. Del mismo modo, se abordará qué fue aquello que la vinculó con las expectativas de muchos protagonistas de la conquista y finalmente podrá entenderse, por qué la memoria, materializada en textos de historia o crónica, llegó a funcionar como mecanismo de movilidad social, trascendiendo incluso la etapa de vida de los propios conquistadores.

No se dejará de lado en el presente aporte, mencionar la crítica al contexto sociocultural de violencia que caracterizó a la época, lo cual fue consignado por entonces por humanistas y escritores contemporáneos, lo mismo de Europa que de ultramar. Lo anterior se plasmó en publicaciones que pusieron en evidencia, con lujo de detalle, la crueldad del *ethos* militar castellano y la brutalidad con que frecuentemente se procedía para cumplir con los fines de evangelización y “pacificación” de los naturales.⁴ Con esa intención, se escogerán algunas descripciones de actos cometidos por españoles, según se detallan en la obra de Giovio, para posteriormente contrastarles con la opinión de un conquistador de primera generación en las Indias Occidentales. El objetivo de tal procedimiento comparativo, radica en conocer cómo la heroicidad, o su reverso, la cobardía o la falta de valor para participar en la guerra, eran entendidas en el Nuevo Mundo.

Paulo Giovio: el cronista y la descripción de los españoles

Un pasaje de su historia universal, que relata lo ocurrido el año de 1522 y que versa sobre el asedio a la ciudad de Génova por legionarios españoles, alemanes e italianos, se dejan ver las cualidades clásicas de la historiografía que caracterizó a Paolo Giovio. El autor relata por ejemplo, como después de que contingentes fieles al Emperador escalaran los muros y prendieran fuego a la puerta de entrada, “fueron los españoles”, consigna, “los primeros en penetrar en la ciudad” (Giovio 1566, Tomo 1: 165).

⁴ Esta crítica se documenta ampliamente en la historiografía de la conquista de América. Lo que aquí se describe como *ethos* militar se ha vinculado del mismo modo con el concepto “leyenda negra”. El origen y desarrollo de esta leyenda, en su calidad de propaganda en contra los hidalgos y caballeros de Felipe II, puede rastrearse en obras clásicas al respecto, véanse: Gibson (1971). Buena parte de dicha crítica se remonta a las denuncias hechas por Bartolomé de Las Casas, quien refirió la actitud de los conquistadores en Tierra Firme, Panamá y Nicaragua. Sobre ello consultese: Hanke (1952).

El callejón de entrada a la ciudad era tan estrecho y la defensa genovesa tan férrea [narra Giovio] que los españoles tuvieron que caminar sobre el cadáver de sus camaradas muertos. Al momento que los alemanes intentaron franquear la puerta de Brezaño, destrozaron un pequeño número de españoles una puerta del palacio, donde se hallaba el conde Octaviano Fregoso e hicieron estallar en pedazos una defensa que ahí se encontraba.

(Giovio 1566, Tomo 1: 165)

El duque fue arrestado y la ciudad, explica

se convirtió en un solo llanto de mujeres, después se sucedió el caluroso saqueo por parte de los españoles, quienes con mucho entusiasmo y llenos de codicia echaron abajo las puertas y asaltaron las casas. En el calor de la contienda se dieron algunos combates [afirma Giovio] que después de la violación de las mujeres sucedieron al saqueo.

(Giovio 1566, Tomo 1: 165)

Para acabar con las vejaciones a la población, Hernando de Ávalos, capitán de su Majestad, debió “ajusticiar a dos españoles por ese tipo de motivos” (Giovio 1566, Tomo 1: 166). “Incluso una enorme y cara esmeralda que se encontraba en la capital genovesa, hubiera sido robada por ellos si el capellán no hubiese tomado medidas ante la tropa”.

El saqueo de Génova habría de durar dos días, “hombres honorables de edad avanzada fueron cruelmente atormentados, lo que causó”, aclara Giovio, “que muchos de ellos murieran” (Giovio 1566, Tomo 1: 166). En el mismo tenor, dando continuidad a los desmanes que detalla, el cronista afirma cómo, incluso el obispo de Nabiense, Agustín Justiniano, quien afirma que era muy afamado por motivo de sus sabias enseñanzas, recibió sin tener culpa un tiro de arcabuz que le perforó un brazo. Después de estos cruentos acontecimientos se emitió una orden, según la cual cualquier combatiente que irrumpiera en una casa debía ser enviado a la horca; así concluyó, según Giovio el saqueo de Génova, “una ciudad”, remata el cronista, “que fue tomada gracias al valor de los españoles” (Giovio 1566, Tomo 1: 167). En la descripción de acontecimientos suscitados en las Indias Occidentales, Paulo Giovio no era menos detallado.

Después de que Colón, genovés, un hombre de inteligencia y cautela impresionantes, hubiera descubierto un nuevo mundo [escribe el historiador] hubo muchos españoles que por deseo de aumentar en fama y con hambre de sacar ventaja, continuaron el descubrimiento.

(Giovio 1566, Tomo 2: 109)

Según Giovio, “por motivo de su arrojo”, tres de ellos serían dignos de fama y memoria; a saber, Hernán Cortés, “a quien celebran todos los españoles en sus crónicas; Vasco Núñez de Balboa, quien sería comparable a Cortés, si no hubiera tenido un final tan trágico”, así como Fernando de Magallanes (Giovio 1566, Tomo 2: 110).

De los tres españoles anteriores, dignos de fama y memoria, Giovio simpatiza con Balboa por las sorprendentes hazañas que emprendió. Relata al respecto:

Después de la navegación de muchas costas llegó en el sur del Darién al golfo de Uraba, donde había muchos pueblos ricos, cubiertos de oro y perlas.

(Giovio 1566, Tomo 2: 110)

En el mismo párrafo, indica Giovio, que “ya sea por persuasión o por carnicería” de los naturales, en este lugar descubrió Balboa el camino más corto entre los océanos Pacífico y Atlántico. Además, hubo de construir “cuatro guarniciones a lo largo de ese estrecho para que los españoles que lo sucedieran encontraran ahí protección” contra los caciques (Giovio 1566, Tomo 2: 110). Lamentablemente, añade el cronista, “afectado de avaricia por el oro, se hace pasar por señor de la tierra, fue sentenciado a muerte y decapitado” (Giovio 1566, Tomo 2:110).

Sin embargo [introduce en todo dubitativo] si no fue ningún traidor, no hubo de merecer este castigo, ya que abrió el camino por el occidente de la provincia del Darién para Almagro y Pizarro hacia los majestuosos reinos cubiertos de oro y perlas de Cuzco y Perú. [...] Por esa sencilla razón me parece[declara Giovio al finalizar] que Vasco Núñez de Balboa no merecía morir tan pronto, porque aumentó ricamente con oro y perlas tanto la renta como el tesoro del emperador.

(Giovio 1566, Tomo 2:110)

“Para recuerdo eterno de sus nombres”, finaliza después de dar a conocer las hazañas de Magallanes, “he narrado aquí, siguiendo el ejemplo de los griegos, las historias de estos hombres” (Giovio 1566, Tomo 2: 111).

Gonzalo Jiménez de Quesada: blandir lo mismo la espada que la pluma

Poco tiempo después de su publicación, una de las traducciones de la historia universal de Giovio del año 1566, debió alcanzar las Indias Occidentales. Gonzalo Jiménez de Quesada, súbdito de la ciudad de Santa Fe de Bogotá, en la Provincia de Nueva Granada, leyó el libro y se dio a la tarea de responder todo aquello que encontró inexacto o injuriante a la honra de la nación española. A partir de sus anotaciones, éste procedió a confeccionar un manuscrito mayor, cuyo contenido no fue considerado con mérito suficiente para obtener permiso de publicación en la época colonial; no obstante, sus comentarios resultan aquí de utilidad para indagar, en sentido historiográfico, algunas de las repercusiones que tuvo la crítica internacional a los súbditos castellanos, sobre todo en lo tocante a la残酷 de su *ethos* militar. Este hecho permitirá conocer la hipersensibilidad que el tema del honor y el heroísmo implicaron para muchos de los conquistadores de la primera generación, particularmente cuando sus comportamientos y

hazañas parecían ser cuestionadas por crónicas reales de la época (Jiménez de Quesada 1567).⁵ Lo contrapuesto por Gonzalo Jiménez de Quesada en sus apuntamientos y anotaciones a las afirmaciones vertidas por Giovio en su historia será a continuación tema de una detenida reflexión. Al inaugurar su obra, Jiménez de Quesada reconoce, no sin jactarse, que

los españoles son odiados de todas las naciones de la tierra por haber sujetado a casi toda la redondez de ella [ante lo cual se pregunta] ¿por dónde caminará ya el día de hoy el español que pueda contar sencilla y verdaderamente sus hazañas?

(Jiménez de Quesada 1567, Cap. 1)

Llegando a dicho punto, narra lo que intitula “algunos elementos para entender al Jovio (sic)”, cronista a quien define a su vez como originario “del estado de Milán, en Lombardía [...], obispo de Nochera, historiador moderno” (Jiménez de Quesada 1567, Cap. 2). Dado que “[...] el Jovio”, indica, “dejó su crónica escrita para los tiempos venideros y que entonces los de aquella edad no pueden saber lo que pasó en ésta, como lo saben los de ahora, si no es por crónicas”, afirma, “me fue necesario, aunque otros muchos lo acertaran mucho mejor a hacer, de dar la cuenta que doy en esta obra” (Jiménez de Quesada 1567, Cap. 2).

A los ojos de su crítico, al historiador italiano “no le faltó parte de bueno y escogido cronista”. Enumera una a una sus virtudes: “tuvo excelente discurso” y fue “admirable geógrafo en su crónica”. Quesada reconoce además en su trabajo, que el obispo fue “gran inquisidor de sitios antiguos”, alguien quien “hizo en su historia todas las otras cosas que le convenía hacer”, siendo del mismo modo “varón tan escogido” y de “virtudes muy perfectas”. Esta enumeración de atributos le sirve sólo para afirmar en reproche, que no obstante lo anterior, Giovio cayó en lo que denomina un “vicio abominable”, uno “con que quedan las otras buenas partes destruidas”; a saber, que

dejó escritas cosas contra los españoles al revés de lo acontecido [...], volviendo de abajo para arriba todo el edificio de lo sucedido, poniendo también epítetos y nombres a los españoles feos e injuriosos.

(Jiménez de Quesada 1567, Cap. 2)

Quesada intenta a partir de este punto enmendar la plana a Giovio. Enfrascado en ello, terminará por escribir, como afirmamos anteriormente, toda una obra a contrapelo de lo afirmado por el cronista italiano, razón por la cual otorga el

5 Debido a que las más de 436 fojas que integran el manuscrito, poseen múltiples y variadas numeraciones, se procederá a citar aquí los pasajes de la obra siguiendo su número de capítulo, que es la numeración más regular. Para efectos de facilitar la lectura, características paleográficas como contracciones, ligaduras y abreviaciones han sido trasladadas a caracteres y lenguaje moderno.

mismo a sus apuntamientos, no sin algo de humor, el título de *El Antejovio* (sic).⁶ En el pasaje antes descrito, referente al asedio de Génova, excusa a sus connacionales esgrimiendo la confusión propia generada al calor de la contienda, en la que unos pocos españoles (si bien violaron a una mujer y confundieron a una persona inocente por una culpable), cometieron un acto cuya insignificancia, en su opinión particular, bien podía haber sido omitida por el historiador de tan grave crónica. Respecto al caso del obispo de “Nebio”, Agustín Justiniano, quien recibiera de los españoles un tiro de arcabuz, Quesada prefiere poner todo ello en duda, afirmando que de ese pasaje “no trata tal cosa en los Anales que él mismo obispo recopiló de la señoría de Génova, donde cuenta él mismo esta toma y saco muy a la larga” (Jiménez de Quesada 1567, Cap. 4). Con todo detalle narra en el párrafo posterior, cómo es que fueron los alemanes, y no sus connacionales españoles, quienes se vieron envueltos en el intento de robo de la piedra preciosa en la catedral genovesa.

Respecto a los acontecimientos que llevaron al descubrimiento de las Indias Occidentales, Quesada, tras unir sus alabanzas con las previas, introducidas por Giovio en “loor”⁷ de los tres ilustres exploradores, reprocha al obispo de Nochera que

cosas tan grandes, tan importantes y tan sustanciales, y que parece que humanamente no hay otras mayores en la tierra que se puedan escribir [...], no debiera de tomarlas tan sucintamente como las tomó, y en lo sucinto no debía de ir tan confuso.

(Jiménez de Quesada 1567, Cap. 37)

Según el conquistador,

bastara decir (ya que quiso tocar en esto), que en tal y en tal tiempo se descubrieron tal y cual provincia, que eran abundantísimas de tal y tal cosa, y que las descubrieron y conquistaron tal y cual persona, capitanes valerosos, y pasar adelante con ello;

después de lo cual finaliza remitiendo a obras que considera más fehacientes y afirma:

Historias hay donde me puedo remitir, que son las de Gonzalo Fernández de Oviedo y Pedro Cieza de León, y la de los muy doctos Francisco de Gómara y Agustín de Zárate. A ellos remito a los deseosos lectores de cosas de Indias.

(Jiménez de Quesada 1567, Cap. 37)

⁶ Existen de esta obra dos ediciones críticas en español, preparadas y editadas por Victor Frankl en 1963 y en coedición con Fernando Caro Molina, otra posterior en 1966. Recientemente, cuidada paleográficamente y editada verbatim, existe otra de 2016, publicada en Barcelona por Linkgua.

⁷ Voz antigua que significa “lo mismo que alabanza”, vinculado particularmente a las acciones heróicas, según la definición del Diccionario de la Real Academia Española (1734: Tomo 4: 432).

Quesada es del convencimiento, de que hablar mal de “España y de su príncipe” es evidencia de la envidia que se tiene en las demás naciones del valor de sus hombres y de sus posesiones. Añade en correspondencia: “de aquello se sigue la congoja que los extranjeros tienen de ver puesta el día de hoy la grandeza de España donde la ven puesta” (Jiménez de Quesada 1567, Cap. 37). Como hidalgo, el autor del *Antejovio* se sintió afrentado por el hecho de que el obispo de Nochera insultara a la “nación española en general, llamándola bárbara, cruel, cínica y sin piedad, y otras muchas cosas de esta traza”. Por su formación de “hombre de bien”, afirma que se sintió por lo tanto “obligado a volver por mi patria, cosa que [si] no lo supiese hacer, a lo menos no se me puede negar el buen deseo de ello, y sobre todo, como ya está dicho, llamándose historiador”, no castigar a Giovio por “mudar en los cuentos la sustancia de como pasaron” (Jiménez de Quesada 1567, Cap. 1).

De esta manera, a lo largo de su obra, Gonzalo Jiménez de Quesada se entregó a cumplir su cometido; es decir, “sacar la verdad en limpio en este tiempo donde podía haber muchos testigos de ella” (Jiménez de Quesada 1567, Cap. 36). Entre el 29 de junio y el 30 de noviembre de 1567 confeccionó con más velocidad que precisión cincuenta y cinco capítulos. En el último de éstos, el conquistador disculpa la frenética manera en que debió concluir para poder enviar a España su obra: “mi prisa era tanta, porque en estos navíos fuese este libro (si acaso se pudiere intitular de este apellido), que no pude dejar de correr sin repararme en muchas cosas” (Jiménez de Quesada 1567, Cap. 55).

Las críticas veladas, plasmadas por Paulo Giovio en su historia universal, sobre todo la excesiva reacción que causaron en un conquistador contemporáneo del Nuevo Mundo, sugieren la existencia de una sensibilidad excesiva, visible a la hora de atacar dichos valores (centrales por lo tanto en la cultura jurídica y marcial castellana). Conceptos como honor, hazaña y heroísmo portaban para los hidalgos de la época un significado preciso. La práctica cronística, al introducir la crítica de los actos y comportamientos marciales, implicaba un peso superlativo, particularmente importante si se comprende como se realizaba el acto de consignar a perpetuidad la memoria de los hechos heróicos del pasado reciente. En este sentido, el caso particular de Jiménez de Quesada puede ayudar a revelar, como se intentará mostrar a continuación, la forma en que la consignación del pasado, con el empleo de las crónicas, permitió operar un mecanismo imperial a través del cual se efectuó de forma controlada, el acceso individual y familiar a una mejor “condición y dignidad”.

Crónica, hazaña y memoria: elementos de la heroicidad y su retribución en el siglo XVI

El conocimiento de información biográfica significativa de Gonzalo Jiménez de Quesada, puede ayudar a comprender el interés que tuvo en salir a la defensa, tanto del honor de España como de la función que debe tener la escritura de la historia. Como mostramos, ambos aspectos se encontraban, según su punto de vista, amenazados por la obra de Giovio. Fuentes documentales muestran cómo, tras su nacimiento en la ciudad de Córdoba, Quesada mudó su residencia a Granada, donde habría de transcurrir su infancia.⁸ Tras alcanzar la mayoría de edad, cursó estudios superiores en la Universidad de Salamanca, donde logró titularse como abogado (Robledo 1995: 2522). Posteriormente, fungió en el cargo de teniente de Pedro Hernández de Lugo, Adelantado de Su Majestad para el descubrimiento de las provincias ubicadas al sur del Darién, época en que Jiménez de Quesada realiza su arribo al Nuevo Mundo, en 1534.⁹ Con el objetivo de descubrir nuevas provincias y poblaciones, partiría posteriormente tierra adentro, en abril del año siguiente, acompañado de seiscientas gentes de a pie y cien de a caballo, a todo lo largo del río Magdalena (Cunninghame-Graham 1922). Esta expedición, que concluyó costando la vida a quinientos treinta y cinco de sus hombres¹⁰, condujo al descubrimiento de la provincia de la Nueva Granada, misma a la que otorgó dicho nombre en memoria del reino de su proveniencia.¹¹ En los tres años siguientes, el conquistador ocupará sus fuerzas en la reducción y poblamiento de las ciudades de Santa Fe, Vélez, Tunja y Bogotá.¹²

Después de estas acciones, emprendidas lo mismo en nombre de Dios que del emperador, Jiménez de Quesada llevó anclas de vuelta a España en 1539, donde habría de presentar su relación de méritos y servicios ante la Corte, solicitando con ello las mercedes correspondientes a los trabajos y sacrificios realizados. Como recompensa por sus proezas recibió por parte de Carlos V el nombramiento de Mariscal de la provincia, otorgándosele con ello escudo y renta de por vida,¹³ con lo que también garantizaba, que “quedaran por siempre en la memoria de sus descendientes las hazañas y servicios que realizó para la corona”.¹⁴

⁸ En AHNE, No. 45, expediente 13, foja 8r) consta que Gonzalo Jiménez de Quesada fue hijo del licenciado Gonzalo Jiménez e Isabel de Quesada, provenientes de la ciudad de Córdoba. En el mismo documento se detalla la posterior residencia en Granada.

⁹ AGI 1536. Patronato, Núm. 27, expediente 14, foja 1.

¹⁰ AGI 1536, Patronato, Núm. 27, expediente 14, foja 2v.

¹¹ AGI 1536, Patronato, Núm. 27, expediente 14, foja 7v.

¹² Ubicadas en la actual República de Colombia.

¹³ AGI 1547, Escudos, Núm. 16418.8, Núm. 2.

¹⁴ AGI 1547, Casa de la Contratación, Núm. 5758, expediente 1, legajo 2, foja 139v.

Sin embargo, tras volver a las Indias Occidentales tuvo que hacer frente a acusaciones en su contra por desfalco a los bienes del rey, entrampándose de esta forma en un largo proceso judicial en contra el fiscal real, de lo cual, por desgracia, se desconoce aún el desenlace, particularmente por falta de fuentes.¹⁵ Muchas tareas relativas a lo que en la época se conocía como “pacificación, poblamiento y evangelización” de las nuevas provincias, así como otros negocios particulares con importantes personalidades de España y el Nuevo Mundo ocuparon posteriormente a Jiménez de Quesada (Francis 2007: xvii).

Durante una estancia corta en Madrid, llevada a cabo en 1548, el conquistador concedió incluso entrevistas a cronistas de sucesos de Indias. En momentos en que el primer cronista real, Gonzalo Fernández de Oviedo, se ocupaba en la recolección de datos para la ampliación de su *Historia Natural y General de las Indias*, se puso en comunicación con Jiménez de Quesada. Fernández de Oviedo habría de obtener del conquistador valiosas y precisas informaciones sobre el proceso de sujeción de los reinos del sur por parte de la Corona castellana. Según expresa Fernández de Oviedo, él esperaba recibir del conquistador una relación verbal de lo sucedido, sin embargo, para su sorpresa, Quesada también lo hizo de forma escrita. El cronista pudo recibir de esta manera, en calidad de préstamo, unos apuntamientos sobre la historia de la provincia; una colección de escritos en forma de cuaderno, elaborados por el propio Quesada, los cuales posteriormente, según declara el cronista, transcribiría parcialmente en su obra de 1547 (Fernández de Oviedo 1547: Parte 2, Libro 26, Cap. 28).

La información disponible en archivo muestra como Gonzalo Jiménez de Quesada, después de esta primera solicitud de gracias y mercedes, vuelve a probar suerte. Elabora para ello, el 30 de enero de 1562, un nuevo instrumento, mismo que dirige al Consejo Real de las Indias, el cual consistió en otra solicitud de retribución de sus trabajos, soportada en una *Probanza* de méritos y servicios actualizada a esa fecha. En esa ocasión, argumentó ante los consejeros que al igual que en el caso de los marqueses Cortés y Pizarro, conquistadores antiguos como él debían ser beneficiados con “veintidós mil vasallos y sesenta mil ducados de renta y los mismos títulos”, ya que, según expresa: “no descubrieron ni más grandes ni más ricas provincias que yo”¹⁶.

El argumento esgrimido por el Mariscal estaba bien razonado: Felipe II debía recompensarlo, por estar prometido así en el derecho antiguo de Castilla, y “así fue continuado”, sentencia, por su progenitor el Emperador, Carlos V.¹⁷ Lo señalado por él a partir de ese punto, no resulta menos significativo, ya que

15 Las actas de dicho proceso jurídico se encuentran en: AGI 1539, Justicia, Núm. 744, expediente 2.

16 AGI 1562, Patronato, Núm. 155, expediente 14, foja 7.

17 AGI 1562, Patronato, Núm. 155, expediente 14, foja 7.

afirma que, pese a no haber estado en condiciones de procrear descendencia – debido a sus constantes ocupaciones a favor de la Corona y a la población de las provincias – resultaba con el reconocimiento y pago que se le daría, que se conservara la memoria de sus hazañas, pues, según apunta, “tengo sin embargo sobrinos, que para el caso tienen los mismos derechos”.¹⁸ De la misma forma, plantea que su Majestad, en su caso, debería tener en cuenta el hecho de que él fue uno de los primeros súbditos, “de los que conquistaron estas provincias”, residiendo allí por más de treinta años, amén de argumentar que los otros conquistadores ya habían fallecido. Debido a que una nueva gratificación en pago de sus servicios lograría mantener “viva por siempre en la memoria de sus sobrinos el recuerdo de sus hazañas”, solicitó entre otras mercedes el nombramiento de Adelantado¹⁹ por parte de su Majestad y un permiso de conquista, de manera que ello le permitiera emprender la ansiada expedición hacia El Dorado.²⁰

Las fuentes existentes permiten inferir que la solicitud del Mariscal fue parcialmente aprobada, toda vez que aparece en 1564 empleando el título de Adelantado.²¹ Lo mismo sucedió con la solicitud de aumento de su renta, sólo que para su desgracia, la suma resultó muy inferior a la solicitada. No obstante, tres años más tarde lograría obtener el permiso buscado para emprender la expedición a El Dorado.²² Así, con casi setenta años de edad, Jiménez de Quesada condujo personalmente esta expedición hacia dicha región ignota, al oeste de la provincia de la Nueva Granada. Pese a las grandes expectativas que prevalecían sobre la enorme riqueza y población de aquella región, la información exacta sobre su cartografía era más bien poca o insegura. Dicha aventura, una vez iniciada, habría de prolongarse por espacio de tres años.

Al hallar oportunidad para ello, entre los múltiples escarceos y escaramuzas que le propinaban los indígenas del Orinoco, Jiménez de Quesada presentó en la Audiencia de Santa Fe un informe y relación de lo acaecido, solicitando de paso justicia para él y sus hombres. Parte de sus argumentos son expuestos a conti-

18 AGI 1562, Patronato, Núm. 155, expediente 14, foja 7.

19 ‘Adelantado’ denotaba en la época, “el oficio en España que correspondía a Presidente o Gobernador de provincia, que con la Audiencia que había en ella juzgaba de todas las causas civiles y criminales”. Dicha expresión y cargo, en el contexto de la competencia entre conquistadores por protagonizar la expansión colonial, devino del hecho de “tomar o ganar delantera, ahora sea por razón del lugar, del tiempo, de las personas o de las cosas” (RAE 1726, Tomo 1: 79).

20 AGI 1562, Patronato, Núm. 155, expediente 14, foja 8.

21 Gonzalo Jiménez de Quesada aparece en la relación de Juan Valenciano del 6 de junio de 1566 nombrado por primera vez como Adelantado (véanse: AGI 1566. Patronato, Núm. 157, expediente 2, legajo 2, foja.1).

22 Para un detallado seguimiento de la incursión, véanse: AGI 1569, Patronato, Núm. 29, expediente 21, foja 1.

nuación, con el objetivo de dar a conocer la función y el valor de las crónicas de Indias como forma de argumentación vinculada a la memoria y el heroísmo.

El 5 de julio de 1576, poco antes de renovar la antigua solicitud para el aumento de su renta, el conquistador da a conocer ante los empleados de la Real Audiencia, que “a todos es sabido que yo, el Adelantado de estos reinos, Gonzalo Jiménez de Quesada, por experiencia propia o por la lectura de las crónicas españolas de los asuntos de las Indias”, añade, “soy protagonista de las hazañas que condujeron al descubrimiento de estas provincias”.²³ Acto seguido nombra el conquistador pasajes de los cronistas como elemento de prueba para el sostenimiento de su solicitud de merced. La evidencia representada por el testimonio de los cronistas reales operaba en un sistema de reciprocidad que ha sido descrito en una contribución previa (Grageda Bustamante 2010) y que para fines explicativos puede resumirse en la expresión de “comunaleza”, o el acto de justicia real de otorgar a cada quien lo que merece según su servicio, condición y dignidad (Frankl 1962).²⁴ “Gracias a las crónicas es conocido”, añade, “como es que pasé mi vida entera en el descubrimiento de estos reinos”, los cuales a su parecer costaron no sólo más esfuerzos y desgracias, sino también más vidas humanas que cualquier otro reino del Nuevo Mundo.²⁵

Contrario a las disposiciones reales, que ordenaban por aquel entonces que las solicitudes de merced se hicieran en la jurisdicción de la Audiencia donde el peticionario había ejercido sus servicios, Quesada envió a su propio hermano, cargado de pruebas y documentos notariados, a buscar suerte al Consejo Real de las Indias.²⁶ El contenido de la solicitud reproduce los textos de las crónicas de Indias para ser empleados como testimonios fehacientes de la calidad de los esfuerzos y servicios realizados por el conquistador. En esa misma lógica, la argumentación dirigida por Melchor Jiménez de Quesada a los consejeros reales advertía como las “leyes celestiales” exigen que, “aquellos que han servido bien” reciban las gratificaciones correspondientes y que, “cuan mayor sea el servicio mayor también sea la gratificación”.²⁷ A continuación apunta directamente a la materia en disputa y señala, en el mismo párrafo, que si alguien merece la aplicación de la ley es “seguramente mi hermano el Adelantado”. Melchor Jiménez de Quesada, con poder notarial y en representación de su hermano afirma:

23 AGI 1576, Patronato, Núm. 160, expediente 2, legajo 1, foja 9. Correspondiente a la probanza de méritos y servicios de Gonzalo Jiménez de Quesada.

24 Retomado de las Leyes de Partida, este autor indica que dicho término refiere lo siguiente: “Comunaleza debe haber el rey a todos los de su señorío para amar, et honrar et guardar a cada uno dellos segunt qual es”.

25 AGI 1576, Patronato, Núm. 160, expediente 2, legajo 1, foja 9.

26 AGI, 1577, Patronato, Núm. 160, expediente 2, legajo 1, foja 1f.

27 AGI 1577, Patronato, Núm. 160, expediente 2, legajo 1, foja 1f.

Al igual que Cortés y Pizarro sería é “uno de los primeros descubridores y conquistadores de las Indias que ganó nuevos reinos para la corona de Castilla.

Para validar lo anterior señala:

[...] como es público y se confirma en las crónicas de las cosas de las Indias que circulan hoy en España.

Además agrega conclusivo, como las crónicas señalan, los servicios que mi hermano hizo a la Corona en la conquista de la Nueva Granada costaron más vidas” que los otros reinos.²⁸

En la parte final de su petición, el hermano del Adelantado apela a la benevolencia de los consejeros, y revela del mismo modo el estrecho vínculo entre los conceptos de crónica, hazaña y memoria, al indicar que el otorgamiento de una renta mayor, como se exigía en justicia, sería la “recompensa y gratificación” con que los sobrinos de Quesada recordarían los grandes y ejemplares servicios hechos por el Adelantado, su tío, a su Majestad.²⁹

Por desgracia, las fuentes existentes en archivo no han permitido hasta hoy dar cuenta con precisión, respecto a cómo concluyó el último proceso de solicitud de merced hecho por el conquistador Gonzalo Jiménez de Quesada, en la que recibió ayuda a través de su hermano. Existen elementos que permiten inferir que la Corona podría haber tenido severas reservas en contra del Adelantado, ya que, según refiere un experto en la temática y el período (Friede 1957), en la misma fecha habría sido revivida la acusación hecha contra él años antes, relativa a una supuesta malversación de fondos de la caja real en la Nueva Granada.³⁰

Fuente de la heroicidad castellana. Una interpretación histórico-jurídica

A manera de conclusiones, con respecto al caso de Gonzalo Jiménez de Quesada, se establecen a continuación una serie de razonamientos relativos a la mentalidad, cuidado y transferencia de los valores del heroísmo en el Nuevo Mundo durante el siglo XVI. En primer lugar, es necesario apuntar que dicho atributo, la heroicidad, era comprendida entonces dentro de otro acto, más delimitado pero que le era sucedáneo, a saber, “fazaña”, expresión antigua que denotaba realizar un “hecho heroico, famoso y singular”³¹

28 AGI 1577, Patronato, Núm. 160, expediente 2, legajo 1, foja 2.

29 AGI 1577. Patronato, Núm. 160, expediente 2, legajo 1, foja 2.

30 AGI 1547. Casa de la Contratación, Núm. 5758, expediente 1, legajo 2, foja 139v.

31 RAE 1734, Tomo 3: 132).

En el antiguo sistema de “comunaleza real”, donde el rey “mantenía la tierra con justicia y con derecho”, actos “fazañosos” o heroicos, como los emprendidos por Quesada debían ser retribuidos según el servicio, condición y dignidad del peticionario.³² “Condición y dignidad” remiten a su vez a la formación marcial del caballero castellano y se asocian ambas con la figura del hidalgo. Como caballero, los hidalgos eran aquellos quienes “fueron escogidos de buenos lugares y de algo”; es decir, “hijos de bien [...] que vienen de buen linaje”.³³ Solamente pueden entenderse el celo del honor y la extrema sensibilidad de conquistadores como Jiménez de Quesada ante la crítica, cuando se tiene conocimiento de que el caballero sólo logra acrecentar el prestigio de su linaje, honra e hidalgüía mediante actos heroicos o “hazañosos”.

Ahora bien, esta vía no era arbitraria, sino todo lo contrario: estaba definida por una lógica de mentalidad religiosa e imperial claramente establecida en las Leyes de Partida y que tenía que ver con emprender actos para el aumento de la fe y de los reinos que poseía el representante de Dios para asuntos terrenales, el monarca. Ello provenía de la Edad Media, y había sido labor de antiguos caballeros. De la misma forma, fue también ese el espíritu que se reeditó en el Nuevo Mundo. La tarea de conquistadores como Gonzalo Jiménez de Quesada no fue distinta a la emprendida previamente en reconquistas como la de Sevilla y Granada; a saber: “acrecentar y aumentar y henchir la tierra”.³⁴

Este tipo de formación, centrada en valores marciales, fue parte de la antigua cultura jurídica castellana y es explicada en las Siete Leyes, donde se refiere cómo los antiguos establecieron que los caballeros debían conducirse:

[...] ordenaron que así como en tiempo de guerra aprendían hecho de armas por vista y por prueba, que otrosí en tiempo de paz lo aprendiesen de oídas y por entendimiento, y por eso acostumbraban los caballeros, cuando comían, que las leyes en historias de los grandes hechos de armas que los otros hicieran, y los sesos y los esfuerzos que tuvieron para saber vencer y acabar lo que querían. Y allí donde no había tales escrituras, hacíánselo retraer a los caballeros buenos y ancianos que se acertaron en ello, y sin todo esto aún hacían más, que los juglares no dijesen ante ellos otros cantares sino de gesta, o que hablasen de hecho de armas.³⁵

32 RAH 1807, Tomo 1, Partida 2, ley 3, título 19. Que habla de cuál debe ser el pueblo en guardar y en abastecer y en defender al rey de sus enemigos).

33 RAH 1807, Tomo 1. Partida 2, ley 2, título 21. De los caballeros y las cosas que les conviene hacer.

34 RAH 1807, Tomo 1. Partida 2, ley 1, título 20: 190. Cuál debe ser el pueblo a la tierra de donde son naturales.

35 Ley 20 en la versión modernizada (Alfonso El Sabio. 2016. Las Siete Partidas. Barcelona: Red Ediciones: 102). Para la versión original, véanse a la Real Academia de la Historia, Las Siete Partidas del Rey don Alfonso El Sabio. 1807, Tomo 1. Partida 2, ley 2, título 21: 213. De los caballeros y las cosas que les conviene hacer.

De esta manera se conseguía inflamar el corazón de caballeros e hidalgos, de fomentar el espíritu de empresa marcial y acrecentar el “hambre de emulación”; que imitaran y superaran hazañas previas. Se llega en este sentido a recomendar que a los hidalgos, caballeros y nobles,

cuando no pudiesen dormir [...] se hacía leer y retraer estas cosas sobredichas y esto era por oyéndolas les crecían los corazones y esforzábanse haciendo bien, queriendo llegar a los que otros hicieran o pasaran por ellos.

(RAH 1807, Tomo 1, Partida 2, ley 20, título 21: 213)

Esta misma mentalidad ayuda a entender por qué decide el conquistador y Adelantado de su Majestad, Gonzalo Jiménez de Quesada, dar la cara ante las imputaciones de Giovio contra el honor y la valentía de los españoles. En una etapa del descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo conocida en la historiografía latinoamericana como la “Leyenda Negra”, en que humanistas como Giovani Baptista Ramusio y muchos otros atacan frontalmente la barbarie cometida por los españoles en nombre de Dios y el Emperador, Quesada pretende dar respuesta al descrédito que viven sus conacionales en Europa.

Sin embargo, ésta sería una batalla perdida de antemano, ya que no sólo el sistema jurídico castellano, sino todo el aparato monárquico de la casa Habsburgo se fundamentaba en esta lógica marcial de reciprocidad e intercambio de servicios por gracias y dignidades. Algo que no cambiará sino muchas décadas después, hasta la entrada de un nuevo régimen monárquico, más racional y funcional.

Respecto al cultivo de la memoria de las hazañas del conquistador, debe anotarse que al haber carecido de un descendiente legítimo con quien continuar su linaje, la gratificación de sus actos ejemplares debió ser mantenida para la posteridad a través de sus sobrinos (y posteriores beneficiarios). En lo que respecta a la consignación de su heroicidad, sus hazañas y hierros habrían de ser descriptas posteriormente por muchos otros cronistas que le sucedieron.

Bibliografía

AGI = Archivo General de Indias, Sevilla

Relación del descubrimiento de la provincia de Santa Marta (1536), Patronato, Núm. 27.

Pleito entre Gonzalo Jiménez de Quesada y Juan Castellanos, fiscal del rey, sin lugar de emisión, 12 de febrero de 1539, Justicia, Núm, 744, expediente 2.

Escudo de armas a Gonzalo Jiménez de Quesada por su contribución a la conquista de la provincia de Santa Marta y Nueva Granada (1547), Escudos, Núm. 16418.8, escudo Núm. 2.

Nombramiento de Gonzalo Jiménez de Quesada como mariscal de la provincia de Nueva Granada, 21 de mayo de 1547, Casa de la Contratación, Núm. 5758, expediente 1.

El Mariscal Gonzalo Jiménez de Quesada otorga a Francisco Velázquez un poder para que exija las gratificaciones que le son debidas, Santa Fé, a 30 de enero de 1562, Patronato, Núm. 155, expediente 14.

Relación de méritos y servicios de Juan Valenciano, Santa Fé, 6 de junio de 1566, Patronato, Núm. 157, expediente 2.

Documentos de la expedición a El Dorado que envía el Adelantado a su Majestad, Santa Fe, 15 de junio de 1569, Patronato, Núm. 29, expediente 21.

Relación de méritos y servicios de Gonzalo Jiménez de Quesada, Santa Fe, 5 de julio de 1576, Patronato, Núm. 160, expediente 2.

Actas del proceso encabezado por Melchor Jiménez de Quesada para representar los intereses de su hermano, Tocaima, 13 de febrero de 1577, Patronato, Núm 160, expediente 2.

AHNE = Archivo Histórico Nacional de España

Epítome de la Conquista del Nuevo Reyno de Granada (autor anónimo). (s/f) Diferentes colecciones,

Núm. 45, expediente 13, Copia del resumen de la conquista de la Nueva Granada.

Cunninghame-Graham, Robert Bontine (1922): *The Conquest of New Granada: Being the Life of Gonzalo Jiménez de Quesada*. London: W. Heinemann.

Fernández de Oviedo, Gonzalo (1547): *Crónica de las Indias. La hystoria general de las Indias agora nuevamente impressa corrgida y emendada y con la conquista del Peru*. Salamanca: Casa de don Juan de Junta.

Frankl, Victor (1962): "Hernán Cortés y la tradición de las Siete Partidas". En: *Revista de Historia de América*, Núm. 53-54, pp. 9-74.

Frankl, Victor (1963): *El "Antijovio" de Gonzalo Jiménez de Quesada. Y las concepciones de realidad y verdad en la época de la Contrarreforma y del manierismo*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

Frankl, Victor; Cota Molina, Fernando (1966): *Nota crítica a "El Antijovio" de G. Jiménez de Quesada*. Madrid: Estades.

Friede, Juan (1957): *Fray Pedro Aguado, Recopilación historial, primera parte*. Bogotá: Empresa nacional de publicaciones.

Francis, John Michael (2007): *Invading Colombia: Spanish Accounts of the Gonzalo Jiménez de Quesada Expedition of Conquest*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press.

Gibson, Charles (1971): *The Black Legend. Anti-Spanish Attitudes in the Old World and the New*. New York: Alfred A. Knopf.

Giovio, Paulo (también escrito Iovio, Paulo) (1561): *Pauli Iovii Novocomensis Episcopi Nucerini Historiarum sus Temporis Tomos Secundus*. Venetiis: Matthaeus Bosellus.

Giovio, Paulo (1562): *Historia general de todas las cosas sucedidas en el mundo en estos cincuenta años de nuestro tiempo*. Salamanca: Casa de Andrea de Portonariis.

Giovio, Paulo (1566): *Paulo Iouio añadido con doze libros que hasta agora faltauan de todas las cosas sucedidas en el mundo en estos cincuenta años de nuestro tiempo. En que se escriuen las victorias del inuictissimo Emperador Don Carlos, dende que començo a reynar en España, hasta que prendio al Duque de Saxonia*. Granada: Casa de Hugo de Mena.

Gómez de la Cortina, Joaquín (1862): *Catalogus librorum doctoris D. Joach. Gomez de la Cortina, march. de Morante, qui in ædibus suis exstant. Supplementum J-Z; A-Z*. Matriti: apud Eusebium Aguado.

Grageda Bustamante, Aarón (2010): *Schwert und Feder. Die Chronisten Seiner Majestät des König von Kastilien und die rechtlichen Auswirkungen der Geschichtsschreibung der Neuen Welt im 16. Jahrhundert*. Saarbrücken: SHV.

Hanke, Lewis (1952): *Bartolomé de Las Casas. Bookman, Scholar and Propagandist*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Iouii, Pauli (1552): *Episcopi Nucerini historiarum sui temporis*. Tomo II. Florencia: Oficina de Laurentii Torrentini, tipografía ducalis.

Iovio, Paulo (ver Giovio, Paulo)

Jiménez de Quesada, Gonzalo (1567): *El Antejoyo. Apuntamientos y anotaciones sobre la Historia de Paulo Jovio, en que se declara la verdad de las cosas que passaron en tiempo del Emperador Carlos V, desde que comenzó a reynar hasta el año de MDXLIII, con descargo de la nacion Española*. Valladolid: Manuscrito en la Biblioteca Histórica de Santa Cruz.

Jiménez de Quesada, Gonzalo (2016): *El Antejoyo. Texto antiguo*. Historia 99. Barcelona: Linkgua.

Price Zimmermann, T. C. (1995): *Paolo Giovio. The Historian and the Crisis of Sixteenth-Century Italy*. Princeton: University of Princeton Press.

Real Academia Española (RAE) (1726): *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad [...]*. Tomo 1. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro.

Real Academia Española (RAE) (1734): *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad [...] compuesto por la Real Academia Española*. Tomo 4. Madrid: Herederos de Francisco del Hierro.

Real Academia de la Historia (RAH) (1807): *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio*. Tomo I, Partida primera; Tomo II, Partida segunda y tercera; Tomo III, Partida quarta, quinta, sexta y septima. Madrid: Imprenta Real.

Robledo, Angela Inés (1995): “Jímenez de Quesada, Gonzalo (1509–1579)”. En: Medina, José Ramón y Tejeda, Nelson Osorio y Biblioteca Ayacucho (Comp.), *Diccionario Encyclopédico de las Letras de América Latina*. Tomo II, Caracas: Monte Ávila Editores, pp. 2522–2523.

La aventura literaria de Pedro Porter Casanate (1611–1662), explorador de la California¹

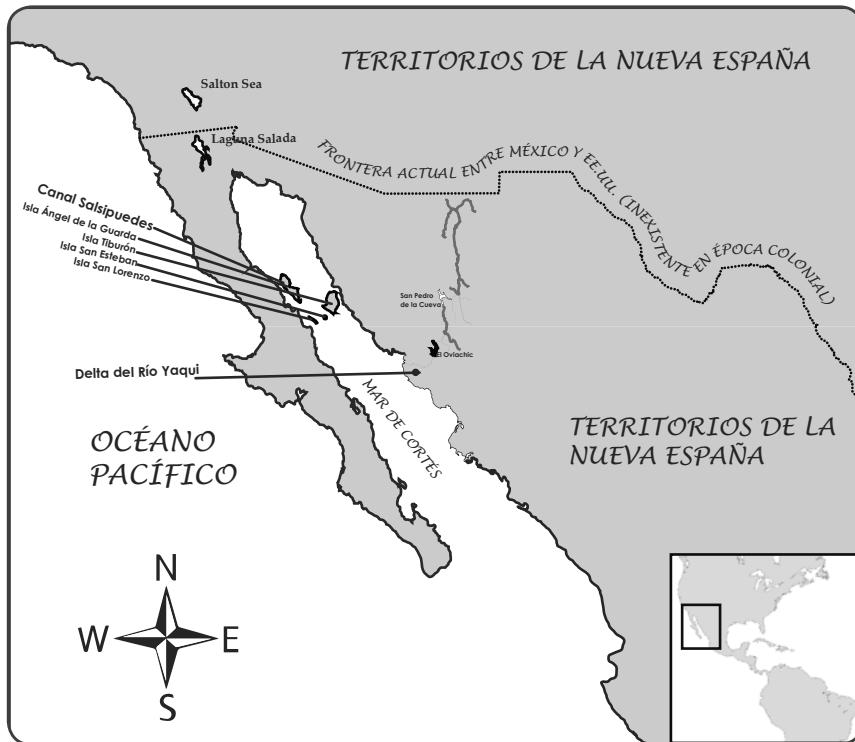
Resumen

Este trabajo explora la figura de Pedro Porter Casanate, “héroe trágico” del siglo XVII. A través de documentos originales de Porter y sus contemporáneos, se repasan hechos clave de su vida y se esboza su crianza dentro de una familia aragonesa de cierta alcurnia y reputación, lo cual parecía predestinarle hacia una vocación más centrada en las letras que en una vida aventurera. Sin embargo, Porter se embarcaría en una carrera naval, sin por ello dejar a un lado sus dotes literarias, manifiestas en múltiples epístolas y en una obra de tema náutico. El autor se enfoca en sus exploraciones de Porter a través del Golfo de California y en el fracaso de sus múltiples intentos por descubrir rutas útiles navegables para la Corona española. Desde un enfoque comparativo, se revisita la doble virtud en armas y letras de Porter y su biografía brinda testimonio del paradigma del héroe trágico español de la época.

Abstract

This work explores the figure of Pedro Porter Casanate, a tragic hero from the 17th century. Key facts of his life are reviewed through original documents both from him and from his contemporaries. Raised inside an Aragonese elite family of certain lineage and reputation, Porter seemed predestined towards a life of letters rather than adventure. Nonetheless, he took up a naval career, without giving up his literary production as attested by several epistles and a nautical work. The author focuses on Porter’s exploration of the Gulf of California and the failure of his many attempts to discover useful navigable routes for the Spanish Crown. From a comparative point of view, Porter’s double virtue in arms and letters is revisited and his biography bears testimony of the paradigm of the tragic Spanish hero of the time.

¹ Una versión previa de esta contribución ha sido publicada por el autor (Pérez Martínez 2012). En virtud de la naturaleza y temática sobre heroicidad de este libro, se ofrece aquí una versión actualizada, enriquecida con nuevos comentarios y datos, lo cual ofrece una nueva perspectiva.



MAPA II. Algunos lugares representativos en la biografía del almirante Pedro Porter Casanate. Región del Golfo de California (Mar de Cortés), México. *Mapa elaborado por Carlos Pallán Gayol (2017) con base en diversas cartografías, rectificado con datos de Google Maps © 2017 Google (EE.UU.) e INEGI (Méjico).*

Pedro Porter Casanate (Zaragoza, *1611) es, en cierto modo, paradigma de esa suerte de héroes trágicos que no sólo cruzaron con sus tristes peripecias la decadente España del siglo XVII, sino que también alcanzaron curiosas cumbres de ingenio y humanismo, inspirados por el propio talante dramático de sus fracasos tanto como por su gran temperamento frente a la adversidad. De este modo, nuestro personaje no sólo se parece demasiado al gran paradigma de héroe trágico español de la época: *Don Quijote*, sino que también podría decirse que su vida y obra encarnan y resumen el singular destino de su amado reino de Aragón, grande en el papel aunque consumido por las ambiciones y problemas de Castilla.

El origen de Porter no fue humilde, aunque tampoco de los más ilustres. Como tantas, su familia presumía un lejano parentesco con Bernardo Porter, embajador en Babilonia de Jaime I “el Conquistador”,² aunque en realidad su actividad principal estaba relacionada con el ejercicio de las letras. Y es que, en el contexto de una mentalidad todavía feudal, no resultaba extraño que se hicieran valer los méritos de los ancestros para acreditar las posibilidades de ejercer los propios, de tal modo que pregonar una reputación familiar heroica podía muchas veces favorecer el obtener nombramientos o beneficios diversos, aunque no siempre era causa suficiente. Por ello es que sería posible buscar el origen de la enorme voluntad de heroicidad de estos desheredados de abolengo (entre los que puede contarse también a Cortés), en esos años de descubrimiento y conquista, justamente en su desamparo u orfandad; mientras que, en sentido inverso, no faltan casos de individuos que muestran cómo, al emprenderse grandes proezas individuales, la fortuna económica familiar y la buena crianza pueden ser antes obstáculo que ventaja.

Así, lo conseguido por Pedro Porter en sus intentos heroicos en las Indias resultó realmente poco pese a jamás haber padecido de falta de medios, apoyos e incluso de un apellido medianamente ilustre; sin embargo, lo que la historia le negó se lo otorgó la fama que sus amigos le forjaron, como Juan Francisco Andrés de Uztarroz (a la sazón cronista de Aragón) quien sentó una de las bases de su abolengo al asegurar, en una obra dedicada a la memoria de Tomás Tamayo de Vargas (Andrés de Uztarroz 1642), que descendía de Bernardo Porter.³ Con todo, aunque era normal utilizar un panegírico dedicado a un difunto para enaltecer también a los vivos,⁴ es preciso reconocer que no todo lo atribuido a Porter

2 Jaime I “el Conquistador”: uno de los monarcas más poderosos que tuvo el reino de Aragón, durante cuyo gobierno (entre 1213 y 1276) logró extender sus dominios a Mallorca, Valencia y el condado de Barcelona.

3 Aunque, como bien afirma José Antonio Armillas, sin aportar pruebas sólidas (1988: 249).

4 Como puede verse en la enorme cantidad de sermones fúnebres de la época que, llevados a las prensas gracias al patrocinio de nobles personajes cuya relación con el difunto bien pudo haber sido marginal, constituyan excelentes oportunidades para la mención y el prestigio de otros.

resultaba ficticio o panegírico, pues ciertamente los Porter sirvieron a los monarcas aragoneses en distintos tiempos y cargos.

En cualquier caso, la familia de Porter era notable por méritos propios en el Aragón del siglo XVII. Su padre, Juan Porter Escamilla, desarrolló una brillante carrera como abogado, misma que lo llevaría a ocupar el cargo de 'justicia' en Huesca, a convertirse en miembro del Consejo de Aragón, e inclusive a ser nombrado fiscal general del Reino de Aragón (Gracia Rivas 1989: 17). Estos antecedentes inmediatos marcaron para la familia Porter al menos un destino posible: el ejercicio de las letras, de modo que sus hermanos intentarían emular a su padre al cursar estudios en la Universidad de Zaragoza, al punto en que uno de ellos, Sebastián Marcos, llegó a ser rector de la misma y canónigo de la catedral.

Con todo, la asistencia de Pedro Porter a la universidad no es nada segura. Manuel Gracia Rivas, uno de los historiadores que más atención ha dedicado a la biografía y exploraciones de Porter, tiene fundadas dudas al respecto, entre otras cosas por la temprana edad con que Porter habría salido de Zaragoza (Gracia Rivas 1989: 17-18). Sin embargo, haya asistido o no a la universidad, no es posible poner en duda la formación humanista del almirante aragonés, tanto por su propia producción escrita como por los muchos intelectuales ilustres cuya amistad cultivó desde temprana edad. Sea pues como fuere, podría decirse que los primeros años de Pedro Porter apuntaban hacia una vocación centrada en las letras y el cultivo de las humanidades, más que hacia una vida aventurera.

El joven marinero ambicioso

Con escasos dieciseis años, en 1627, el joven Porter abandonó la casa paterna (y, probablemente, la universidad) en circunstancias aún poco claras, para ingresar a la Armada de Mar Océano y de la Guarda de las Indias en la compañía de Gaspar de Carassa, bajo el mando directo de su capitán general, don Fadrique de Toledo, marqués de Villanueva; una armada cuyo objetivo era garantizar las comunicaciones con el norte de Europa y proteger los envíos de metales. Podría decirse que el marqués de Villanueva fungió como el padre o modelo que Porter andaría buscando en aquel momento y derrotero de su vida, sobre todo si aceptamos que sus primeras y fallidas calas heroicas tuvieron lugar en el ámbito letrado de su padre biológico. En efecto, el marqués de Villanueva inspiraría en el joven marino ambiciones más épicas y notables, pues no sólo era miembro de una familia aristocrática sino que también había sido capaz de forjarse una carrera naval propia, como azote de piratas; además, don Fadrique había heredado el cargo de comendador en la Orden de Santiago, lo que lo haría a los ojos de Porter parte de la estirpe de caballeros a la que buscaría pertenecer.

Curiosamente, el marqués de Villanueva podría confirmar la ingenua conjectura vertida al principio, misma que relaciona las aparentes ventajas brindadas por el apellido con los frecuentes fracasos en carreras militares o aventuras de conquista. De forma que, con el paso del tiempo, el marqués de Villanueva pasaría a contarse entre aquellos que cayeron de la gracia del conde-duque de Olivares quien, para alejarlo de la corte (y de alguna suerte eliminarlo), le ordenaría liberar Pernambuco de una poderosa armada holandesa. Por supuesto, el marqués se negó argumentando edad avanzada, lo que le valió la institución de un consejo de guerra en su contra que lo condenó a destierro, pérdida de honores y confiscación de bienes, muriendo en la ignominia poco después, en 1634 (Díaz González 1996: 79–90). Sin embargo, antes de que todo ello ocurriese, pudo escribir a Felipe IV alabando los méritos de Porter, recomendación que tal vez sería recordada cuando, varios años después, el mismo Porter resultaría también nombrado Caballero de la Orden de Santiago.

Conviene aquí detenernos en un par de circunstancias históricas que sirven muy bien para ilustrar los inicios heroicos de Pedro Porter, en el contexto de los cada vez más complejos esfuerzos de España por conservar la hegemonía trasatlántica. Como se sabe, la piratería fue sin duda un grave problema desde fines del siglo XVI y durante prácticamente todo el siglo XVII, no sólo para las posesiones ultramarinas de España sino incluso para la propia Península: Francis Drake cruzaría el estrecho de Magallanes en 1578 para azotar los puertos del Pacífico hispanoamericano; luego, a partir de 1614, corsarios holandeses buscarían sin éxito (aunque causando graves perjuicios a la economía colonial) fundar un pie de playa en algún punto de las costas del Pacífico sur, llegando incluso a Acapulco, donde curiosamente no hubo ataque ni rapiña. A partir de 1668, los ingleses reanudarían sus pillajes por mar y tierra, conformando así la época de mayor auge de la piratería en mares hispanos, tiempos en que los nombres de Morgan, Sharp, Swan, Cook y Davis fueron sinónimo de saqueo y destrucción (Véase Ramos y Lohmann 1990: 61 y siguientes).

Prácticamente toda la carrera naval de Porter estuvo condicionada por esta guerra contra la piratería, pues desde sus años al servicio de Gaspar de Corassa hasta su última encomienda como capitán general en Chile, Porter participó en combates de diversa índole y trascendencia. Una batalla de la mayor importancia ilustra muy bien su curioso talante guerrero marcado por un acento erudito: el ataque español en contra de dos bases piratas en el Caribe en 1629, en el cual la armada española capturó varios buques enemigos y una buena cantidad de piratas ingleses, franceses y holandeses. Porter sólo tenía 18 años, por lo que sorprende que, al término del combate, al parecer haya tenido una curiosa conversación (en latín) con un prisionero inglés de alto rango, acerca de los hechos bélicos de la contienda aunque también, curiosamente, sobre técnicas de navegación (Gracia Rivas 1989: 19). Si ello fue así, sería también una temprana

muestra de su afición tecnológica y erudita; la primera coronaría en 1634 con la publicación en Zaragoza de un libro singular: el *Reparo a errores de la navegación española*, obra de tema náutico que, pese a carecer de grandes aportes o novedades, sí destaca por el señalamiento preciso y pragmático de los errores que Porter observó y dedujo de la forma en que se practicaba la navegación española en la época.⁵

Y es que Porter no fue un desconocido en el mundo erudito español del siglo XVII, aunque sus magras hazañas terminaran por ser tragadas en forma tan lamentable por las arenas, aguas e historia del Golfo de California. Familiarizado con las tertulias e intrigas letradas de la época, Porter fungió como mediador en más de una disputa de índole erudita entre el controvertido Pellicer de Ossau y Tovar y Andrés de Uztarroz; además, buscó continuamente el contacto y el conocimiento de historiadores y poetas, se relacionó con la “Academia de los anhelantes” de Zaragoza (a la cual pertenecía el propio Andrés de Uztarroz y el poeta Lupercio Leonardo de Argensola), cultivó el *ars dictandi* (el género epistolar) como ejercicio de conocimiento y transmisión de saberes e incluso proyectó un “Diccionario náutico”. Por ello, Juan Vicencio Lastanosa escribió que Porter fue “conocido por sus Escritos y Haçañas en ambos mares” (Lastanosa 1645); Félix de Latassa, en su *Biblioteca nueva de autores aragoneses*, lo describe como “docto matemático, náutico y soldado de reputación, que únicamente debió al mérito sus ascensos” (Latassa y Ortín 1798–1802, tomo 3: 239); e incluso el célebre jesuita Baltazar Gracián, en su *Agudeza y arte de ingenio*, consideraría a Porter paradigma de estilo sentencioso:

Cuando la sentencia es útil, se eterniza en la memoria. El no menos ingenioso que valiente zaragozano, el almirante don Pedro Porter y Casanate, suele decir que para valer, méritos y medios.

(Gracián 2001 [1648]: 27)

Sin embargo, es preciso decir que las anteriores alabanzas provienen todas de amigos o interesados, por lo cual tal vez pudieran no corresponder del todo a logros efectivos del almirante; no obstante, tampoco por ello hemos de escatimar grandeza ni a sus intenciones ni a un cierto protagonismo que le confirió su momento histórico.

Como parte de la guerra contra los piratas, en aquellos años se gestaba otra circunstancia fundamental para comprender la vida y obra de Porter, un problema geopolítico de la mayor importancia para la corona española durante el siglo XVII: las exploraciones marítimas del Pacífico septentrional en busca de un paso hacia el Atlántico norte (Williams 2003). Ciertamente, desde tiempos muy

5 Michael Mathes publicó una edición facsimilar de este libro (1970b), que por mucho tiempo no llamó la atención de los estudiosos. También hay una edición reciente, la de Mariano Cuesta Domingo y Alfredo Surroca Carrascosa (2011).

tempranos, la atención de los reinos europeos se había conducido también al norte americano, por motivos de índole estratégica y militar: ya en 1497 Juan Caboto, genovés de ciudadanía veneciana que trabajaba para la corona inglesa, había explorado las costas del Atlántico norte buscando un paso al Pacífico y las Indias orientales con resultados nulos, de modo que al año siguiente volvería con más apoyos y naves a la búsqueda de ese conveniente atajo, pero las naves desaparecieron sin alcanzar su objetivo (González Ochoa 2004: 111–112). Ingleses y franceses continuarían la búsqueda, pero en esos años no fue posible encontrar el entonces famoso “paso del norte”.

La competencia por la exploración del Golfo de California

Los españoles, impedidos desde el Atlántico, iniciaron una búsqueda similar por el Pacífico norte con el fin de adelantarse y cerrar esa probable y peligrosa puerta a los piratas, aleccionados por lo sufrido al haber abierto el paso por el sur, en el Estrecho de Magallanes (Kelsey 1998: 93–204, Zuleta 2015: 39–46). Esta búsqueda resultó ser una carrera más o menos larga, pues se desarrolló durante todo el siglo XVI y parte del XVII hasta que, en 1635, apareció en la historia de las exploraciones septentrionales el ya entonces capitán Pedro Porter.⁶ Tras arribar por primera vez en ese año a la Nueva España, Porter se incorporó a la competencia por la exploración del Golfo de California, territorio que había cobrado ya cierto prestigio mítico entre los exploradores españoles; así, en medio de una enorme expectación, en 1636 el virrey Cadereyta concedió licencias simultáneas para dicha exploración a Francisco de Vergara, asociado con Francisco Esteban Carbonel (16 de enero), y a Pedro Porter asociado con Alonso Botello (23 de septiembre).⁷

Las dos licencias no hicieron otra cosa que agravar la competencia y convertirla en un abierto conflicto entre ambos equipos pretendientes, el cual escaló hasta el grado de que fueron formuladas acusaciones a Carbonel de ser hereje y francés, es decir, enemigo, dentro del contexto bélico imperante. El pleito entre los marinos por las licencias de exploración se tornó entonces descarnado, aparecieron de nuevo las dudas sobre la posibilidad de alcanzar el paso marítimo del norte, así como la discusión en torno a la utilidad de tal descubrimiento: fray Antonio de la Ascensión, valedor de Carbonel, defendía entre otras cosas que por ese camino sería más fácil enviar el oro a Sevilla, mientras que Porter Casanate

6 Había alcanzado el grado de capitán de mar después de su participación, bajo el mando del almirante Antonio de Oquendo, en la victoria de las fuerzas españolas frente a las suecas en Nordlingen (Gracia Rivas 1989: 87).

7 AGI, Guadalajara (s/f) *Mandamiento de Virrey*, véase también Portillo (1944).

insistía en que era preciso fortificar las costas antes de que se descubriese el paso y se intentasen internar por ingleses o franceses. Al final, Cadereyta tomó una decisión radical: revocó todas las licencias el 11 de noviembre de 1636.⁸

Ante esto, en 1637 Porter decidió volver a España para defender sus derechos de exploración en la corte, pero en el camino cayó en poder del pirata holandés Cornelius Jol (“Pata de Palo”), quien lo mantuvo prisionero en Curazao, al parecer con intenciones de canjearlo por algunos piratas presos; sin embargo, el canje no procedió porque los filibusteros en cuestión habían sido ya ejecutados (Boxer 1965:136–137). Afortunadamente para Porter, fue liberado en las costas de Cartagena de Indias (curiosamente por otros piratas, incluyendo al mulato Diego de los Reyes) antes de que cayera sobre él la ira de “Pata de Palo”; allí consiguió al fin embarcarse sin sueldo en la flota de galeones de la plata que en esos días partía hacia España. Porter llegó finalmente a Madrid en 1638, con la corte sumida en graves problemas debido entre otras cosas a la errática conducción de la Guerra de los Treinta Años (García y Maffi 2006).

Así, después de diversos esfuerzos por reactivar sus apoyos políticos en España y de escribir e imprimir algún documento sobre lo que ya consideraba sus hazañas,⁹ Porter al fin consigue, en 1640, una licencia exclusiva para la exploración de California y el nombramiento de almirante.¹⁰ En este tiempo alcanza, además, el mayor título de su carrera: el de caballero de la Orden de Santiago, iniciando para ello sus pruebas pertinentes el 13 de julio de 1640¹¹ y concluyendo el proceso el 19 de diciembre del mismo año, con la concesión definitiva.¹² Sin embargo, curiosamente no le fue concedido en ese momento el permiso para dejar la armada y emprender la exploración del Golfo de California que su encomienda y nombramiento apuntaban. Ello abrió un paréntesis en la vida de Porter (desde su salida de la Nueva España hasta su posterior regreso a ella en 1643) durante el cual, junto a sus ocupaciones militares, se dedicaría a continuar su posicionamiento político en la corte, a cultivar sus relaciones con hombres de letras, e incluso hizo imprimir alguno más de los textos laudatorios que había escrito, como la *Relación en que se ciñen los servicios del Almirante Don Pedro Porter Casanate, Cavallero de la Orden de Santiago* (BNE 1646).

8 AGI, Guadalajara (s/f) *Mandamiento de Virrey*, véase también Portillo (1944).

9 Tales como el “Memorial impreso [...]” (BNE 1640) o la “Solicitud de D. Pedro Porter y Cassanate al Rey [...]” (AGI, Guadalajara 1644).

10 “Real Cédula designando a D. Pedro Porter y Cassanate [...]” (AGI, Mexico D.F.(s/f)) “llevaredes desde la Nueva España al dicho descubrimiento del golfo de la California, con calidad que vos y vuestra gente habéis de estar subordinados al Virrey de aquellas provincias como mi Capitán General”, y “Real Cédula concediendo licencia a D. Pedro Porter Cassanate [...]” (AGI Mexico D.F. (s/f)).

11 AHN, Madrid 1640 *Real Cedula y AHN*, Madrid 1640 *Pruebas*.

12 AHN, Madrid 1640 *Expediente de concesión del Hábito de caballero de Santiago a D. Pedro Porter y Cassanate* (1640).

El paréntesis: tres años y tres armadas en España

Entre esos años (1641–1643), Porter fue destinado a servir en tres armadas en España, trabando combates en dos de ellas. En 1641 embarca en la armada del duque de Maqueda, en Cádiz, sin acción militar; y en ese mismo año es designado capitán de una urca (embarcación para el transporte de mercancías) bajo el mando de Pedro de Orellana, general de la armada de Nápoles, quien acudía para sofocar la sublevación de Cataluña iniciada en 1640. Esta última asignación no resultó muy del agrado de Porter, al considerarla inferior a lo que a su juicio merecía, de modo que escribió una carta algo insolente a su superior, donde le reclamaba la deshonra de que había sido objeto e indicaba que preferiría, dado el caso, combatir como soldado raso en la propia nave capitana, junto al mismo Orellana (BNE 1641 *Respuesta*: 816–17). Al parecer su protesta rindió fruto, pues efectivamente peleó junto a Orellana, mas no en la nave capitana sino al mando de una de las dos almirantas que la acompañaban. Esta fuerza naval logró romper el bloqueo impuesto por la armada francesa en las costas de Tarragona, del cual se sosténía la sublevación catalana (Camarero Pascual 2006: 323–358).

En 1642, Porter es puesto al mando de la artillería de estribor de la nave capitana del duque de Ciudad Real (un Grande de España), combatiendo a los franceses y ganando por entero en esta ocasión el favor de su superior. También participa en una batalla cerca de la Coruña que resultaría verdaderamente desastrosa, la derrota de Guetaria, donde doce buques españoles sucumben contra cuarenta y cuatro franceses (véase González 1973: 39ss). En aquella ocasión, Porter acabaría por perder a su único hijo, insospechado fruto de un amor juvenil. Dado que el primero contaba a la sazón con sólo veintisiete años, Gracia Rivas considera que tal hijo tendría unos once años, pues a partir de esa edad era cuando podía y solía llevarse a los niños a altamar a fin de que fuesen aprendiendo el arte de la guerra naval. De haber sido el caso, probablemente este hijo pudo haber sido la causa de que Porter abandonase apresuradamente Zaragoza a los dieciséis años (Gracia Rivas 1989: 44–45). Sea como fuere, en 1643 Porter fue destinado finalmente a servir en la armada del duque de Villafranca, aunque ya no llegó a embarcar, pues estaba próxima la hora de que iniciara su aventura americana.

La exploración del Golfo de California y su fracaso

Para 1644, Porter se encontraba ya de regreso en la Nueva España, dedicado a construir con cargo a su propia bolsa los barcos para emprender la expedición, cuyos nombres anunciaban ya su intención de promocionar el reino de Aragón: Nuestra Señora del Pilar y San Lorenzo; sin embargo, como resultado de un

incendio intencionado, tanto los barcos como el astillero fueron consumidos por el fuego el 24 de abril de 1644, lo que sin duda significó un golpe demoledor para Porter, aunque no bastó para hacer sucumbir su voluntad (AGI, Guadalajara 1645 *Carta de Pedro Porter*). Por el contrario, Porter se limitó a dar cuenta de los hechos ocurridos, tras lo cual se dedicó a emprender de nueva cuenta la búsqueda de apoyos para su expedición (AGI, Guadalajara 1645 *Carta de Pedro Porter*) no sin antes promover el seguimiento judicial del delito y sus responsables, entre quienes surgió de nueva cuenta el nombre de Esteban Carbonel, quien pudo haber estado tras las maquinaciones de un portugués de apellido Gonzales, autor material del atentado. Curiosamente, tras sufrir este infortunio (y tal vez a causa del mismo) las reiteradas solicitudes de Porter hecha en 1644 fueron finalmente apoyadas siendo nombrado gobernador de Sinaloa.¹³ Así, ejerció como gobernador de la provincia más septentrional del pacífico hispano desde el 11 de marzo de 1647 hasta el 8 de noviembre de 1651, periodo durante el cual pudo ver al fin realizados sus deseos: sus viajes de exploración a la California.

El primer viaje inició el 23 de octubre de 1648, saliendo del puerto que había preparado en Sinaloa y alcanzando el delta del río Yaqui, volviendo al punto de partida el 7 de enero de 1649. Recorrió las costas del golfo y sus islas, tomando “posesión por Vuestra majestad y por la corona de Castilla, de todas estas tierras, que llamé Nuevo Reino de Aragón” (AGI, Mexico D.F. 1649 *Relaciones*). Fue un viaje de reconocimiento en el que tomó notas importantes de índole geográfica, etnográfica e incluso apuntó aspectos curiosos de la zona, de su flora y de su fauna, como el apareamiento de ballenas en las aguas del Golfo.

Seis meses después, a fines de junio de 1649, Porter iniciaría su segundo y último viaje. En esta ocasión tampoco pudo lograr resultados notables, ya que tuvo problemas de gobierno de las naves en el canal de Salsipuedes, entre la costa de la península de Baja California y la isla de San Lorenzo (justo a la altura de la actual ciudad de Hermosillo). Así, pese a la ausencia de resultados brillantes que mostrar, al menos Porter hizo gala de honestidad al reportar los aspectos desfavorables, mientras tantos otros solían “hacerse lenguas” cada que regresaban de un viaje, incluso cuando este hubiese resultado un completo desastre. De esta forma, Porter declara sin más que “[s]i en esta relación no ofrezco a su magestad grandes reinos y riquezas es por ajustarme a la verdad que debo y no a los siniestros informes que otros han dado” (AGI, Mexico D.F. 1649 *Relaciones*).

Finalmente, el rey solicitó al virrey de la Nueva España que llamase a Porter a rendir cuentas, lo cual suscitó una discusión entre los dos últimos sobre logros y

13 Dice Aurora Egido (1991: 80) que la corona apoyó siempre los proyectos de Porter quien, al igual que su familia, en medio de las disputas peninsulares siempre fue realista. De hecho su hermano Juan José Porter fue cronista de Aragón en un momento de gran presión por parte de la Corona para que la censura “previniese o frenase cuanto los escritores aragoneses fuesen haciendo constar de los sucesos inmediatos”.

beneficios obtenidos de la empresa: si bien los viajes del almirante poseían innegable valor aclaratorio, resultaba lamentable que ni siquiera hubiese podido establecerse definitivamente si el Mar de Cortés constituía en realidad un golfo o un estrecho (Porter se inclinaba por lo segundo y creía que el “paso del norte” sería justamente alcanzado a través de este supuesto estrecho); discusión que resulta sorprendente a la luz de los descubrimientos efectuados por Vizcaíno desde medio siglo atrás.¹⁴ Tras ello, la Audiencia de México ordenaría a Porter que mejor se dedicase a avisar sobre buques enemigos en las costas del Pacífico que pudiesen amenazar a barcos mercantes procedentes de Filipinas.

Este último revés lograría finalmente derrumbar la moral de Porter, quien posteriormente desistiría de todo empeño en proseguir con la exploración de California. Así, el 8 de noviembre de 1651 dejaría el cargo de gobernador de Sinaloa. Su familia en Aragón insistió ante el rey para que Porter fuese compensado con otro cargo, y aunque el rey escribió al virrey en ese sentido, Porter había renunciado ya orgullosamente a toda honra y había hecho generosa donación de sus barcos. Como nuevo gobernador de la provincia fue nombrado Gaspar de Quesada, antiguo competidor de Porter por dicho puesto y que había tenido problemas con la justicia. Debido a lo anterior, Manuel Gracia (1989: 79) no descarta la posibilidad de que Porter pudo haber sufrido por parte de este personaje intrigas constantes durante su gobierno y que habría influido en su moral el hecho de haber sido llamado a cuentas y posteriormente sustituido por alguien, a su juicio, que valía tan inferior. En 1655 Porter es enviado a Perú, donde es nombrado Capitán General en Chile. Allí pudo recuperarse de sus reumas, aunque en siete años de gestión tuvo que luchar contra piratas, mapuches y araucanos. Finalmente, a la edad de cincuenta y un años y con su salud terriblemente minada, Porter fallece en Concepción el 27 de febrero de 1662.

Héroe en la literatura

La biografía de Porter resulta, pues, en sí misma novelesca y se vincula con dos grandes problemas de España durante la época, por lo cual no es de extrañar que en más de una ocasión haya sido objeto de parcialidades, curiosas preferencias y polémicas. En cualquier caso, la figura y obra de Porter, aunque poco estudiada, ha sido tratada ya en forma bastante intencionada, tal y como hizo Anselmo Gascón de Gotor en su *Aventurero genial. Soldado, navegante, descubridor*,

14 En 1599, Vizcaíno emprendería por mandato del virrey Luis de Velazco una expedición que alcanzó la bahía de Monterrey, en el actual estado de California (EE.UU.), lugar que designó como idóneo para el atraque y refugio del Galeón de Manila. Posteriormente, en 1603 emprendió una nueva expedición en la que mejoró y preparó el puerto de Monterrey, alcanzó San Francisco y logró establecer finalmente una cartografía más depurada.

publicista (1950), donde trata panegíricamente su persona y sus hechos. También ha habido, por supuesto, estudios hechos desde una perspectiva más equilibrada y documentada, como el artículo de Ricardo del Arco (1947) que resulta fundamental para entender las inquietudes y formación de Porter. Del mismo modo resultan valiosos los aportes documentales hechos por W. Michael Mathes en sus *Documentos para la historia de la explotación comercial de California. 1611-1679* (1970a), en los cuales reúne gran cantidad de documentos conocidos sobre Porter y sus aventuras por el golfo, o las aproximaciones a la obra y figura de Porter efectuadas por José A. Armillas en la *Gran Enciclopedia Aragonesa* (1982), así como en “Pedro Porter y Casanate, explorador de California” (Armillas 1988). También en este renglón destaca la obra citada de Manuel Gracia Rivas (1989), donde reúne y pondera buen parte de la documentación conocida y estudiada a la fecha, ofreciendo al mismo tiempo una interpretación mesurada de la obra de Porter.

Como se ha visto, la historia de Porter es la de un héroe trágico, portador a su juicio de un destino notable y épico que, sin embargo, no gozó de concreción histórica ni de una retribución en consecuencia, a pesar de los apoyos que su apellido y beneficios le granjearon. Lo anterior también a pesar de su tesón admirable, que le llevó a preparar e incluso costear su propia expedición, o bien a armar astilleros en sendas ocasiones: en la primera, solamente para verlos reducidos alevosamente a cenizas; en la segunda, logrando al fin fabricar barcos que zarparon de Tepic llevándole a alcanzar las costas del sur de Sonora y del sur de la baja California, hasta las puertas del golfo de este nombre. Al final, de sus muchas peripecias y aventuras fueron pocos los frutos que logró, aunque entre ellos pudo dejarnos como legado una interesante obra escrita.

Así, entre 1645 y 1649, Porter escribió un par de documentos en los que pretendía dar cuenta de los acontecimientos que conformaron lo que podría haber sido su primera exploración completa al golfo de California. Se trata de dos textos de estilo bien diferente, motivados por propósitos persuasivos esencialmente distintos, aunque narrando exactamente los mismos hechos: en 1645 escribe una relación como informe más bien burocrático, y en 1649 una carta de corte novelesco en la que se reinventa literariamente a sí mismo como héroe de una adversa exploración.¹⁵

15 Como producto de una estancia posdoctoral realizada en El Colegio de Sonora entre 2009 y 2010 elaboré una edición comparada de ambos manuscritos: “Del discurso historiográfico al panegírico en relaciones de méritos de Pedro Porter Casanate, explorador del Golfo de California. Estudio y edición de dos relaciones manuscritas del s. XVII”; dicha edición ha sido revisada y enriquecida por Aarón Grageda y fue publicada por ambos con el título *Las dos historias de Pedro Porter Casanate, explorador del Golfo de California. Estudio y edición de dos relaciones manuscritas del siglo XVII* (Pérez y Grageda 2012).

El primero de esos documentos es, como fácilmente se deduce, una relación o probanza de méritos; es decir, un texto de corte burocrático, dirigido a la autoridad, cuyo fin era exponer los méritos que harían al autor merecedor de tal o cual prebenda, beneficio o cargo. Enrique Toral explica así el nacimiento de este género, que los especialistas pueden reconocer como proto-historiográfico:

La necesidad de solicitar del Rey, a través de los diferentes Consejos la provisión de los cargos, tanto civiles como militares, de libre elección los segundos y provistos en terna los primeros, fomentó entre nuestros mayores la mención circunstanciada de los méritos y servicios, tanto propios como de sus mayores, que podían influir en obtener a su favor el nombramiento o nombramiento apetecidos [...] Manuscritas en su origen tales relaciones y sin autoridad alguna en un principio, bien pronto el abuso de la empleomanía, obligó a que se formasen por las Secretarías de los Consejos, con la base de los documentos que aportaban los interesados, bien referentes a ellos mismos, bien propios de sus pasados, y que a su costa se imprimieran en hojas sueltas y por tanto de difícil conservación, para su entrega a todas las personas que podían favorecer o influir en el logro de la codiciada prebenda.

(Toral 1953: 103)

Efectivamente, con su *Relación de los sucesos* [...] (1645b),¹⁶ Porter pretendía argumentar con base en sus méritos la conveniencia y justicia de su solicitud al cargo de gobernador de Sinaloa, el cual buscaba como un medio de solventar sus gastos, apuntalar su maltrecha economía y, en suma, poder continuar sus exploraciones con ciertas perspectivas de éxito. Años después enviaría a su amigo Juan Francisco Andrés de Uztarroz, a la sazón cronista de Aragón, “la *Carta relacion de D. Pedro Porter Casanate* [...] escrita á un amigo suyo” (BNE 1649 *Carta*)¹⁷ en la que relata exactamente los mismos hechos que en la *Relación* pero ahora en un estilo épico, sentencioso y casi podríamos decir novelesco, profuso en amplificaciones y de claro propósito apologético, como acusa la introducción:

Linaje de traición conocido fuera negar a nuestra amistad algunos logros de mis trabajos en estas provincias tan remotas de mi patria; con que por no degenerar de la ley tan debida a nuestra recíproca correspondencia, epilogaré los principales sucesos de mi empresa en el descubrimiento del golfo de la California, suplicándoos en recompensa de mi afectuosa elección, comuniquéis esta carta a los amigos, que con la publicación de esta derrota conseguirá el premio que desea mi afán en tan ardua peregrinación.

(BNE 1949 *Carta*)

16 El título completo es *Relacion de los sucesos del Almirante Don Pedro Porter Cassanate, cavallero de la Orden de Santiago, desde que salio de España el año de 1643 al descubrimiento del Golfo de la California, hasta fin del año de 1644* (BNE 1645 *Relación*), en adelante: *Relación*.

17 El título completo es *Carta relacion de D. Pedro Porter Casanate, cavallero de la Orden de Santiago, desde que salio de España el año 1643 para el descubrimiento del Golfo de la California, hasta 24 de enero de 1649, escrita á un amigo suyo* (BNE: ms. 6438), en adelante: *Carta*.

De este modo, si en su *Carta* Porter encuentra finalmente ocasión para presentarse como el héroe que pretendía ser; porque, hábil conocedor de las virtudes de la pluma (humanista al fin), procedió a emplearlas en beneficio de una presentación retórica, altamente panegírica, de sus hechos, permitiéndose no pocos juegos de ornamentación y figuración del discurso, plenamente consciente de la calidad artística de su relato y de su función en ella como narrador: un narrador en primera persona cuya acción se expresa en verbos elegidos justamente por su capacidad de fortalecer la función del personaje, acorde con las pretensiones épicas que sostenía.¹⁸ En cambio en la *Relación*, escrita en tercera persona, el narrador de los hechos no se hace presente, pareciendo solamente una voz distante, secretarial, que toma nota de acontecimientos que sólo se limita a transmitir. Del mismo modo, si en la *Carta* no faltan expresiones del tipo “como dije en otro lugar”, “aquí también”, etc.,¹⁹ encadenando en un mismo párrafo el inicio de la acción que será narrada en el siguiente, lo que sin duda contribuye a un ritmo narrativo más efectivo, estéticamente hablando, que el de la *Relación*; en cambio, en esta última, Porter es cuidadoso de narrar en cada párrafo una acción diferente, como corresponde a un relato pausado y objetivo. Sin embargo, tal vez el recurso más deliberadamente propagandístico y literario radica sobre todo en el modo de referirse a los propios hechos: por ejemplo, en la *Carta* refiere incluso como “conquista” lo que en la *Relación* no pasa de ser una mera empresa.

Con toda probabilidad, el gusto simultáneo de Porter por la azarosa vida en el mar y por la literatura, sus propias lecturas, su historia personal y su formación literaria contribuyeron a escribir un relato (su *Carta*) que debió haber encontrado mejor recepción en las prensas de su país (o del nuestro); un texto, aunque modesto en cuanto a logros estéticos o renovación del lenguaje, bien armado de los argumentos del viaje, la novedad y el riesgo, que configuran como se sabe los elementos sustanciales de la vieja novela de aventuras. Así, por ejemplo, la narración de una escaramuza con ciertos piratas rezuma el gusto militar del autor por tales lances (BNE 1649 *Carta*):

[...] seis navíos holandeses habían surcado aquel mar, donde pelearon con los nuestros en Chile mucho rato [...] Ajusté mi comercio, y arbitrando en la misma imposibilidad, aconsejado más del celo que del despecho, socorri con mi fragata Nuestra Señora del

18 Por ejemplo, si en la *Relación* (BNE 1645) ha escrito “Con esta última resolución de Su Majestad y los títulos y cédulas que se le dieron para el viaje se embarcó en los galeones de la plata”, en la *Carta de Pedro Porter a Juan Bautista Navarrete* (AGI, Guadalajara 1645) en cambio narra: “Obedecí esta resolución última de Su Majestad, embarcándome en los galeones de la plata”.

19 *Relación* (BNE 1644): “[E]n cinco de marzo tuvo aviso había llegado su fragata y gente de la California a salvamento, y quedaba en el río de Santiago donde era el astillero”. BNE 1649 *Carta*: “[E]n 5 de dicho mes llegó aviso había aportado su fragata y gente de la California a salvamento, quedando en el río Santiago donde, como dije, planté el astillero”.

Rosario, donde recogí más gente, remití más armas, municiones y pertrechos [...] Al mismo tiempo se me juntaron dos tropas de gente que había despachado desde México, y asistiéndole don Francisco Valero, justicia mayor de aquel partido, dio con mucha brevedad carena, hizo jarcias, velas y aguada, previno la fragata para tres meses, armola de remos para ejecutar mejor la diligencia, buscando al enemigo [...].

En suma, Pedro Porter Casanate intentó lograr en esta escritura, y en la opinión y memoria pública que en teoría le suceden, la condición heroica que pretendió dar a su vida en los hechos, usando para tal fin una buena fama literaria que habría cultivado en la Península mediante amigos, contertulios y familiares. Así, en sendas cartas fechadas el 25 de enero y 2 de febrero de 1642, Porter afirma con desenfado que el cronista de Aragón, su amigo Juan Francisco Andrés de Uztarroz, escribirá sus hazañas de California.²⁰

Conclusión

No podemos negar, por supuesto, que la vida de Porter fue en sí misma notable y llena de trabajos y combates, o que no haya expresado en su vida y en su obra el tópico humanista de hacer doble virtud en armas y letras (como Garcilaso o como el propio Cervantes); sin embargo, nada de esto resulta en rigor suficiente para acceder al Olimpo de la memoria colectiva en calidad de héroe, pues tal monte es celoso y sus pasos hasta cierto punto caprichosos cuando la obra que asciende no es en sí misma contundente. Podría decirse que la memoria colectiva, como todo constructo de carácter folklórico, precisa no sólo de una amplia difusión en motivos y figuras que permitan su consolidación mnemotécnica (algo que intentaron quienes escribieron sobre Porter en España en estos años: además del muy citado Andrés de Uztarroz, también Lastanosa e incluso el célebre Baltasar Gracián), sino también su cristalización en la ética y la estética popular, para lo que no basta la difusión y ni siquiera la acción determinante, sino por encima de todo se requiere la comuniación de ambas con los valores colectivos; porque el héroe, para serlo, debe concentrar de un modo épico las aspiraciones y virtudes de la comunidad, de modo que esta pueda recoger sus hazañas y hacerlas vivir de boca en boca, de pluma en pluma.

Tal vez faltó a Porter no solamente lograr la mayor de sus hazañas para acceder a tal condición heroica por la puerta grande, sino también humildad (al igual que a sus contertulios) para temperar el estilo sublime de su panegírico (meta imposible por definición), pues el excesivo florilegio y rebuscamiento de su pluma

20 Encomienda que al parecer no fue cumplida, porque no hay evidencia alguna en ese sentido. Ambas cartas se encuentran en la BNE bajo el título: *Correspondencia de Juan Francisco y Baltasar Andrés de Uztarroz*.

terminaron tal vez llevándole, paradójicamente, a un lugar común escritural de la época, como el que puede leerse en aquellas octavas gongorinas del poeta Juan de Moncayo,²¹ de su *Poema trágico de Atalanta e Hipomenes* (1656), en las que bellamente y con acierto poético (que no histórico) se compara a Pedro Porter con Cristóbal Colón:

Este varón, que en todo fin segundo
 Será de España otro Colón primero,
 Crédito de Aragón, pasmo del mundo,
 Ilustre de sus glorias verdadero:
 Es don Pedro Porter, cuyo profundo
 Genio la fama mereció luzero,
 Sin voces aplaudió la lisongera,
 Quando en él la lisonja verdad fuera.
 Árbitro de los Mares, y los vientos,
 Gloria de España, y de Aragón primera,
 Por dueño de tan altos pensamientos,
 Que el sol ejecutarlos no pudiera:
 Del Bóreas contrapuesto a los alientos,
 Y a prozelosos piélagos, que altera,
 Conseguirá con sus hechos singulares,
 Romper los vientos y oprimir los mares

Aunque en la práctica le haya costado trabajo, hay que decirlo, romper los vientos y oprimir los mares del canal de Salsipuedes.

Bibliografía

Andrés de Uztarroz, Juan Francisco (1642): *Panegyrico sepulcral a la memoria posthuma de don Thomas Tamayo de Vargas*. Zaragoza: Imprenta de Pedro Verges.
 AGI, Guadalajara = Archivo General de Indias, Guadalajara
Mandamiento del Virrey de Nueva España, marqués de Cadereyta, concediendo licencia a D. Alonso Botello y Serano y a D. Pedro Porter y Cassanate para hacer descubrimiento y demarcación de las Californias (s/f), Patronato: 31, 133 y AHN, Madrid, Col. Fernández Navarrete, 2476.
Mandamiento que expidió el marqués de Cadereyta, virrey de Nueva España, revocando todas las licencias dadas hasta entonces para el descubrimiento de la California, (s/f), Patronato 31, 133 y AHN, Madrid, Col. Fernández Navarrete: 2477.
Solicitud de D. Pedro Porter y Cassanate al Rey [...], (1644), 134.
Informe remitido al Rey [...], (1644), 134.
Carta de Pedro Porter a Juan Bautista Navarrete, refiriendo lo ocurrido en el incendio del

21 Juan de Moncayo y Gurrea, marqués de San Felices, fue un poeta español que nació en Zaragoza hacia 1615 y debió fallecer después de 1656.

astillero, solicitando ayuda y pidiendo que lo recomiende ante el Consejo, 20 de febrero de 1645, 134.

AGI, Mexico D.F. = Archivo General de Indias, México D.F.

Real Cédula designando a D. Pedro Porter y Cassanate, Cabo y Almirante de los navíos y gente de mar y guerra, (s/f), ms. 27. 1096.

Real Cédula concediendo licencia a D. Pedro Porter Cassanate para el descubrimiento del golfo de la California sin limitación de leguas ni tiempo (s/f), ms. 27. 1096.

Relacion de lo sucedido al almirante D. Pedro Porter Cassanate, caballero de la orden de Santiago, en el descubrimiento del Golfo de la California, (13 de abril de 1649), 134 y AHN, Madrid: ms. 1509.

AHN, Madrid = Archivo Histórico Nacional, Madrid

Real Cédula al conde de Oñate resolviendo se le hagan en la Corte las pruebas del Hábito de Santiago del que se le había hecho merced, a D. Pedro Porter Cassanate, (1640), Órdenes Militares, ms. 6617.

Pruebas para la concesión del Título de Caballero de la Orden de Santiago de Pedro Porter y Casanate, natural de Zaragoza, Almirante, (1640), Órdenes Militares, ms. 6617.

Expediente de concesión del Hábito de caballero de Santiago a D. Pedro Porter y Casanate, (1640), Órdenes Militares, Expedientillos: 2353.

Arco, Ricardo del (1947): “El Almirante Pedro Porter y Casanate, Explorador del Golfo de California”. En: *Revista de Indias*, VIII, pp. 783–844.

Armillas, José Antonio (1982): “Porter y Casanate, Pedro”. En: *Gran Enciclopedia Aragonesa* (G.E.A.), Zaragoza: Unión Aragonesa del Libro y Comercial Aragonesa del Libro. XIV volúmenes.

Armillas, José Antonio (1988): “Pedro Porter y Casanate, explorador de California”. En *Ibd.: Aragón en el mundo*. Zaragoza: CAI.

Bégrand, Patrick (2006): *Las relaciones de sucesos, relatos fácticos, oficiales y extraordinarios*. Besançon: Presses Universitaires Franche-Comté.

BNE = Biblioteca Nacional de España

Memorial impreso de D. Pedro Porter y Cassanate sobre oferta que hizo al virrey, marqués de Cadereyta, para el viaje a California y descubrimiento de la parte occidental y septentrional de la Nueva España, (1640), ms. 8533, ff. 118–130.

Respuesta y parecer que el almirante D. Pedro Porter Cassanate dio a D. Pedro de Orellana, general de la Armada de Nápoles sobre excusar el gobierno del navío que se le señaló por orden de S.M., (1641), ms. 2372, ff. 816–817.

Correspondencia de Juan Francisco y Baltasar Andrés de Uztarroz (1642), ms. 7095.

Relacion de los sucesos del Almirante Don Pedro Porter Cassanate, caballero de la Orden de Santiago, desde que salio de España el año de 1643 al descubrimiento del Golfo de la California, hasta fin del año de 1644, (fechado en México, 25 de febrero de 1645), ms. 2376.

Relación en que se ciñen los servicios del Almirante Don Pedro Porter Casanate, Caballero de la Orden de Santiago, (1646), ms. 2336, ff. 70–75.

Carta relacion de los sucesos de D. Pedro Porter Casanate, caballero de la Orden de Santiago, desde que salio de España el año 1643 para el descubrimiento del Golfo de la California, hasta 24 de enero de 1644, escrita á un amigo suyo, (1649), ms. 6438, ff. 6–13.

Boxer, Charles (1965): *The Dutch Seaborne Empire, 1600–1800*. London: Hutchinson.

Camarero Pascual, Raquel (2006): "La Guerra de recuperación de Cataluña y la necesidad de establecer prioridades en la Monarquía hispánica". En: García Hernán, Enrique y Maffi, Davide (coords.): *Guerra y sociedad en la monarquía hispánica: política, estrategia y cultura en la Europa moderna (1500–1700)*, Madrid: MAPFRE et al., pp. 323–358.

Cuesta Domingo, Mariano y Surroca Carrascosa, Alfredo (Eds.) (2011): *Reparo a errores de la navegación española, por Pedro Porter y Casanate [1634]*. Madrid: Real Liga Naval/ Grupo de Investigación Complutense "Expansión Europea".

Díaz González, Francisco Javier (1996): "Don Fadrique de Toledo: capitán general de la Armada del Mar Océano". En: *Revista de historia naval*, 14, pp. 79–90.

Egido, Aurora (1991): "Descubrimientos y Humanismo: el almirante aragonés don Pedro Porter y Casanate". En: *Edad de Oro X*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

García Hernán, Enrique y Maffi, Davide (coords.) (2006): *Guerra y sociedad en la monarquía hispánica: política, estrategia y cultura en la Europa moderna (1500–1700)*. Madrid: MAPFRE et al.

Gascón de Gotor, Anselmo (1950): *Aventurero genial. Soldado, navegante, descubridor, publicista*. Zaragoza: Imprenta Estilo.

González López, Emilio (1973): *El águila caída: Galicia en los reinados de Felipe IV y Carlos II*. Vigo: Galaxia.

González Ochoa, José María (2004): *Atlas histórico de la América del Descubrimiento*. Madrid: Acento editorial.

Gracia Rivas, Manuel (1989): *El sueño del 'Nuevo Reino de Aragón': La California de Pedro Porter Casanate*. Zaragoza: Diputación General de Aragón.

Gracián, Baltasar (2001): "Agudeza y arte de ingenio [1648]". En: Evaristo Correa Calderón (ed.): *Disc. XXIX. De la agudeza sentenciosa*, tomo II. Madrid: Castalia.

Kelsey, H. (1998): *Sir Francis Drake. The Queen's Pirate*. New Haven/ London: Yale University Press.

Lastanosa, Vicencio Juan de (1645): *Museo de las medallas desconocidas españolas*. Huesca: Juan Nogues.

Latassa y Ortín, Félix de (1798–1802): *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses*. Pamplona: Joaquín de Domingo.

López Poza, Sagrario y Nieves Pena Sueiro (2000): "Diseño de una base de datos para catalogación y estudio de Relaciones de sucesos". En: Luis Díaz de Viana (coord.): *Palabras para el pueblo. Vol. I, Aproximación a la literatura de cordel*, Madrid: CSIC, pp. 367–379.

Mathes, W. Michael (1970a): *Documentos para la historia de la explotación comercial de California. 1611–1679*. Madrid: José Porrúa Turanzas.

Mathes, W. Michael (1970b) [1634]: *Reparo a errores de la navegación española, por Pedro Porter y Casanate*. Edición facsimilar de Michael W. Mathes. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas.

Moncayo y Gurrea, Juan de [Marqués de San Felices] (1656): *Poema trágico de Atalanta e Hipómenes*. Zaragoza: Diego Dormer.

Pérez Martínez, Ramón Manuel (2012): "Una aproximación filológica a dos Relaciones de Pedro Porter Casanate (1611–1662), explorador del golfo de California". En: *Letras Históricas*. Año 3, Núm. 5, pp. 15–37.

Pérez Martínez, Ramón Manuel y Grageda Bustamante, Aarón (2012): *Las dos historias de Pedro Porter Casanate, explorador del Golfo de California. Estudio y edición de dos relaciones manuscritas del siglo XVII*. Hermosillo: El Colegio de Sonora.

Porter y Casanate, Pedro (1634): *Reparo a errores de la navegación española*. Zaragoza: María de la Torre.

Portillo, Álvaro del (1944): *Descubrimientos y exploraciones en las costas de California, 1532–1650*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Central (hoy Complutense).

Ramos Pérez, Demetrio y Guillermo Lohmann Villena (1990): *Historia General de España y América*. Vol. 9, Madrid: Rialp.

Rodríguez, Jimena (2010): *Conexiones trasatlánticas: Viajes medievales y crónicas de la conquista de América*. México D.F.: El Colegio de México.

Toral y Fernández de Peñaranda, Enrique (1953): “Cuatro relaciones de méritos y servicios”. En: *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 3, pp. 103–122.

Williams, Glyndwr (2003): *Voyages of Delusion. The Quest for the Northwest Passage*. New Haven: Yale University Press.

Zuleta Carrandi, Joaquín (2015): “Estudio preliminar”. En: Pedro Sarmiento de Gamboa: *Sumaria relación*. Madrid/ Frankfurt: Iberoamericana/ Vervuert, pp. 15–108.

Heroínas y Anti-heroínas en Paraguay: Residentas, Destinadas y Conciudadanas

Resumen

El siguiente capítulo se dedica a las mujeres paraguayas y su papel clave durante la Guerra de la Triple Alianza (1846–1870) entre Uruguay, Paraguay, Brasil y Argentina. Mediante la categorización de “residentas”, “conciudadanas” y “destinadas” se distinguía entre mujeres patrióticas-heroinas y anti-patrióticas, peligrosas para el régimen autoritario de Francisco Solano López, y que a la vez debían ser subordinadas al máximo propósito de la patria. A fin de mantener el orden cotidiano del país, todas debían trabajar y sustituir la mano de obra de los hombres, al estar éstos involucrados en la guerra. La glorificación de las mujeres seguía una doble estrategia: al interior del país servía para superar la humillación de la derrota y construir así una narración más digna y soberana, mientras que hacia el exterior, Paraguay buscaba presentarse a sí mismo como un país moderno y progresivo, proyectando imágenes del empoderamiento de las mujeres en todos los ámbitos de la vida política, económica y privada. Sin embargo, en la cruda realidad de la posguerra, esta fachada fue desmoronándose rápidamente y el estatus de las mujeres disminuyó, con lo cual el país retornó al patriarcado tradicional.

Abstract

The following chapter is dedicated to the Paraguayan women and their central role during the War of the Triple Alliance (1846–1870) between Uruguay, Paraguay, Brazil and Argentina. By categorizing women as “residents” (*residentas*), “fellow citizens” (*conciudadanas*) and “destined” (*destinadas*), differentiation was made between patriotic women and heroines on the one side, and anti-patriotic women on the other, the latter being considered perilous to the authoritarian regime of Francisco Solano López, while at the same time being required for the ultimate purpose of the fatherland. In order to maintain daily order in the country, all women had to work and replace men, who were engaged in war. The glorification of women followed a double strategy: internally, it served to overcome the humiliation of defeat and thus, construct a more dignifying narrative, whereas externally, Paraguay managed to present itself as a modern and progressive nation, projecting images of empowered women in every aspect of public and private life. Nonetheless, in the harsh aftermath of war, this façade rapidly crumbled, the status of women decreased and the country sank back into traditional patriarchy.

El 12 de septiembre 1867, en plena guerra contra los vecinos de Brasil, Argentina y Uruguay, el periódico paraguayo *El Centinela* publicó una noticia sobre unas asambleas patrióticas que las mujeres habían organizado en la capital paraguaya.

Las sesiones de los días 24, 25 y 26 del febrero fueron magestuosas, por que en ellas vimos por primera vez tomar asiento á la muger en el gran banquete de la civilización y participar de los derechos públicos que la sociedad le ha negado con injustificado egoísmo. El bello sexo ha delantado un paso mas en la pendiente del progreso, colo-cándose en la tribuna de las Asambleas populares.

(*El Centinela*, 12 de septiembre 1867)

Algunos meses mas tarde, el mismo órgano escribió:

Allá donde las ideas sobre la verdadera posición de la muger son mas elevadas, seguramente ese Pueblo ha dado un paso hacía una civilización mas encumbrada, que la que decantan las sociedades actuales.

Y esa distinción corresponde al Paraguay, donde vemos á la muger participar de los intereses de la sociedad; donde con admiracion la contemplamos despojándose de sus adornos, para ayudar con ellos á la defensa del principio democrático; donde, en fin, brilla por sus patéticos discursos en la tribuna, que ella misma se ha levantado en los altares de la libertad, mostrándose en todo digna émula del ciudadano, á quien disputa la palma de lidiar en los campos del honor.

(*El Centinela*, 18 de julio 1867)

Este temprano reconocimiento del rol sociopolítico de las mujeres y el elogio de principios democráticos, contrasta con la imagen del Paraguay posterior a la guerra. Paraguay fue el último país latinoamericano en conceder el derecho del voto a la población femenina en 1961, y la historia política del siglo XX se destaca por gobiernos autoritarios. Si bien es cierto que las mujeres y sus actividades durante esta guerra forman una parte central de la memoria nacional, las heroínas más importantes hasta hoy en día son las “residentas”, mujeres campesinas que siguieron al ejército hasta el final y que supuestamente tomaron las armas para defenderse contra los soldados que invadieron su patria.

Con motivo del centenario del final de la guerra en 1970, el gobierno del presidente autoritario, General Alfredo Stroessner, decidió construir un monumento a las mujeres paraguayas que protagonizaron lo que se había llegado a llamar “la epopeya nacional” o “guerra guasu” (guerra grande). Después de un corto debate, se erigió un monumento a “la residenta” en un lugar muy visible, un gran cruce en el camino del aeropuerto a la ciudad capital. Representa a una mujer con un niño en una pose combativa, portando una bandera. A sus pies yace un soldado muerto (véase Imagen 13).

En esta imagen se manifiesta la lectura oficial de esta guerra que, junto con la conquista, se ha transformado en el elemento más importante de la historia y de la identidad nacional paraguaya. Las “residentas” resultaron privilegiadas, en



Imagen 13: Monumento a las mujeres paraguayas. (Fotografía: Barbara Potthast)

comparación con otros grupos femeninos de la guerra, tales como las mujeres que organizaron las asambleas arriba mencionadas o las “destinadas”, mujeres, en gran parte de las clases superiores, que se opusieron al gobierno durante la guerra. Además de ello, cabe preguntarse por qué, en el caso de esta guerra, no son los hombres o los soldados quienes dominan la memoria nacional, sino las mujeres. En lo que sigue esbozaré brevemente el conflicto bélico, poniendo especial enfoque en las actividades femeninas que se desarrollaron dentro de este contexto, para posteriormente analizar las posibles memorias sobre esta guerra y la lógica que subyace tras cada una de las figuras.

La “epopeya nacional”

La “Guerra de la Triple Alianza” (desde la perspectiva paraguaya) o “del Paraguay” (desde la de los aliados) estalló en 1864 como una contienda entre Uruguay y Paraguay contra Brasil, y se convirtió rápidamente en una guerra de Uruguay, Brasil y Argentina contra Paraguay, aunque los aliados sostuvieran que se dirigía exclusivamente contra el “tirano y agresor”, el presidente paraguayo Francisco Solano López. La guerra empezó en Uruguay, pero se trasladó pronto al territorio paraguayo y se prolongó mucho más tiempo de lo pensado por ambos bandos. En 1868, es decir, más de tres años después, los aliados finalmente lograron entrar a Asunción, la capital paraguaya, creyendo con ello haber alcanzado su objetivo, sobre todo en vista de que los paraguayos habían comenzado ya a reclutar niños y ancianos. Sin embargo, la lucha se prolongaría, exigiendo ingentes sacrificios de ambas partes, aunque principalmente de los paraguayos.

En agosto de 1868, después de la entrada de los aliados en territorio paraguayo, Solano López ordenó la evacuación del territorio sureño para dejar “tierra arasada” a los enemigos, y se retiró con la población y el resto de las tropas hasta más allá del río Piquisry. Le quedaban unos diez mil soldados, la mayoría ancianos y niños. Los paraguayos se mantuvieron en esta zona hasta finales del año, y tras suscitarse otra batalla sangrienta, el presidente escapó hacia el norte, junto con lo que quedó de su ejército. El resto de las tropas paraguayas se rindió. A fines del año 1868, los aliados ocuparon Asunción, la capital paraguaya. Al no encontrar a nadie, se dedicaron a saquear la ciudad, creyendo ya muy cercano el final de la guerra. Solano López, mientras tanto, había trasladado lo que quedaba del gobierno y del pueblo paraguayo hacia Piribebuy, donde estableció un nuevo cuartel general. De alguna manera se las arregló para montar un nuevo ejército, compuesto en gran parte de niños, jóvenes, heridos y ancianos, aunque también de prisioneros que habían escapado de los aliados. Éstos creyeron que podían poner fin a la contienda con medios diplomáticos, entrando con ello la guerra en una fase menos violenta por algún tiempo. Las paraguayas volvieron a cultivar la tierra, aunque la zona ya no daba suficiente para todos, y mujeres y niños murieron de hambre. No obstante, Solano López se negó a rendirse incondicionalmente y logró montar una fábrica de armas y entrenar nuevos reclutas, niños cada vez más jóvenes. Éstos le cubrieron la retirada cuando el presidente huyó de las tropas aliadas, con lo que quedaba del pueblo paraguayo y su ejército, para trasladarse más al norte, hacia la Sierra de Amambay. Hambre, fatiga, heridas y enfermedades acompañaron esta “legión de espectros” (Cardozo 2010: 253), que además tenía que sufrir las represiones cada vez más crueles e irrationales del presidente. Finalmente, las tropas brasileñas alcanzarían y darían muerte a Solano López el primero de marzo de 1870, con lo cual terminó la guerra (Doratioto 2002; Capdevila 2010; Whigham 2010).

Estas breves descripciones dan una impresión de la dimensión de la catástrofe, y efectivamente, la Guerra de la Triple Alianza se cuenta entre las más sangrientas en América Latina hasta el día de hoy, y, ciertamente, la más sangrienta a nivel mundial entre 1815 y 1914. Cuando la contienda se dio por concluida tras la muerte del presidente Solano López, el pueblo paraguayo quedó reducido a alrededor de 40 por ciento de la población existente previo al conflicto, algunos investigadores sostienen que incluso más. Además, había un exceso muy marcado de población femenina con respecto a la masculina (Whigham y Potthast 1999; Potthast 2011). El país perdió gran parte de su territorio y quedó en ruinas, tanto en términos materiales como sociopolíticos. No obstante, logró sobrevivir como nación independiente.

Las “residentas”

La Guerra de la Triple Alianza, que a partir de 1868 puede ser calificada como una “guerra total” para el lado paraguayo (Cooney 2004; Capdevila 2010), ya que involucró a la población entera, es decir también a mujeres y niños. El hecho de que el Paraguay fuese capaz de resistir la presión militar conjunta de sus vecinos por más de cinco años y de que no hubiese grandes problemas para alimentar a la población, salvo en la última fase de la guerra, llamó la atención de los contemporáneos (Potthast 2011: 355, Nota 65). Tanto más, teniendo en cuenta el aislamiento geográfico del país debido al control de los ríos por parte de los aliados, lo que imposibilitaba la importación de bienes, y el enrolamiento de casi toda la población masculina en el ejército, que trastornó la actividad económica. Ello fue posible dado que, desde siglos atrás, las mujeres habían sido quienes se encargaban de gran parte de la economía de subsistencia y del pequeño comercio. En un trabajo previo, he llegado a la conclusión de que por lo menos la mitad de la producción de subsistencia estaba en manos de las mujeres (Potthast 2003: 203–220). Este papel de abastecedoras que las mujeres desempeñaban ya en la economía civil no haría sino aumentar en el transcurso de la guerra. Al principio, ésta resultó un buen negocio para ellas, ya que les permitía venderle más al Estado. Pero cuando la fortuna de la guerra cambió y las acciones militares llegaron hasta sus pueblos, la situación se tornó bastante difícil.

A partir de 1866, prácticamente toda la producción agrícola estaba en manos de las mujeres, que además empezaron a asumir tareas pesadas, tradicionalmente masculinas, como adiestramiento de animales, la producción de cuero o el trabajo en las salinas. La producción agrícola femenina, no obstante, fue organizada al estilo militar y las autoridades locales o centrales decidían qué iban a sembrar y vigilaban los trabajos.

La logística del ejército paraguayo se basaba en gran medida en el trabajo de las mujeres. En los campamentos trabajaban como enfermeras, lavanderas, cocineras y más tarde ayudaron en el transporte de material pesado. Cuando los productos importados como medicina o tela para uniformes empezaron a escasear, los conocimientos sobre las plantas y hierbas locales de las mujeres del campo adquirieron gran importancia. Además, las mujeres participaban en los desfiles y eran imprescindibles en los bailes y las fiestas que se organizaban en cualquier ocasión. Estas actividades pueden ser entendidas todavía como una extensión e intensificación de los roles tradicionales de las mujeres, ya que cuentan entre los roles reproductivos, de cuidado y provisión. Había, sin embargo, una novedad: Los grupos de mujeres fueron dirigidos por las llamadas “sargentas”, mujeres quienes cuidaban del orden, organizaban y coordinaban el trabajo y ayudaban en el cumplimiento de las órdenes del gobierno o de los generales (Potthast 2011: 278–281).

Algunos autores paraguayos han intentado, de una manera harto complicada, acercarse a la explicación del término “residenta” (Rodríguez Alcalá de González Oddone 1983: 150–151). Parece sin embargo haberse derivado de la formulación burocrática, con la cual las residentas consignaban sus datos personales en las actas judiciales. Allí decía en general: “[...] vecina de [...] residente en [...]”, con lo cual puede explicarse con mayor facilidad cómo la palabra original “residente”, en forma análoga a “vecina”, acabaría transformándose en “residenta” (a pesar de resultar esta forma gramaticalmente falsa). La imagen de la residenta no se refiere por lo tanto a las mujeres en los campamentos de la primera parte de la guerra, sino a las que seguían al ejército hacia el norte y cultivaron la tierra para la manutención de las tropas y la población. Ellas se resistieron a los aliados cuando aquellos tomaron la capital provisoria en Pirebebu, según el relato posterior paraguayo, por nacionalismo y por miedo a violaciones y otros maltratos de parte de los soldados aliados.

Sea cual fuere el motivo, es innegable que durante esta guerra fueron muchas las mujeres, sobre todo las de clase media y baja, que (forzosa- o voluntariamente) siguieron al ejército cuando este tuvo que ir retirándose cada vez más hacia el norte del país, una región menos poblada y bastante salvaje, prestando cualquier tipo de servicio a los soldados; y al final algunas acabarían por tomar realmente las armas, en defensa propia, ante los soldados de ocupación. Ese fue el caso de las llamadas residentas, a quienes recuerda el monumento referido al principio.

Las “conciudadanas”

A nivel político y simbólico, las mujeres ocuparon también funciones nuevas. A parte de las “sargentas” en los campamentos, en algunos pueblos del interior, las mujeres suplantaban a las autoridades masculinas, al no quedar hombres que desempeñaran tales tareas. En las zonas urbanas, las mujeres empezaron manifestar públicamente su apoyo a la guerra y al presidente Solano López, mientras que en otras zonas, ofrecieron tomar las armas en defensa de la nación. Estas manifestaciones públicas fueron objeto de muchos comentarios en los periódicos contemporáneos, como muestra la cita arriba mencionada.

Al inicio de la guerra, las mujeres acudieron en gran número a despedir a las tropas con fiestas y regalos. La gente donaba víveres y pertrechos para el ejército, y las señoras de clase alta, sus alhajas. En agosto de 1866, la publicación de los puntos secretos del tratado de la Triple Alianza, que puso en peligro la supervivencia del Paraguay como nación independiente, volvió a desatar una ola de fervor nacional y de apoyo a Solano López. Ahora se apresuraban todos, hombres, mujeres y hasta niños de edad escolar, a demostrar su aprobación a la política del presidente. Incluso muchas mujeres de la élite paraguaya, que en su mayoría se habían mostrado escépticas, cuando no hostiles, respecto al presidente y su compañera, la irlandesa Alicia Elisa Lynch, se sumaron a esta corriente. Con ello dio comienzo una ola de manifestaciones patrióticas femeninas con un constante incremento de ofertas, a las que se unieron las damas de las localidades del interior del país (Massare y Ramos 1970: 16–42; Zarza 1987: 135–231, 265–289; Potthast 2011: 281–291; Massare 2012).

Al principio, estas reuniones y las donaciones se dieron en forma relativamente espontánea, pero al poco tiempo las autoridades locales empezaron a suscitar, coordinar y controlar tales eventos. Sobre todo en Asunción, donde vivía la élite y la incipiente clase media paraguaya, las mujeres empezaron a organizar asambleas donde se pronunciaban apasionados discursos en apoyo al presidente y a la guerra. En el campo y entre las mujeres analfabetas, estas asambleas se desarrollaban generalmente después de una lectura pública de las noticias de la guerra, y a veces las emociones eran tan fuertes que algunas mujeres llegaban a declararse dispuestas a tomar las armas para ayudar a la defensa de la patria. En los meses siguientes siguieron llevándose a cabo esas reuniones con donaciones obligatorias, en forma similar a través de diversas localidades, hasta que el mariscal-presidente las rechazó definitivamente en enero de 1868 (Cardozo 1967–1982).¹

¹ Cardozo: *Hace cien años*, IV, 157, V, 315–17, VII, 287/88, 333/34, 383–85, VIII, 14/15, 65/66, 76/77. Comp. a este efecto los ofrecimientos de San Pedro 1866 y 1867, Archivo Nacional Asunción, Nueva Encuadernación (ANA-NE) 3221, *Lista nominal de las hijas de la Población de*

La prensa paraguaya contemporánea cubrió extensamente estas asambleas. Los reportajes se escribieron al estilo de los antiguos informes sobre los acontecimientos sociales. Las mujeres seguían siendo “bellas” y “virtuosas”, pero su encanto servía ahora a la patria. Comenzaban a ser llamadas “el bello sexo nacional”. Se les felicitaba por el patriotismo mostrado en estos actos y discursos. Aunque poco a poco, las interpretaciones iban más allá del amor al hogar y la patria. A partir de 1867, empezaron a abundar artículos como los citados al inicio de este capítulo. Se habla ahora de la “conciudadana” que por primera vez ha ocupado “la silla del patriarcado”.

La muger del Paraguay ha ofrecido en esta noche el rasgo mas elocuente de su amor a la Patria, y su alma noble y grande ha entrado en la plenitud de los derechos con que la dotara el Cielo, tomando parte en los negocios públicos y formando la primera Asamblea americana, mas importante aun que los antiguos comicios, reunidos bajo las inspiraciones del Pueblo rey.

(*El Semanario*, 2 de marzo 1867)

En otra ocasión, sin embargo, se vislumbra con claridad el carácter propagandístico de este mensaje. Se sostiene que la participación de la mujer en los acontecimientos públicos es una señal de modernidad y progreso, y después de una digresión sobre el rol de las mujeres en las sociedades clásicas, el artículo confirma finalmente lo siguiente:

Allá, donde las ideas sobre la verdadera posición de la muger son mas elevadas, seguramente ese Pueblo ha dado un paso hacia una civilización mas encumbrada, que la que decantan las sociedades actuales. Y esa distinción corresponde al Paraguay, donde vemos á la muger participar de los intereses de la sociedad; donde con admiración la contemplamos despojándose de sus adornos, para ayudar con ellos á la defensa del principio democrático; donde, en fin, brilla por sus patéticos discursos en la tribuna, que ella misma se ha levantado en los altares de la libertad, mostrándose en toda digna émula del ciudadano, á quien disputa la palma de lidiar en los campos del honor. Gloria, pues, al ilustre Mariscal López, que ha puesto á la mujer en el honorable rol que le corresponde, restaurándole los santos derechos que la Europa le escatima aun!

(*El Centinela*, 18 de julio 1867)²

Creemos que estos artículos – que pueden considerarse como oficiales, dada la censura del gobierno en estos años – iban dirigidos tanto a las mujeres paraguayas como a los enemigos y al público internacional, que seguía esta guerra con mucha atención y que leía la prensa paraguaya (Johansson 2014: 84–86). Tal práctica se insertaba así en los esfuerzos del gobierno de Solano López por

San Pedro que se han presentado espontáneamente a pedir que sean enrolladas para empuñar las armas en defensa de la sagrada causa de la Patria.

2 *El Centinela* del 18 de julio 1867; véase también artículos parecidos en *el Semanario* que argumentan en la misma línea. Uno del 8 de septiembre 1867, por ejemplo, termina con la frase “Honor á la muger paraguaya y al Gobierno que ha sabido dignificarla”.

contrarrestar el discurso de los aliados sobre la “barbaridad” de la sociedad paraguaya y la crítica al régimen autoritario del primero (Potthast 2011: 266–67, 292–294). En un discurso al pueblo, el presidente justificó la guerra de la siguiente manera:

Los pueblos extranjeros nos comprenden mal, nos llaman apáticos, hasta nos conceptúan como un pueblo bárbaro: confunden nuestro carácter pacífico y nuestras costumbres sencillas con las actitudes de un pueblo degradado; tal vez sea ahora la ocasión de mostrarles lo que realmente somos, y el rango en que por nuestra fuerza y progreso debemos ocupar entre las Repúblicas Sud Americanas.

(Arenga al Pueblo, 13 de septiembre 1864, en: Ortega y Duhalde 1969: 133)

En esta línea de argumentos, leemos mas tarde en un artículo titulado “La gran asamblea del bello sexo”: “[Las tolderías han asombrado con su heroísmo! ¡Y las tolderías ofrecen á las sociedades modernas el modelo de la muger patriota que sabe defender su dignidad y hacer respetar los derechos de una nacion soberana!]” (*El Semanario*, 9 de marzo 1867).

La discusión contemporánea confirma precisamente este contexto. En Europa, pero también en el Paraguay de la posguerra, estas manifestaciones patrióticas, la oferta de joyas y la supuesta existencia de un batallón de mujeres, fueron un punto clave en la polémica sobre el carácter de la guerra. Para unos era una señal muy clara del gran patriotismo de todos los paraguayos (y por esto deslegitimizó la conducta de la guerra por parte de los aliados), mientras que para otros resultaba una prueba más del carácter opresivo del régimen de Solano López, y por ello lo legitimaba (Potthast 2004: 45, 50).

Las destinadas

En la última fase de la guerra, existía también otro grupo de mujeres sobre las cuales no se hablaba en los periódicos, si bien algunas de ellas, sobrevivientes de la hecatombe, dejaron memorias escritas.³ Fueron las “destinadas”, es decir, mujeres que por algún delito político o por pertenecer a una familia políticamente sospechosa habían sido destinadas a ser enviadas a ciertos pueblos, donde tenían que trabajar bajo vigilancia. Después de una presunta conspiración contra Solano López, la desconfianza del presidente adquirió rasgos paranoicos. Exhortaba cada vez más enérgicamente a denunciar inmediatamente las eventuales

3 “Susana Céspedes de Céspedes en su declaración del 15.12.1869”, En: *La Regeneración*, No.36, 31 de diciembre 1869; “Declaraciones de Doña Ana María Dolores Pereira, la madre del obispo Palacios”, En: *La Regeneración*, No. 44, 19 de enero 1870, “Aventuras y padecimientos de madama Dorotea Duprat de Laserre”, En: Masterman 1870: 404–436, aquí: 431–436; “Memorias de Encarnación Díaz de Bedoya y de Silvia Cordal”, En: Rodríguez Alcalá 1991: 81–96.

“subversiones”. Las mujeres acusadas de esos delitos serían entonces enviadas a pueblos especialmente inaccesibles y climáticamente insalubres, donde fueron obligadas a cultivar los campos. Finalmente terminaron en un lugar abandonado que puede ser calificado como campo de concentración. Al final de la guerra había allí unas tres mil mujeres recluidas, un número nada despreciable.

Mientras que algunas de ellas fueron realmente disidentes u opositoras políticas al régimen y habían sido condenadas por hablar en contra de la guerra, otras pertenecientes a las clases superiores – que eran la mayoría – muchas veces fueron destinadas solamente porque alguno de sus parientes masculinos presuntamente habría estado implicado en alguna conspiración contra el presidente. Incluso algunas de ellas habían sido las mismas que previamente se habían destacado en las reuniones patrióticas. Las “destinadas” que sobrevivieron la hecatombe dejaron testimonios sobre los sufrimientos realmente atroces que tuvieron que padecer (Potthast 2011: 308–318).

Los niños-soldados

Como he mencionado arriba, la guerra paraguaya fue sumamente sangrienta y cobró una cuota de vidas humanas inaudita hasta entonces, sobre todo del lado paraguayo. El ejército paraguayo había sido relativamente numeroso y consolidado, en comparación con el de los aliados, pero las batallas diezmaron cada vez más a la población masculina. Ante la falta de varones adultos disponibles para recomponer las filas del ejército, el gobierno paraguayo comenzó a reclutar jóvenes y niños, una medida que también entró en la polémica sobre el carácter de la guerra, al igual que la participación de las mujeres. La incorporación de los niños y jóvenes a las filas del ejército paraguayo fue un proceso gradual, tanto en lo que se refiere a las edades como a las tareas de los jóvenes. Al inicio de la guerra, el ejército estaba conformado por hombres de entre 16 y 44 años de edad, en 1866 el gobierno convocó a todos los “hombres aptos” para el servicio militar y al final del mismo año, niños desde los 14 fueron mandados a tomar el lugar de los hombres ausentes en el servicio público. Desde allí, el paso hacia el servicio militar fue corto y en marzo de 1867, Solano López decretó el reclutamiento y adiestramiento en las armas de todos los jóvenes entre los 13 y 16 años (Cooney 2004: 31–35). Después, fueron enrolados niños incluso más jóvenes.⁴

Como describimos arriba, el ejército paraguayo se conformaba de un número creciente de niños, jóvenes y ancianos. El trágico colofón de las acciones militares

⁴ Dos listas de niños enrolados de hasta 11 años, ANA, Nueva Encuadernación (NE), vol. 3222, pero estos presumiblemente trabajaron más bien en la logística, es decir en la conducta de ganado y el transporte del material bélico.

de esta guerra atroz llegaría en agosto de 1869, cuando los aliados – cuya fuerza militar era numéricamente muchas veces superior a la de los paraguayos – asaltaron y tomaron a Piribebuy. Solano López decidió huir con el resto de las tropas. Para cubrirle la retirada, dejó un ejército de unos tres mil niños-soldados, disfrazados con barbas, para que el enemigo no se diera cuenta de su juventud. Muy pocos sobrevivieron esta batalla, que a la postre acabaría también por formar parte de la memoria colectiva. Mientras que no hay mucha discusión contemporánea sobre los niños-soldados del lado de los paraguayos, ni en la posguerra, observadores extranjeros tomaron esto como un ejemplo más de la barbaridad del gobierno paraguayo y de la ceguera política de los paraguayos (Potthast 2005). Solamente algunas décadas después, ya en el siglo XX, la batalla de los niños con barba de Acosta Ñu fue conmemorada por nacionalistas paraguayos como prueba del heroísmo por un lado, pero también del apoyo – implícito o directo – al presidente y su guerra (Doratioto 2002: 409).

La memoria

Dejando de lado al “niño-héroe”, ya que nunca alcanzó tanta popularidad como la imagen de la residenta, tenemos entonces tres modelos de roles femeninos durante la guerra: la residenta, la conciudadana y la destinada. En la estatua arriba mencionada, que puede ser considerada como emblemática, el niño no porta armas; se limita a imitar la posición combativa de su madre y casi parece tomarla por la mano. ¿Qué ocurrió entonces en la inmediata posguerra con estas figuras femeninas, tan presentes en la prensa de guerra paraguaya? Como suele ocurrir, los vencedores impusieron su versión de la contienda y su modelo sociopolítico. El antiguo presidente Solano López fue declarado “un monstruo de impiedad [...] excediendo a los mayores tiranos y bárbaros de que da cuenta la historia de todos los tiempos” (Ley del 17 de agosto 1869, en: Decoud 1925: 169). Se impuso entonces un modelo de política liberal, dentro del cual los valores burgueses de los liberales decimonónicos comenzaron a definir también las relaciones de género.

En un principio, las imágenes de las mujeres campesinas combativas desaparecieron, al igual que las de las conciudadanas. En contraposición a la etapa previa, la participación política de las mujeres fue tomada ahora como un atavismo. Sin embargo, en los caóticos primeros años de la posguerra, hubo varios pequeños tumultos públicos sobre asuntos de administración o política, en los cuales siempre participaron mujeres. A veces fueron comentados con aprobación, sobre todo, si se trataba de protestas de las mujeres abastecedoras del mercado contra los monopolios o impuestos abusivos que los aliados pretendían imponer (*El Pueblo* 27 de octubre 1870, 16 de junio 1870; *La Reforma*, 20 de julio y

23 de julio, 27 de agosto 1876). Pero esta actitud cambiaba notoriamente cuando las mujeres asumían posiciones políticas u opinaban sobre asuntos públicos. Un periódico, por ejemplo, comentaba de la manera siguiente el hecho de que una delegación de mujeres se apersonó ante el jefe de Estado para protestar contra el proyecto de nombrar a un cura muy controvertido como jefe de la Iglesia:

Si no se supiesen los móviles á que obedecen esas santas mujeres podríamos suponer algo aventurado. A la mujer le está destinada otra acción en nuestras sociedades, y de ella no deben salir. Ridículo es ver a la mujer paraguaya de hoy, siguiendo las mismas costumbres que las de ayer. López fomentaba las reuniones en la sociedad mujeril; les hacía pronunciar discursos pidiendo la sangre de sus semejantes, etc. y esas costumbres, modificadas en sus pretensiones, sirven aun hoy de estímulo a algunos inconsiderados.

(*El Pueblo*, 15 de septiembre 871)

Otros periódicos escribían de manera similar, muchas veces con un tono que ridiculizaba estas manifestaciones de mujeres. Además, existía la tendencia de afirmar que los partidarios de los adversarios eran nada más niños y mujeres, para de esta forma desprestigiarlos (*El Pueblo*, 27 de octubre 1870, 27 de enero, 22 de febrero y 6 de octubre 1871; *La Regeneración*, 25 de mayo, 29 de junio, 10 de julio, 04 de septiembre y 6 de octubre 1870, *La Libertad*, 27 de abril 1874, o *La Patria*, 6 de julio 1875). Lo único que quedó de la “conciudadanía” de las mujeres paraguayas fue su rol como madre y educadora de los futuros ciudadanos, toda vez que se deliberaba sobre la necesidad de darles una mejor educación (Potthast 2011: 367–370).

En cuanto a la óptica bajo la cual se juzgaba el rol de las mujeres durante la guerra, prevaleció la imagen de víctima, es decir, de mujeres pobres, engañadas y abusadas políticamente, así como el de las “destinadas” (si bien no se les conocía en aquel entonces bajo este nombre). Los testimonios de aquellas consideradas como víctimas no hacían sino confirmar la visión de los vencedores y del nuevo gobierno sobre la tiranía de Francisco Solano López, y los testimonios publicados sirvieron precisamente esta función. El periódico liberal *La Regeneración* recuperó las declaraciones de Susana Céspedes de Céspedes, una de las organizadoras de las asambleas patrióticas que había vivido el fin de la guerra como destinada (en: Rodríguez Alcalá 1991), y la de la madre del obispo, Doña Ana María Dolores Pereira (en: Rodríguez Alcalá 1991). Otras memorias fueron incluidas como apéndice en libros de hombres que vivían la tragedia, como p.e. *Aventuras y padecimientos de madama Dorotea Duprat de Laserre* (en: Masterman 1870: apéndice documental). La atención pública sobre estos testimonios fue, sin embargo, efímera. El surgimiento del “revisionismo” historiográfico hacia fines del siglo XIX y principios del XX – mismo que significó la vuelta del nacionalismo en Paraguay – trajo consigo la veneración de las “residentas”. Sería solamente hasta finales del siglo XX, en un proceso de transición hacia la democracia, tras 35

años de la dictadura de Alfredo Stroessner (el presidente que inauguró el monumento a la residenta), que los historiadores paraguayos recuperarían los testimonios de las destinadas, en un intento consciente de cuestionar el relato nacionalista-revisionista paraguayo (Rodríguez Alcalá 1991). En el prefacio, Guido Rodríguez Alcalá escribe:

Forma parte del folklore local la idealización de la guerra y, dentro de la bendita idealización, el culto romántico a la residenta, a la heroica mujer del Paraguay que acompañó, pacientemente, al hombre en todos los infortunios de la guerra. [...] Esta compilación logrará su propósito si consigue presentar el otro aspecto de la guerra el menos glorioso pero el más humano, mostrando que no fue un deporte caballeresco ni un acto de devoción al líder, como pretende la ideología oficial que, lamentablemente, es la que inspira los libros de texto escolares y ciertas ideas de personas que, en otros aspectos, se consideran e incluso son democráticas.

(Rodríguez Alcalá 1991: 5, 20)

La construcción de “la residenta”

El intento de instalar un modelo sociopolítico liberal en Paraguay después de la guerra funcionó solamente a medias, y el modelo de “civilización” de la nueva dirección política tampoco convenció a todos los paraguayos. Por el contrario, frente a la derrota militar y la humillación político-cultural, volvieron tendencias nacionalistas que retomaron el discurso de Solano López sobre la malcomprensión de la cultura paraguaya. Además, algunos generales y políticos cercanos a Solano López habían sobrevivido, mismos que pronto se establecieron como importantes figuras en la escena política. Poco a poco, “el tirano López” se fue convirtiendo en un héroe nacional que, al igual que las mujeres y los soldados paraguayos, había resistido ferozmente el intento de aniquilar a la nación.

Así, las atrocidades del gobierno de Solano López en la fase final de la guerra, se fueron desdibujando, mientras que la humillación por la derrota y el caos político y económico que le siguió, llevaron a una búsqueda por un pasado más glorioso. Intelectuales y políticos empezaban a elogiar el coraje y la altivez inflexible de la nación (Brezzo 2010; Capdevila 2010: 185–224). Y si ya era así con los hombres, ¡cuánto más orgulloso podía estar el pueblo si sus mujeres también habían demostrado poseer estas mismas características! O bien al revés, si las mujeres eran ya de por sí tan valientes, cuanto más lo habrán sido los hombres – un juego con los estereotipos de los géneros que ya habían sido usados hábilmente por la maquinaria propagandística durante la guerra (Potthast 2001b: 91–92). El razonamiento entonces resultaba familiar a las y los paraguayos. Es así como las “residentas” pasaron a ser el símbolo de la nación heroica.

Además, las mujeres del pueblo recibieron la atención de los extranjeros, para los cuales el desequilibrio numérico entre los sexos era la característica más llamativa de este extraño país – y la más fascinante para los analistas predominantemente masculinos. Hasta bien entrado en el siglo XX, casi todos los relatos de viaje o análisis sobre el país en Europa, llevaban en su título algo como “país de las mujeres”. Se describía su superioridad numérica y su presencia pintoresca en los espacios públicos (Potthast 2001a; Potthast 2011: 355–356). En estos reportajes se insistía también en el hecho de que prácticamente todos los hombres habían caído durante la guerra.

Pero, en vez de construir monumentos a los soldados caídos en la guerra, los paraguayos revisionistas optaron por las mujeres. La alta tasa de mortandad de los hombres paraguayos fue interpretada como una prueba contundente del heroísmo de los hombres durante la guerra, algo que incluso los enemigos aliados habían reconocido. Pero en vez de construir un monumento a los hombres caídos, el revisionismo, tal y como se manifiesta en la imagen arriba descrita, decidió resaltar la visión de “la residenta”, con el soldado muerto a sus pies. Ello resultó así porque los hombres sobrevivientes, es decir los veteranos, quienes normalmente son el objeto y sujeto de memoria de las guerras, presentaban un problema para la memoria colectiva, como ha señalado Luc Capdevilla (Bergère y Capdevila 2006: 355–356). Por un lado, contradecían la idea de la muerte heroica del pueblo, que decía que todos los hombres habían caído y negaba los prisioneros, los que habían huido y los que habían sobrevivido la catástrofe. Especialmente estos últimos tenían que asumir parte de la responsabilidad por la derrota, por haber ayudado a un presidente que llevó el país a la ruina.

Por su parte, las mujeres sobrevivientes, al no tener ningún rol político o militar en el nuevo orden sociopolítico, no planteaban estos problemas, por lo menos no lo hacía la imagen de “la residenta”. Ésta fue descrita no tanto en su capacidad de trabajadora, sino reducida a su rol de madre abnegada que defendía ferozmente y por todos los medios a su familia y su pueblo, dispuesta incluso a sacrificar a los más queridos, es decir sus hijos y maridos, por la causa nacional. La imagen de la residenta, entonces, servía muy bien a los fines nacionalistas, ayudaba a devolver a los paraguayos algún sentido de orgullo respecto a su historia y no ponía en peligro los roles de género o el honor del soldado paraguayo. Además, era comprensible para la mayoría de la población femenina, campesinas y comerciantes analfabetas, que todavía eran un sostén importante de la economía paraguaya de subsistencia. Recordar a las mujeres durante la guerra, y reducir sus actividades a las compatibles con sus papeles tradicionales, resultaba entonces más fácil y menos peligroso políticamente que recordar a los veteranos de la guerra o al hecho de que en un momento del pasado las mujeres habían desempeñado roles políticos activos y habían sido consideradas “conciudadanas”. Las “destinadas”,

por otro lado, al pertenecer en su mayoría a mujeres de la élite – varias de ellas de origen extranjero – no se prestaban tanto como modelo de identificación. Más importante aún resultaría, seguramente, que dentro del emergente nacionalismo que fomentaba la idea de la resistencia unánima y valiente del pueblo paraguayo contra los invasores durante la guerra – de la cual se nutría el discurso – no cabía un grupo de disidentes, ni la imagen de una persecución brutal hacia los/las opositores/-as al régimen. Fue debido a ello que las “destinadas” no figuran en los libros sobre la historia de las mujeres en Paraguay sino hasta el fin de la dictadura stronista.

La imagen de la madre y esposa abnegada y sufrida, pero valiente, resultaba igualmente aceptable para los liberales, los conservadores, los militares y para la iglesia. También resultó serlo durante mucho tiempo para las mismas mujeres paraguayas, para quienes tal imagen fue fuente de orgullo, al hacerlas figurar como una parte importante de la nación, a pesar de carecer del derecho a votar (Massare y Ramos 1970; Zarza 1987; Massare 2012).

Bibliografía

ANA-NE Asunción = Archivo Nacional Asunción, Nueva Encuadernación
Dos listas de niños enrolados de hasta 11 años, Vol. 3222.

ANA-NE Asunción = Archivo Nacional Asunción, Nueva Encuadernación
Lista nominal de las hijas de la Población de San Pedro que se han presentado espontáneamente a pedir que sean enrolladas para empuñar las armas en defensa de la sagrada causa de la Patria, Vol. 3221.

Arenga al Pueblo, 13 de septiembre 1864, en: Ortega, Rodolfo/ Duhalde, Eduardo (eds.) (1969): *Pensamiento Político. Mariscal Francisco Solano López y el Paraguay nacionalista*. Buenos Aires: Ed. Sudestada, p. 133.

Bergère, Marc / Capdevila, Luc (2006): *Genre et événement. Du masculin et du féminin en histoire des crises et des conflits*. Rennes: Presses Univ. de Rennes.

Brezzo, Liliana (2010): “La historia y los historiadores”. En: Ignacio Telesca (ed.), *Historia del Paraguay*. Asunción: Taurus, pp. 13–32.

Capdevila, Luc (2010): *Una guerra total. Paraguay, 1864–1870*. Asunción, Buenos Aires: CEADUC; Editorial SB.

Cardozo, Efraím (1967–1982): *Hace cien años. Crónicas de la Guerra de 1864–1870* publ. en “La Tribuna” de Asunción en el centenario de la epopeya nacional. Asunción: Ed. Emasa.

Cardozo, Efraím (2010): *Paraguay independiente*. Asunción: Servilibro.

Cooney, Jerry W. (2004): “Economy and Manpower: Paraguay at War, 1864–1870”. En: Kraay, Hendrik y Whigham, Thomas (eds.), *I die with my country: Perspectives on the Paraguayan War, 1864–1870*. Lincoln, Neb.: University of Nebraska Press, pp. 23–43.

Doratioto, Francisco (2002): *Maldita guerra. Nova história da Guerra do Paraguai*. São Paulo: Companhia das Letras.

Duprat de Laserre, Dorotea (1870): "Aventuras y padecimientos de madama Dorotea Duprat de Laserre". En: Masterman, Jorge F.: *Siete años de aventuras en el Paraguay*. Buenos Aires: Impr. Americana, apéndice documental, 404–436, aquí: 431–436.

Flores G. de Zarza, Idalia (1987): *La mujer paraguaya. Protagonista de la historia (1537–1870)*. Asuncion: El Lector.

Johansson, María L. (2014): *Soldados de papel. La propaganda en la prensa paraguaya durante la guerra de la Triple Alianza (1864–1870)*. Cádiz: Fundación Municipal de Cultura.

Ley del 17 de agosto 1869

En: Decoud, Héctor Francisco (1925): *Sobre los escombros de la guerra: una década de vida nacional, 1869–1880*. Asunción: Talleres nacionales de H. Kraus, p. 169.

Massare de Kostianovsky, Olinda / Ramos, R. A. (1970): *La mujer paraguaya. Su participación en la Guerra Grande*. Asunción: Tall. Gráf. de la Escuela Técnica Salesiana.

Massare de Kostianovsky, Olinda (2012): *Pioneras de nuestra nacionalidad*. Asunción: Fundación Nicolás Darío Latourrette Bo.

Masterman, Jorge F. (1870): *Siete años de aventuras en el Paraguay*. Buenos Aires: Impr. Americana.

Ortega, R. / Duhalde, E. (coord.) (1969): *Mariscal Francisco Solano López. Pensamiento político*. Buenos Aires.

Potthast, Barbara (2001a): "Alterität als nationale Identität. Die Neuformulierung der nationalen Identität in Paraguay nach dem Triple-Allianz-Krieg". En: Riekenberg, Michael / Rinke, Stefan H. / Schmidt, Peer (eds.), *Kultur-Diskurs: Kontinuität und Wandel der Diskussion um Identitäten in Lateinamerika im 19. und 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Heinz, pp. 239–258.

Potthast, Barbara (2001b): "Residentas, destinadas y otras heroínas. El nacionalismo paraguayo y el rol de las mujeres en la Guerra de la Triple Alianza". En: Potthast, Barbara / Scarzanella, Eugenia (eds.): *Mujeres y naciones en América Latina. Problemas de inclusión y exclusión*. Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 77–92.

Potthast, Barbara (2003): "Entre lo visible y lo pintoresco: Las mujeres paraguayas en la economía campesina (siglo XIX)". En: *Jahrbuch Lateinamerika*, 40, pp. 203–220.

Potthast, Barbara (2004): "Protagonists, Victims, and Heroes. Paraguayan Women during the 'Great War'". En: Kraay, Hendrik / Whigham, Thomas (eds.), *I die with my country. Perspectives on the Paraguayan War, 1864–1870*. Lincoln, Neb.: University of Nebraska Press, pp. 44–60.

Potthast, Barbara (2005): "Niños soldados y niñas famélicas en la guerra del Paraguay". En: *Entre la familia, la sociedad y el Estado: niños y jóvenes en América Latina (siglos XIX–XX)*. Madrid: Iberoamericana, pp. 89–114.

Potthast, Barbara (2011): ¿"Paraíso de Mahoma", o, "País de las mujeres"? *El rol de la familia en la sociedad Paraguaya del siglo XIX*. Asunción: Fausto Ediciones.

Rodríguez Alcalá de González Oddone, Beatriz (1983): *El mariscal de América y otros ensayos*. Asunción: Ed. NAPA.

Rodríguez Alcalá, Guido (1991): *Residentas, destinadas y traidoras*. Asunción: RP Ed.

Whigham, Thomas L. / Potthast, Barbara (1999): "The Paraguayan Rosetta Stone: New Insights into the Demographics of the Paraguayan War, 1864–1870". En: *Latin American Research Review*, 1, pp. 174–185.

Whigham, Thomas L. (2010): *La Guerra de la Triple Alianza*. Asunción, Paraguay: Taurus.

Hemerografía

El Centinela

1867/07/18

1867/09/08

1867/09/12

La Libertad

1874/04/27

La Reforma

1876/07/20

1876/07/23

1876/08/27

La Regeneración

1869/12/31, No.36: Susana Céspedes de Céspedes en su declaración del 15.12.1869.

1870/01/19, No. 44: Declaraciones de Doña Ana María Dolores Pereira.

1870/05/25

1870/06/29

1870/07/10

1870/09/04

1870/10/06

El Pueblo

1870/10/27

1870/06/16

1871/01/27

1871/02/22

1871/09/15

1871/10/06

La Patria

1875/07/06

El Semanario

1867/03/02

Xicoténcatl – traidor, héroe anti-colonial, héroe local. Perspectivas cambiantes en la historia mexicana

Resumen

En este capítulo, la autora se remonta hacia el pasado prehispánico para explorar la compleja figura histórica de Xicoténcatl, y cómo ésta sería sucesivamente reinterpretada y utilizada a través de épocas subsecuentes. Descripto como un fiero general que comandaba los ejércitos tlaxcaltecas que se enfrentaron a Hernán Cortés y sus conquistadores en 1520, en un inesperado giro de los acontecimientos, la entonces República de Tlaxcala ofrecería súbitamente a Cortés y sus tropas una tregua y a la postre acabarían convirtiéndose en los aliados más importantes de los españoles en su marcha hacia la capital mexica (o ‘azteca’) de Tenochtitlán. Se explora el ambiguo papel que desempeñó Xicoténcatl en estos eventos, relacionándolos con su posterior elevación al estatus de héroe nacional durante las luchas de Independencia en México (1810–1821). Sin embargo, posteriormente Xicoténcatl se sumiría en el olvido a nivel nacional, y no sería sino hasta mucho más tarde que su figura sería reinterpretada para satisfacer el ámbito local en su natal Tlaxcala, donde nuevamente se le transformaría en héroe en aras de reafirmar una identidad ‘tlaxcalteca’.

Abstract

In this chapter, the author traces back the complex historical figure of Xicotencatl into Mexico's Pre-Columbian past, and how it was successively reinterpreted and used at different historical periods. A fierce general leading the Tlaxcalan forces against Hernan Cortés and his *Conquistadores* in 1520, in an unexpected turn of events, the former Republic of Tlaxcala would suddenly offer Cortés a truce and would eventually become the Spaniards' most important ally in their march to subdue the Mexica (or 'Aztec') capital of Tenochtitlan. Thus, the ambiguous role played by Xicotencatl in these events is explored, linking it to his much later elevation to the status of national hero during the Mexican Independence wars (1810–1821). However, thereafter Xicotencatl would fall nearly into oblivion, and it is only much later that the figure of Xicotencatl would be recast to suit the regional aspirations in his homeland of Tlaxcala, where it would transform into that of a hero to create a 'Tlaxcalan' identity.

En su libro *Heroes & Hero Cults in Latin America* Brunk y Fallaw (2006:1) definen al héroe de la manera siguiente:

[...] a hero is a person to whom remarkable courage, talent, and other noble, even godlike traits are attributed by members of a community and who thus acquires a lasting place of importance in that community's culture.

En nuestro contexto vamos a dedicarnos a un personaje histórico que durante 500 años ha vivido muy diferentes procesos de proyecciones y apropiaciones: en la época colonial fue considerado como un traidor, para convertirse después en un héroe de la lucha independista de la nación mexicana, hasta transformarse en un héroe local en el siglo XX. Se trata del general tlaxcalteca Xicoténcatl. Fue entonces durante la época de la Independencia de México que hizo su arribo Xicoténcatl como héroe en el discurso histórico, cambiando de esta forma radicalmente su postura. ¿Cuáles son las modalidades y los diferentes aspectos de la heroización del general tlaxcalteca?

1. El tópico azteca en el *nation-building* de México

En el ámbito intelectual de la Independencia mexicana destaca una fuerte corriente indianista. En este contexto se nota una marcada orientación hacia el pasado prehispánico que sirve como referencia fundacional para la nación que se independiza política- y culturalmente de la madre patria española. Por lo general los autores se orientan en el pasado mexica¹: En su *Historia antigua de México* de 1781 Francisco Javier Clavijero argumenta que escribir la historia de México – que significa en este caso describir la historia y la cultura de los mexicas – sería para conocer la historia de la patria (XVIII). Se auto-caracteriza como autor que quería “ser útil a su patria” (XVII). En la víspera de la Independencia crea una continuidad entre “Anahuac o Imperio Megicana” (denominación que se hace en el mapa que forma parte del libro) y la actualidad de su tiempo. Como dice Brading, la exaltación del pasado mexica es un tópico del patriotismo criollo (1973: 13). Los políticos evocan en sus discursos a los líderes indígenas vencidos y muertos por los conquistadores como héroes de la historia. Estos procesos que Brading denomina “neo-aztequismo” (58) han sido objeto de los estudios que se centran en el papel que tuvieron los mexicas dentro del nacionalismo mexicano (véase Brading 1973, Florescano 1998).

1 [N. de los E.] Algunos autores consideran que es más correcto emplear el término ‘mexicas’ que el de ‘aztecas’ para referirse a los antiguos habitantes de México-Tenochtitlan, pues ‘aztecas’ se refiere a las tribus originarias asociadas con el mítico lugar de origen Aztlán – de las cuales los mexicas bajo el liderazgo de Huítzil se habrían independizado, por ende estableciendo ellos mismos una distinción (cf. *Tira de la Peregrinación*).

Sin embargo, estos estudios frecuentemente excluyen las referencias a las historias locales no-mexicas – tal y como las historias de Texcoco o Tlaxcala, centros que en tiempos de la Independencia aún se hallaban presentes en numerosas consideraciones político-históricas.² Éste es el caso también de Xicoténcatl. Este héroe –hoy en día un héroe local– está muy presente en el discurso independista de las primeras décadas del siglo XIX. Con base en su ejemplo podremos plantearnos la pregunta: ¿cómo se crea un héroe y cuáles son las necesidades que acompañan su creación? ¿Cómo se define su papel en el discurso de la nación? ¿Cómo funcionan los poderes de exclusión y homogenización en el proceso del *nation-building*? Y finalmente, ¿cuándo y cómo Xicoténcatl se transformó de un héroe nacional a un héroe local?

2. El aspecto multiétnico en la retórica independista

En su discurso inaugural al Congreso de Chilpancingo del 18 de septiembre de 1813, José María Morelos y Pavón aclama a los héroes indígenas que se enfrentaron a la Conquista española, creando de este modo una continuidad entre ellos y los insurrectos de su época. Morelos dice:

¡Genios de Moctezuma, de Cacamatzin, de Cuauhtimotzin, de Xicotencatl y de Catzonzi, celebraid, como celebrasteis el mitote en que fuisteis acometidos por la perfida espada de Alvarado, este dichoso instante en que vuestros hijos se han reunido para vengar vuestros desafueros y ultrajes, y librarse de las garras de la tiranía y fanatismo que los iba a sorber para siempre! Al 12 de agosto de 1521, sucedió el 14 de septiembre de 1813. En aquel se apretaron las cadenas de nuestra servidumbre en México Tenochtitlan, en este se rompen para siempre en el venturoso pueblo de Chilpancingo (Hernández y Dávalos 1882: V, núm. 70: 163).

La retórica implicada en este discurso – surgido de la pluma del historiador Carlos María Bustamante – relaciona la supresión del pueblo colonizado a través de la metáfora de cadenas con el destino de México-Tenochtitlán; asimismo, la fecha de la derrota de los aztecas se relaciona con la fecha del congreso de Chilpancingo, como el deseado inicio de la liberación del yugo colonial. Años más tarde, la fecha de la Independencia será vinculada de forma mágica con aquella de la derrota azteca: entre 1521, año de la Conquista, y 1821, año de la Independencia, transcurrieron exactamente 300 años – hecho que se menciona

2 En este contexto se puede mencionar p.ej. Enrique Florescano que enfatiza la conexión del Imperio Mexicano con el nuevo Estado y que muestra la importancia del pasado indígena principalmente en la primera fase de la insurrección hasta los primeros años después de la Independencia (Florescano 1998: 111–146).

con frecuencia y que sugiere que la época colonial fue una época aparte, extraña, carente de vinculación con el territorio y la historia de los mexicanos.

Si la conexión de la lucha por la Independencia con el pasado prehispánico todavía en el siglo XX continúa siendo un tópico central del discurso nacional mexicano, al menos los personajes invocados durante la primera fase de la insurgencia podrían provocar alguna sorpresa: se evocan los tlatoani (gobernantes) mexica conocidos, tales como Moctezuma y Cuauhtémoc, así como el ya menos conocido Cacamatzin – el tlatoani de Texcoco, torturado por Pedro de Alvarado y muerto por Cortés en el contexto de la Noche Triste. En la misma exclamación se mencionan a Xicoténcatl y a un llamado Catzonzi. Mientras que Cacamatzin, el tlatoani de Texcoco – ciudad que formó parte de la Triple Alianza mexica – pertenecía al universo mexica, los otros dos no. Más bien resultaba al contrario, pues Xicoténcatl fue un general tlaxcalteca – un grupo étnico en conflicto permanente con los mexicas. Este general se opuso en una primera fase de la Conquista a entablar una alianza con los españoles y del que se dice que habría podido vencer a Cortés en caso de haber proseguido los combates entre ambos ejércitos. Posteriormente, como aliado de los españoles, fungió como líder de una parte del ejército tlaxcalteca que apoyó a los españoles. Sin embargo, acabaría por morir ahorcado por órdenes del mismo Cortés en 1521, quien le acusó de haber cometido una traición –volveremos a esta historia más adelante.

Identificar al mencionado Catzonzi resulta más difícil. Tal parece que Bustamante (quien en ocasiones da la impresión de no resultar un historiador riguroso, según las categorías de hoy en día) confundió un título con un nombre propio ya que *cazonci* era el título de los reyes de los tarascos (purépechas, según Verástique 2000) en el actual estado de Michoacán. Así, el último catzonzi, llamado Tangáxoan II, entabló una alianza con los españoles. Tal y como los tlaxcaltecas, los tarascos fueron enemigos de los mexicas. Derrotaron al emperador mexica Axayácatl en una sangrienta batalla que duró desde 1469 hasta 1478 (Verástique 2000: 13). Tangáxoan II acabaría siendo torturado y sentenciado a la muerte por Nuño de Guzmán en el año de 1530 bajo cargos de traición (Warren 85: 211–236).

¿Qué tienen estos personajes en común? Desde una perspectiva prehispánica no mucho: pertenecían a distintos grupos étnicos – que incluso se consideraban como enemigos. Todos fueron líderes aunque con funciones diferentes (tlatoani, catzonzi, general, etc.). Desde una perspectiva colonial, todos ellos tenían en común el haber sido indígenas. Todos comparten un mismo destino: el haber sido muertos por los conquistadores españoles. Con excepción de Tangáxoan, quien fue víctima del gobernador Nuño de Guzmán, los demás fueron ejecutados por mando o con el permiso de Cortés. Si bien el caso de la muerte de Moctezuma es controversial, ya que existen versiones contradictorias (véase Kohut 2004), los casos de Cacamatzin, Cuauhtémoc y Xicoténcatl tienen mucho en común. Fue-

ron condenados a muerte por una presunta traición. De Cuauhtémoc y de Tangáxoan, sabemos que fueron torturados con el fin de sacarles el secreto sobre dónde escondían sus supuestos tesoros.

Aunque de nueva cuenta resulta preciso distinguir entre una perspectiva prehispánica y otra emanada de la época colonial. Si bien todos estos personajes comparten un destino común como víctimas de los conquistadores, entre los tlatoani mexicas y los dos otros líderes de grupos étnicos no-mexicas hay una brecha considerable: los últimos formaban parte de grupos indígenas que fueron enemigos de los primeros.

Durante la larga batalla de 1469–1478, los tarascos mataron según Schmal (2004) veinte mil guerreros mexicas. También los conflictos entre mexicas y tlaxcaltecas son legendarios. Los tlaxcaltecas resistieron la dominación mexica y formaron una república independiente hasta la Conquista. Además, los tarascos y los tlaxcaltecas tienen en común el haberse aliado con los españoles para vencer al enemigo común de ambos: los mexicas o aztecas. Se dice que Cuauhtémoc pidió ayuda a los tarascos en el momento del sitio de Tenochtitlán pero ellos se la negaron (Verástique 2000: 13). En forma similar, los tlaxcaltecas optaron por apoyar a los invasores europeos en contra del enemigo de siempre.

Es interesante constatar que, a pesar de los conflictos entre los tres grupos indígenas, son mencionados dos mexicas, un tlaxcalteca y un tarasco en la frase citada del discurso inaugural del Congreso de Chilpantzingo (1813), como si conformaran un mismo grupo, con intereses idénticos.

¿Cuál es la utilidad de este ejemplo en el contexto de preguntarse cómo se crea un héroe? Sirve de ejemplo para ilustrar una retórica anti-hispánica que se inserta dentro de una larga historia de opresión – vinculando a los criollos independistas con la resistencia de los líderes indígenas ante los conquistadores. Poco importan sus muy opuestas posturas frente a los españoles. Tampoco importan los conflictos que tuvieron entre ellos. Obviamente se produce con ello una simplificación surgida del contexto de un discurso político. Lo interesante es constatar cómo durante esta primera fase de las Guerras de Independencia se crea un panteón de héroes indígenas, el cual incluyó diferentes grupos étnicos que habitaron regiones del centro de México. Esta inclusión va en contra de los procesos de exclusión que podemos observar a lo largo del siglo XIX, cuándo al héroe nacional se le identificaría con los mexicas o aztecas, mientras que los héroes no-mexicas serían reducidos a héroes regionales. Por el momento nos centraremos en la primera fase de la Independencia, para analizar cómo un héroe no-mexica pudo ingresar al proceso de la construcción de la nación.

Si bien Xicoténcatl es un personaje muy presente en los escritos de esta época, mencionar al catzonzi purépecha Tangáxoan parece más bien un caso excepcional en los textos del siglo XIX.

3. Xicoténcatl y los tlaxcaltecas

La imagen de los tlaxcaltecas que encontramos en el siglo XIX, justamente en el contexto de la Independencia de México, se diferenciaba mucho de la reducción a su colaboracionismo con los españoles – aspecto dominante en su imagen durante el siglo XX. El interés de los indigenistas como Bustamente no consiste en hacer hincapié en la alianza entre tlaxcaltecas y españoles, sino en denunciar la discordia existente entre los indígenas. Así, la resistencia inicial de los tlaxcaltecas en contra de los conquistadores adquiere una gran importancia, y en este contexto, el general Xicoténcatl se transforma en símbolo de un espíritu de libertad e independencia. Resulta llamativo que al inicio del siglo XIX, tanto la historiografía, como la política, así como la ficción, se apropien de la figura histórica de Xicoténcatl (el joven) para crearse un imaginario anti-colonial. ¿Qué se sabe del general Xicoténcatl? ¿Cómo se le representa a lo largo de la historia colonial y cómo se transforma su imagen durante en el contexto de la Independencia de México?

Según el antropólogo Ross Hassig (2001) Xicoténcatl Axayacatl, llamado también Xicoténcatl el joven, fue el general de las tropas de Tlaxcala que mostraron la primera resistencia organizada contra el invasor europeo.³ Según Hassig, las tropas tlaxcaltecas estaban a punto de vencer a los europeos, cuando les llegó la orden de suspender las hostilidades, abriendo así el camino hacia la alianza entre españoles y tlaxcaltecas que acabó en el pacto tan fatal para los mexica (31). El trasfondo de la decisión de suspender la batalla era, según Hassig, “faccionismo” (35) del gobierno de Tlaxcala por dos familias aristocráticas (los Xicoténcatl y los Maxixcatl). Como argumenta Hassig – basándose en las tradiciones políticas de la República de Tlaxcala – en tal situación era inevitable que un partido se opusiera al otro para perfilarse y para ganar el poder o por los menos consolidarlo. De esta manera, si una familia optaba por la guerra, la otra estaba obligada a optar – casi automáticamente – por la paz y viceversa. Es obvio que Xicoténcatl como general estaba a favor de la guerra, ya que su posición hubiera sido irrefutable en el momento de la victoria. No obstante, si bien en las dos primeras batallas, el ejército tlaxcalteca tuvo algún éxito, no le fue posible a Xicoténcatl vencer definitivamente a los españoles a causa de las armas de los europeos. Según los testigos españoles – entre ellos Bernal Diaz del Castillo – pese a encontrarse el bando de Cortés a punto de ser derrotado y con gran temor a otra batalla (35), súbitamente los tlaxcaltecas decidieron parar la guerra y optaron por tratar con los españoles. Debido a las armas de los españoles, las acciones bélicas causaron cuantiosas víctimas entre las tropas indígenas. Ante esta situación, el

³ La historia de Xicoténcatl nos fue transmitida entre otros por Bernal Díaz del Castillo, Francisco López de Gomára y Antonio Solís.

senado de la República de Tlaxcala se pronunció en contra de continuar la guerra y, en oposición a los intentos de Xicoténcatl, se proclamó la paz.

El segundo hecho histórico que se conoce de Xicoténcatl es que, en 1521, Cortés ordenó ahorcarle por traición y deserción. En su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* publicada por primera vez en el año 1632, Bernal Díaz del Castillo narra los intentos de Xicoténcatl por establecer un pacto con los mexicas en contra de los españoles (2011: 449). Además, dice que las tropas de Xicoténcatl llegaron a Texcoco para apoyar a Cortés en la conquista de Tenochtitlán. Relata en lo siguiente que Xicoténcatl – en la noche misma de su llegada a Texcoco – huyó, dejando solas a sus tropas, e intentó volver a Tlaxcala para recuperar el gobierno (564). Así, si bien sus primeras acciones en contra de los españoles llevan el sello de lo heroico (o más bien el de la resistencia anti-hispánica) su huída posterior es, según los cronistas españoles, una marca de cobardía. Desde entonces, en la versión colonial Xicoténcatl sería visto como un traidor y un cobarde.

4. Un héroe anti-español de la Independencia

Esta perspectiva de un traidor es transformada en los textos escritos en el contexto de la Independencia, donde se le reemplaza por la imagen de un héroe. En su libro *Galería de antiguos príncipes mexicanos* (1821) el historiador Carlos María Bustamante pone énfasis en los intentos de oponerse a los españoles, cuando Xicoténcatl pidió al senado de Tlaxcala que le concediera licencia para luchar contra los españoles.⁴

Dexadme darles otro ataque y yo los acabaré le decia Xicotencatl [cursiva en el original] al senado, y este fué su dicho continuamente pues para el no eran invencibles, y siempre les tuvo odio hasta quitarle los mismos Españoles la vida quando llevó a Tescoco el auxilio para sitiar á Mexico (1821: II parte, 12).

En lo siguiente, Bustamante llega a la conclusión de que el resultado de la política de Tlaxcala era la derrota de todos:

[...] los Tlascaltecas se dexaron (como dice el adagio vulgar) sacar dos ojos, para sacar uno á los mexicanos, y todos perdieron su libertad, y fueron batidos y sojuzgados en detail. Lección terrible para los Americanos, que aun piensan en divisiones que les han costado 11. años de sangre (1821: II parte, 12–13).

De este modo, según Bustamente, la historia enseña que la discordia entre los antiguos mexicas y tlascaltecas llevó a una catástrofe y apela así a la unión de los mexicanos en contra de España en las guerras de la Independencia.

⁴ Para un análisis más detallado de este libro véase Wehrheim 2013.

Ya en una carta de 1810, el fraile e ideólogo independentista José Servando Teresa de Mier califica a Xicoténcatl de antecesor de los insurgentes, por su resistencia contra los españoles y advierte a los contemporáneos de no correr el mismo destino que los tlaxcaltecas:

'Dejadme darles tercer batalla, dixo Xicotencatl General de los Tlaxcaltecas al Senado que queria capitular con Cortés, dexadme darles tercer batalla con todas nuestras fuerzas, poque he conocido que estos hijos del Sol son tan soberbios que nos tendrán siempre debajo de sus piés.' Ah! No se engañaba: y de aquella República libre, con cuya ayuda solamente pudieron triunfar, no restan hoy sino algunas tristes ruinas. ¡Qué seria la suerte de los esclavos que hemos despedazado nuestras cadenas á [sic] los ojos mismos de nuestros feroces amos! ¡Paisanos! Vencer ó [sic] morir: no hay medio, no puede haberlo con los tiranos. (1810: 86)

Por lo demás, es interesante anotar que una argumentación semejante se encuentra en una novela anónima titulada *Jicoténcatl* que se publicó pocos años después de la Independencia mexicana, en el año 1826 en Filadelfia (EE.UU).⁵ Se trata de una novela histórica, de procedencia hispanoamericana, que narra los acontecimientos de la conquista, centrándose en la figura histórica del joven guerrero Xicoténcatl y tomando como base la *Historia de la Conquista de Méjico* de Antonio de Solís (1684).⁶ Mientras que éste último fue un apologista de Hernán Cortés, el autor anónimo de la novela *Jicoténcatl* reescribe la historia de la Conquista de México desde una perspectiva mexicana anti-hispánica.

En la novela, el interés en la figura del general Xicoténcatl lo constituye su supuesto anti-hispanismo. En un discurso en el senado de Tlaxcala, Xicoténcatl advierte seriamente del peligro de la invasión española y concluye su discurso pronunciándose a favor de una batalla en contra de los españoles:

Mi sentir es, pues, que se llamen todas las fuerzas de Tlaxcala y que se acabe de una vez con ellos [los españoles], pues que el cielo nos los presenta como enemigo de la patria y de los dioses, y estos confían en nuestro valor y venganzas. Castiguemos, pues, con nuestras armas su fatal y perversa conducta [...]. (2012: 97)

El mensaje parece obvio: mientras que en la época de la Conquista lleva la victoria el tirano Cortés, en la época de la Independencia, el espíritu liberador y republicano tendrá que alzarse victorioso. Pero tal y como la República de Tlaxcala

⁵ Acerca del debate sobre el autor véase Castillo-Feliú (1999). González Acosta (2002) publicó la novela, atribuyéndola a José María Heredia y (2002). En cuanto al posible autor, circula una considerable cantidad de nombres diferentes, entre las cuales destacan sobre todo dos opciones: Durante mucho tiempo se supuso que su autor habría sido el clérigo cubano Félix Varela (1787–1853), exiliado en Filadelfia (Leal 1960). La edición de Gustavo Forero Quintero de 2012 evita fijarse en nombrar un autor, hablando otra vez de "anónimo". Tomamos como base la edición de Forero Quintero. Para un análisis más detallado de la novela véase también Wehrheim (2010).

⁶ Se encuentran en la novela largas citas de la *Historia de la Conquista de Méjico* de Solís (1684).

fue víctima de su discordia e intrigas internas, las naciones independientes, y sobre todo México, corren el riesgo de perder su libertad por guerras internas. Así, el autor de la novela advierte el lector:

Cuando las divisiones intestinas rompen la unión de un pueblo, éste es sin recurso la víctima de sus enemigos y más infaliblemente la astucia y las artes de la política se saben aprovechar de las ventajas que les ofrece la discordia. ¡Pueblos! Si amáis vuestra libertad reunid vuestros intereses y vuestras fuerzas y aprended de una vez que si no hay poder que no se estrelle cuando choca contra la inmensa fuerza de vuestra unión, tampoco hay enemigo tan débil que no os venza y esclavice cuando os falta aquélla. Tlaxcala es un ejemplo palpable de esta verdad. (2003: 165)

Así, los textos citados interpretan el papel del general tlaxcalteca de la misma manera – como héroe anti-hispánico que fracasó en una situación de rivalidad y discordia de los pueblos indígenas.

La importancia que adquiere Xicoténcatl en el contexto de la Independencia es sorprendente y aún más porque hoy su fama se ve reducida a un nivel regional. Dicho de otra manera: previo a la Independencia y durante las primeras décadas de ésta, Xicoténcatl constituyó un héroe importante dentro del discurso independentista, aunque habría de perder su importancia a lo largo del siglo XIX. Posteriormente, ya durante la segunda parte del siglo XIX, surge un nuevo héroe indígena, rara vez mencionado en los escritos que datan de la primera fase del siglo XIX: Cuauhtémoc, el último soberano de los mexicas. De este proceso brinda evidencia muy temprana p.e. la novela de Gertrudis Avellaneda *Guatimozin, último emperador de México* publicada en el año 1846.

Si consideramos el espacio público, puede observarse la misma tendencia. Como indica Patricia Ybarra (2009), en la época post-habsburgiana, Cuauhtémoc adquiriría una renovada importancia, transformándose en figura clave del imaginario nacional. Sus pies calcinados representaron “[the] ultimate sign of nationalist martyrdom” (86). Según Ybarra es el castigo brutal que efectuó Cortés para sacarle el secreto de los tesoros aztecas que convirtió a Cuauhtémoc en el héroe indígena por excelencia. El mismo proceso de una orientación hacia los héroes mexicas lo muestra Antje Gunsenheimer en su artículo “El redescubrimiento de la historia indígena mexicana” (2013), donde analiza el debate acerca de los monumentos erigidos en el Paseo de la Reforma. En el año 1873 se instaló un monumento en honor a Cristobál Colón. Poco después se llevó un debate acerca de la memorización en el contexto nacional y se abrió un concurso para premiar el mejor monumento de Cuauhtémoc. Dicho monumento sería inaugurado en 1887. A éste le seguirían monumentos en honor de Motecuhzoma II y de los tlatoanis mexicas Itzcóatl y Ahuizotl. Tenebaum comenta por su parte la excesiva focalización del pasado mexica de la siguiente forma: “The statue also

telescoped the Porfirian intention to assert that the rulers of Tenochtitlan henceforth would represent the entire Mexican nation.” (1994: 141).

En vano buscaremos una estatua de Xicoténcatl en el Paseo de la Reforma del DF, o en cualquier otro lugar de la capital.⁷ La propuesta de 1907 de Carlos Noriega de dedicar un monumento de Xicoténcatl no tuvo éxito.⁸ El nacionalismo se centra cada vez más en el pasado mexica.

5. La homogenización del discurso nacional

¿Cómo explicar la pérdida de importancia de Xicoténcatl en el imaginario nacional? Para el discurso de la Independencia era necesario unir a los diferentes grupos étnicos. Lo que interesó a los escritores era la postura anti-hispánica que según ellos caracterizaba a los líderes indígenas. Muchas veces, el ejemplo de Xicoténcatl sirvió para poner en guardia a los insurgentes en contra de la discordia y de apelar a su unión para enfrentar al enemigo. Más una vez lograda la Independencia, el clima político en México cayó presa de la discordia. El siglo XIX se caracteriza por graves conflictos internos, promulgaciones, guerras, pérdidas de la mitad del territorio tras la guerra mexicano-estadounidense de 1846–1848. Se trató de una situación altamente inestable, en la cual la diversidad étnica fue negada, creándose un pasado homogeneizado de forma artificial.

Poner el enfoque en el pasado mexica corresponde a tendencias de centralización del Estado, según se refleja en las ordenanzas y leyes (1835, 1843).⁹ Incluso desde el punto de vista territorial, Tenochtitlán corresponde al Distrito Federal y así al centro administrativo y político del nuevo Estado.

Tras padecer pérdidas sucesivas de cuantiosos territorios, el régimen político mexicano buscaba controlar y evitar otros procesos segregacionistas. Según

7 Habrá que añadir que existe una importante calle dedicada a Xicoténcatl en Coyoacán (Méjico D.F.). Hay también un Parque-jardín llamado Xicoténcatl sobre esta misma calle (que tiene un monumento a Cortés y a la Malinche, quienes tenían sus casas muy cerca, en Coyoacán). Mientras tanto la estatua a Xicoténcatl en el “Altar a la Patria” representa a uno de los “niños héroes” que se enfrentaron a los norteamericanos en la batalla de 1847, el general Felipe Santiago Xicoténcatl, nacido en Tlaxcala. La estatua está en el bosque de Chapultepec.

8 La descripción del proyecto así como un esbozo se encuentran en los *Anales del Museo Nacional de México* (1907). Noriega argumenta que para los mexicanos las dos figuras más importantes de la conquista son Cuauhtémoc y Xicoténcatl: “Para todo mexicano que conozca la historia de su país, las dos figuras culminantes de la luctuosa época de Conquista son, seguramente, el Emperador Cuauhtemoc y Xicotencatl, el general tlaxcalteca. Y si se analizan las circunstancias en que cada uno de ellos luchó por la independencia de su patria hasta perder la vida, se sienten impulsos de dar á [sic] Xicotencatl el lugar preferente.” (307)

9 Hay que tomar en cuenta que a partir de 1835 (Constitución de las Siete Leyes) y 1843 (Organización Política de la República Mexicana) asistimos a una centralización del Estado, iniciado por los conservadores (Ruhl / Ibarra García 2000: 137).

hacen hincapié Ruhl e Ibarra García, durante la segunda mitad del siglo XIX, el poder de los caciques regionales fue severamente limitado (2000: 155). A partir de 1875 diferentes grupos indígenas – como los mayas, los yaquis y los huastecos entre otros – se levantaron en armas (163). Ante tal situación, el discurso de la historia tiende a girar en torno a un pasado unánime y no permite vislumbrar la heterogeneidad étnica y cultural del país.¹⁰ Es como si el discurso de la nación necesitara un pasado homogenizado, al verse rebasado por un presente heterogéneo en una situación actual de alta conflictividad.

6. Xicoténcatl – un héroe local

¿Qué ocurriría en última instancia con Xicoténcatl? Como hemos visto, pese a haber desaparecido en gran medida del panteón de los héroes nacionales acabaría por resurgir como héroe local de Tlaxcala, es decir, atravesaría un proceso de transformación: de héroe nacional a héroe local.

Es interesante constatar que, ya desde principios de la Independencia, la región de Tlaxcala también ‘descubrió’ la figura de Xicoténcatl a nivel del discurso cultural oficial. Después de la publicación de la novela *Xicoténcatl* en el año 1826 – en Filadelfia, EE.UU según se menciona previamente – se convocó en Puebla a un concurso de obras de teatro en 1828, siendo requeridas obras que hicieran referencia a Xicoténcatl. De allí resultaron ganadoras tres piezas de teatro sobre Xicoténcatl que pueden considerarse como intentos de una élite local para crearse un héroe (Ybarra 2009: 78).¹¹ Aunque estas obras imitan la perspectiva nacional respecto al héroe y no desarrollan una perspectiva local, resulta evidente que observamos un intento de adaptar el héroe a la región. Nombrar al teatro que inaugurado en 1873 como “Teatro Xicohténcatl” también hace explícita la gestación de una identidad regional basada en la figura del guerrero que estaba en contra de aliarse con los españoles.

Así, tras haber perdido importancia en la arena nacional, Xicoténcatl resurgiría durante el siglo XX como héroe local. En su capítulo “Xicoténcatl Goes Local”, Ybarra describe el proceso de cómo Xicoténcatl se estableció como héroe local (2009: 92–103). Su auge comenzó con las excavaciones arqueológicas de Titzatlán en el año 1927, durante las cuales fue descubierto el palacio de su familia. Como describe Ybarra, el interés en el personaje de Xicoténcatl se formó también en los círculos de tlaxcaltecas con residencia en el D.F. Estos ‘exiliados’

10 Conocemos semejantes procesos de homogenización en el discurso del nation-building europeo. En Alemania, el discurso del pasado mítico toma como grupo de referencia a los germanos excluyendo de este modo a los celtas y de los romanos.

11 Acerca de estas obras véase también González Acosta 1997: 12–13.

apoyaron diversos proyectos que buscaban establecer a Xicoténcatl como “ícono tlaxcalteca” (94).

Este apoyo de los exiliados se conjuntó con el interés regional de crear una identidad local tlaxcalteca. Además los Tlaxcaltecas tenían un gran interés en romper con la imagen del traidor. En este sentido, pueden observarse varias actividades a nivel institucional: en 1930 se declaró el día de su muerte (12 de mayo) como día conmemorativo en Tlaxcala. En el año 1933, la ciudad fue rebautizada como Tlaxcala de Xicoténcatl. En 1937 Lázaro Cárdenas firmó un decreto que declaraba Parque Nacional “Xicoténcatl” a “monumentos históricos de la ciudad de Tlaxcala y sus entornos”, siendo englobada con ello un área mayor que incluía también monumentos históricos de la Ciudad de México, intentándose con ello hacer ambas regiones más accesibles y atractivas para el turismo.¹²

Ybarra relaciona el nuevo interés en Xicoténcatl con una nueva perspectiva hacia las provincias de parte del Estado nacional. Según ella, el patriotismo tlaxcalteca corresponde al concepto de la Patria chica – una idea promocionada por el nacionalismo de los cardenistas.¹³ Es así que también el Estado central – en algunas fases – apoyó la formación de identidades regionales.

También se crearon actividades a nivel popular: En 1941 se presentaron los acontecimientos históricos, donde fueron puestos en escena Cortés, Xicoténcatl *el joven* y Xicoténcatl *el viejo* a través de múltiples representaciones teatrales. Los actores eran gente del pueblo. Como Ybarra comenta (2009: 97–97):

[...], the emergence of the mimetic embodiment of Xicoténcatl as a pedagogical act in commemoration of the Conquest suggests that ‘playing Indian’, in Philip Deloria’s sense, was an important aspect of promoting local identity and disseminating Tlaxcalan history in the national consolidation period.

Para el período comprendido entre 1940 y 1980, Ybarra menciona una serie de actividades, tal como representaciones teatrales, conmemoraciones oficiales, el depósito de una corona de flores en uno los monumentos de Xicoténcatl, desfiles, presentaciones de danzas indígenas. Según ella, también los discursos conmemorativos fueron relacionándose cada vez con las preocupaciones específicas de la época: En los años de 1950 se celebra a Xicoténcatl como soldado que combatió para la patria; en los 50 y 60, el discurso se orienta cada vez más hacia el contexto indigenista, enfocándose en el sacrificio, la rebelión y la libertad. El

12 En este caso el nombre de Xicoténcatl no hace referencia al general sino al senador, su padre.

13 Según Ybarra la patria chica representa un microcosmos de la patria grande, es decir en este concepto se conectan lo nacional y lo local. “It is the articulation of the relationship between a local or regional area and the national. Under this construction, the *patria chica* embodies the qualities of the national in microcosm while also retaining its own cultural specificity.” (Ybarra 2009: 95)

nuevo tema de los 1970s es el aporte de Tlaxcala a la democracia – recordemos que durante el tiempo de la Conquista, Tlaxcala formaba una república. Asimismo, en el contexto de una crisis económica, como la hubo en 1977, Xicoténcatl sirvió como modelo de dignidad (Ybarra 2009: 92–101).

A través de los trabajos del historiador y pintor Desiderio Hernández Xochitiotzin, Ybarra constata un nuevo giro hacia la pedagogía representacional. Con motivo del día de la muerte de Xicoténcatl, fue inaugurado en 1978 un gran mural en el Palacio del Gobierno con el título “Cuatro señoríos” (2009: 96–98). Dichos murales forman un ciclo en el cuál se narra la historia pre-colonial, el origen de los Tlaxcaltecas y la alianza que se formó entre españoles y tlaxcaltecas, apareciendo los personajes de Hernán Cortés y de Xicoténcatl *el viejo* en el centro. Otra parte del mural representa la historia de México de los siglos XIX y XX.

Es interesante constatar que el mural de Hernández Xochitiotzin constituye una celebración de la República, la cual tiene como gobierno un senado en el cual se juntan los cuatro señoríos. Además, la obra enfatiza en gran medida la alianza entre Cortés y Xicoténcatl *el viejo*. Así, se trata de un mural que ofrece una perspectiva del mestizaje a nivel nacional. Acerca del mural *La Conquista*, el pintor Hernández Xochitiotzin confiesa haber sido criticado por los dos lados en que se dividió la opinión pública. Al respecto dice:

Cuando inicié este mural empecé a perder amigos tanto del bando indigenista como del hispanista; cada uno quería que pintara de acuerdo con sus propias tendencias. Yo soy de los que creen que deberíamos terminar con esto; debemos entender nuestra realidad: no somos ni una ni otra cosa [...]. (1992: 67)

De cierto modo, el mural que celebra la alianza de españoles y tlaxcaltecas y se inauguró en el día de la muerte de Xicoténcatl *el joven*, brinda evidencia de la ambivalencia que caracteriza las proyecciones socio-culturales hacia el personaje del héroe. Refleja una oscilación entre una figura de rebelión, del patriotismo local, de una unión nacional y de modelo de democracia.

Finalmente, observamos un nuevo giro hacia lo global: en una carta de 2005, el subcomandante insurgente *Marcos* evoca el espíritu de rebeldía de los tlaxcaltecas y reclama a Xicoténcatl como enemigo del neoliberalismo y del TLCAN.¹⁴ Como dice Ybarra: “These actions disrobe Xicoténcatl of his localist, nationalist, and Indian garments and make him do the work of a ‘global’ hero” (Ybarra 2009: 103). Pero esto es ya una nueva historia.

14 [N. de los E.] Tratado de Libre Comercio de América del Norte, que como se sabe, incluye a México, EE.UU. y Canadá.

Bibliografía

Brading, David A. (1973): *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Secretaría de Educación Pública / SEP setentas; 82.

Bustamante, Carlos María (1821): *Galería de antiguos príncipes mejicanos dedicada a la suprema potestat nacional que les sucediere en el mando para su mejor gobierno*. Puebla (Oficina del Gobierno Imperial).

Castillo-Feliú, Guillermo I. (1999): *Xicoténcatl. An anonymous historical novel about the events leading up to the conquest of the Aztec empire*. Austin: University of Texas Press.

Cera, Diego (2019): *El Parque Xicoténcatl en Coyoacán – 6 mil m² de árboles y fuentes de talavera*. <https://local.mx/ciudad-de-mexico/parque-xicotencatl> (Consulta: 14.04. 2020).

Clavijero, Francisco Javier (1992 [1781]): *Historia antigua de México*. México: Ed. Porrua.

Díaz del Castillo, Bernal ([1632] 2011): *Historia verdadera de la conquista de México*. Ed. de Guillermo Séres. Madrid: RAE. https://www.rae.es/sites/default/files/Aparato_de_variantes_Historia_verdadera_de_la_conquista_de_la_Nueva_España.pdf (Consulta: 29.03. 2020).

Decreto que declara Parque Nacional “Xicoténcatl”, los monumentos históricos de Tlaxcala y sus contornos. 17–11–1937. <http://web.archive.org/web/20100701121409/http://www2.ine.gob.mx/publicaciones/libros/130/tlax.html> (Consulta: 01.07.2019).

Fallaw, Ben / Brunk, Samuel (2006): “Introduction: Heroes and Their Cults in Modern Latin America”, in: Brunk, Samuel / Fallaw, Ben (eds.) (2006): *Heroes & Hero Cults in Latin America*. Austin (University of Texas Press), pp. 1–21.

Florescano, Enrique (1998): *La bandera mexicana*. México, D.F.: Fondo de cultura económica.

Forero Quintero, Gustavo (2012): “Estudio preliminar. El origen de la novela histórica en América Latina: *Xicoténcatl* y la doctrina de la predestinación de la nación mexicana”, en: *Xicoténcatl*, anónimo. Ed., estudio preliminar y notas de Gustavo Forero Quintero. Frankfurt a. M. / Madrid: Vervuert, pp. 9–88.

González Acosta, Alejandro (1997): *El enigma de Jicotencal. Estudio de dos novelas sobre el héroe de Tlaxcala*. México: Universidad Nacional Autónoma.

Gunzenheimer, Antje (2013): “El redescubrimiento de la historia indígena mexicana en el siglo xix”, en: Carrillo Zeiter, Katja / Wehrheim, Monika (Hg.): *Literatura de la Independencia, independencia de la literatura*. Madrid: Iberoamericana/Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 197–217.

Hassig, Ross (2001): “Xicotencatl: Rethinking an indigenous Mexican hero”. En: *Estudios de Cultura Nahuatl*. Vol. 32. <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/naahuatl/pdf/ecn32/627.pdf> (Consulta 22.03.2020).

Heredia, José María (2002): *Jicotencal*. Salvador García Maamonde: *Xicoténcal, príncipe americano*. Estudio preliminar, ed. y notas: Alejandro González Acosta. México: UNAM.

Hernández Xochitiotzin, Desiderio (1992): *Comentarios a los murales del Palacio de Gobierno*. Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala.

Hernández y Dávalos, Juan E. (1877–1882): *Colección de documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*. México: José María Sandoval (Reprint: Nendeln, Liechtenstein 1968).

Kohut, Karl (2004): “El cuerpo del deleite: Las versiones sobre la muerte de Motecuhzoma”, en: Arellano, Ignacio / Pino Díaz, Fermín del (eds.): *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias; Una propuesta interdisciplinaria*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert, pp. 175–193.

Monumentos de los Niños Héroes: <http://cdmxtravel.com/es/lugares/monumento-a-los-ninos-heroes-altar-a-la-patria.html> (Consulta 14.04.2020).

Mier, Servando Teresa de (2003): *Cartas de un Americano 1811–1812. La otra insurgencia. Prólogo y notas de Manuel Calvillo*. México, D.F.: Cien de México.

Noriega, Carlos (1907): “Proyecto de un monumento dedicado á Xicotencatl”, en: *Anales del Museo Nacional de México*, Num.11, Tomo IV: 307–309.

Ruhl, Klaus-Jörg / Ibarra García, Laura (2000): *Kleine Geschichte Mexikos. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*. München: Beck.

Schmal, John P. (2004): “Michoacán: A Struggle for Identity”, en: *History of Mexico*, Project of the Houston Institute for Culture. www.houstonculture.org/mexico/michoacan.html (Consulta: 22.03.2020).

Tenenbaum, Barbara A. (1994): “Streetwise History: The Paseo de la Reforma and the Porfirian State, 1876–1910”, in: Beezley, William H. / English Martin, Cheryl / French, William E. (eds.): *Rituals of Rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*. Wilmington, DE: Scholarly Resources Inc., pp. 127–150.

Tira de la Peregrinación, anónimo, siglo XVI, también conocido como *Códice Boturini*, parte de la exposición del Museo Nacional de Antropología de México.

Verástique, Bernardino (2000), *Michoacán and Eden. Vasco de Quiroga and the Evangelization of Western Mexico*. Austin: University of Texas Press.

Warren, J. Benedict (1985): *The Conquest of Michoacán. The Spanish Domination of the Tarascan Kingdom in Western Mexico, 1521–1530*. Norman: University of Oklahoma Press.

Wehrheim, Monika (2010): “El héroe sin voz: Xicoténcatl en una novela hispanoamericana del siglo XIX”, en: Folger, Robert / Stephan, Leopold (eds.): *Escribiendo la Independencia. Perspectivas postcoloniales sobre la literatura hispanoamericana del siglo XIX*. Frankfurt a. M. / Madrid: Vervuert, pp. 63–81.

Wehrheim, Monika (2013): “La Galería de antiguos príncipes mejicanos de Carlos María Bustamante: propuestas para un imaginario nacional”, en: Carrillo Zeiter, Katja / Wehrheim, Monika (eds.): *Literatura de la Independencia, independencia de la literatura*. Frankfurt a. M. / Madrid: Vervuert, pp. 175–196.

Xicoténcatl (2012): Anónimo. Ed., estudio preliminar y notas de Gustavo Forero Quintero. Frankfurt a. M. / Madrid: Vervuert.

Ybarra, Patricia A. (2009): *Performing Conquest. Five Centuries of Theater, History, and Identity in Tlaxcala*, México. Ann Arbor: Michigan Press 2009.

Las vidas de Ramona Parra: Militancia, conflicto político y memoria en Chile (1946–2018)

Resumen

Este texto indaga en la construcción de Ramona Parra como heroína de la clase trabajadora, y las transformaciones que ha experimentado su recuperación dentro del camino recorrido por la izquierda chilena. En su hipótesis, la autora postula que es el trabajo activo de los y las militantes el que opera como correas transmisoras de memoria, insertando su muerte y legado dentro de una continuidad histórica que impulsa al mismo tiempo nuevos desafíos. En estas páginas, recorremos cuatro momentos emblemáticos: La coyuntura de su muerte hasta septiembre de 1948, el ciclo que se abre durante la década de 1960 con las luchas políticas y electorales que culminan en el proceso de la Unidad Popular, las protestas contra la dictadura del General Pinochet en la década de 1980, y por último, la etapa contemporánea que se abre a partir de 2018, bajo un nuevo gobierno de derecha y las batallas por la memoria que regresan a disputar los sentidos del pasado.

Abstract

This chapter thematizes the formation of Ramona Parra as a working-class heroin, the transformation and recuperation of her image in recent history of the Chilean left. My hypothesis postulates that it is the active work of the militants which functions as transmitting wire of memories, inserting her death and legacy into a historical continuum which evokes new challenges. In the following, I am covering four emblematic moments of memorization: The attention given to her death until September 1948, the cycle that opens during the 1960ies with the political and electoral struggles that culminate in the process of the Unidad Popular, the protests against the dictatorship of general Pinochet in the decade of 1980 and finally, the contemporary phase opening in 2018, under the new right wing government and the contests about memory that come back to dispute the feelings of the past.

Porque la imagen verdadera del pasado
es una imagen que amenaza con desaparecer
con todo presente que no se reconozca aludido en ella.
Walter Benjamin (2008 [1977]: 39)

Hay nombres que son banderas. Banderas que refieren a una experiencia de resistencia contra el sistema de dominación y se inscriben en el entramado hereditario bajo el cual generaciones de hombres y mujeres transmiten ideas, sentimientos y sueños. Nombres que son la herencia inmaterial de quienes han luchado por transformar sus condiciones de trabajo y vida, que impulsan nuevas luchas, que dejan de ser individuales y son apropiados por el colectivo. Así se conforman los héroes y heroínas populares. Es el caso de Ramona Parra, joven comunista asesinada el 28 de enero de 1946 en la Plaza Bulnes de Santiago, mientras participaba en una manifestación de solidaridad con trabajadores del salitre en huelga.

Ramona Parra tuvo muchas vidas después de su muerte: fue una demanda de juicio y castigo, fue campaña de reclutamiento militante, fue una reconocida brigada muralista, una calle e incluso una revista para difundir ideas. Fue un grito y un ejemplo. En este sentido, hubo un agente fundamental que interpretó y enmarcó la significación histórica de su muerte, dentro de un proceso que, lejos de detenerse, fue adquiriendo – hasta el presente – la impronta de la confrontación social en que se sitúa la lucha política. Nos referimos al Partido Comunista de Chile (PCCH)¹ y sus juventudes. En este sentido, es importante problematizar el papel que han tenido las organizaciones políticas y sociales en el proceso de recuperación y transmisión de la memoria histórica, o lo que Walter Benjamin (2008 [1977]) llamó “experiencia transmitida”, para acentuar el carácter colectivo y la complicidad intergeneracional en el proceso de transmisión de memoria y construcción de identidades de grupos y sociedades en ciclos de larga duración. También E. P. Thompson (1989), aportó en dicho sentido, con su preocupación en torno a la experiencia compartida y su entramado hereditario en la conformación de una clase social.

Ramona y los hechos en torno a su asesinato fueron interpretados por el PCCH dentro de un largo recorrido, una continuidad de sacrificios que eximió a su muerte del hecho aislado o de la singularidad. Por lo tanto, se resignificó bajo el sentido colectivo de la tarea militante que aspira a la universalidad. Tanto la voz oficial del partido como los aportes de plumas reconocidas y anónimas que hicieron llegar sus colaboraciones al periódico *El Siglo*, órgano difusor del PCCH, coincidieron en que era una afrenta más dentro de una larga cadena de agravios contra el movimiento obrero. Así, a Plaza Bulnes se le emparentaba con la

¹ Véase una lista de todas siglas al fin del capítulo.

matanza de La Coruña (1925), San Gregorio (1921) y Santa María de Iquique (1907), entre otras. Pero también debía nutrir el porvenir, añadiendo contenido al conflicto de clases en que se situaban los trabajadores. De esta manera, el sacrificio – o entrega – de Ramona brindó nuevas lecciones e inspiraciones, porque si bien Ramona Parra fue una víctima de la represión, ante todo debía considerársele una combatiente ejemplar (Bravo Vargas 2017c).

Tal como ha insistido Enzo Traverso (2016) al analizar los mecanismos bajo los que opera la construcción de la memoria durante el siglo XX, la *figura heroica* anteponía su fuerza y potencialidad transformadora a la configuración de la *victima* como anclaje mnemotécnico, más propia del siglo XXI y la perdida gravitatoria de los horizontes utópicos. Los y las compañeras de Ramona insistieron en que la joven era portadora de los valores de una heroína de la clase trabajadora: militante comprometida, con responsabilidades sindicales y partidarias, estudiosa y entusiasta lectora de Marx, Engels y Stalin, de rectitud en la línea partidaria, activa en la movilización callejera y en la lucha antifascista desplegada en las calles de Santiago durante el transcurso de la Segunda Guerra mundial. Características físicas y emocionales también abonaban en esta recuperación: buena moza, jovial y risueña. De buen trato con sus compañeros, pero firme ante patrones y enemigos de clase.

En definitiva, si Ramona es reconocida hasta la actualidad es porque está asociada al camino político de la izquierda chilena. En la construcción de la memoria, la recuperación de héroes y heroínas resulta indisociable de las problemáticas y desafíos que plantea el presente, por tanto, para comprenderles y explicarles debemos prestar atención a esas diversas coyunturas políticas ‘disparadoras de memoria’; aquellos procesos o eventos en que el nombre de Ramona Parra ha resonado en la historia chilena, apareciendo como un relámpago que ilumina el presente desde atrás (Benjamin 2008 [1977]). A partir de estos planteamientos, postulamos que la construcción de Ramona como heroína de la clase trabajadora operó en cuatro momentos emblemáticos que analizaremos en estas páginas.

En la coyuntura de su muerte y hasta la promulgación de la Ley de Defensa de la Democracia que proscribió al PCCCH en septiembre de 1948, fue una demanda de juicio y castigo, pero también fue parte del programa político que los comunistas luchaban por instalar y que fue parte de la campaña presidencial de Gabriel González Videla, por la que las Juventudes Comunistas se movilizaron de norte a sur del país durante el ajetreado mes de agosto de 1946: entre sus principales demandas se cuentan la sindicalización campesina, el voto para las mujeres y poner fin a los desalojos por causa de morosidad entre las familias populares. Pero el PCCCH también aspiraba a crecer y sumar militantes, según se observa en las intensas campañas de reclutamiento que tuvieron a la joven como bandera (Bravo Vargas 2017b, 2017c). Durante esta etapa, muchos escribieron y

publicaron su homenaje a la guerrillera dorada: Nicómedes Guzmán, Violeta Parra y Pablo Neruda se cuentan entre ellos.

En un nuevo ciclo de lucha, abierto en 1956 con la constitución del Frente de Acción Popular (FRAP) y las grandes batallas políticas y electorales que durante la década de 1960 se tomaron los muros y las calles. Es el momento en que el nombre de Ramona Parra es recuperado por el PCCH para nombrar a su Brigada Muralista, referente estético decisivo en las confrontaciones urbanas en torno al espacio público y la conformación de la política de masas. Una generación de jóvenes se incorporó a la militancia y engrosó las filas de la izquierda, cuestionando el modelo de desarrollo capitalista y radicalizando las demandas sociales. La campaña presidencial de Salvador Allende y la defensa de la Unidad Popular fueron escenario de este despliegue. Hasta entonces compartimos con Traverso que la izquierda se relacionaba con su pasado bajo una nostalgia y una conciencia del peligro, pero era una nostalgia movilizadora, lejos de sembrar el desánimo y la desmovilización, esta conciencia aguda del peligro no hacía más que “galvanizar el espíritu de resistencia” (Bravo Vargas 2017a: 156). La melancolía de la derrota era inseparable de la esperanza, que incluso reforzaba las convicciones, en tanto era una melancolía rebelde que se diferenciaba tanto de la resignación como de la ‘compasión’ por las víctimas. La trayectoria de Ramona estuvo presente en los testimonios de compañeras y compañeros que la conocieron, una generación que bordeaba los cuarenta años de edad y que asumió responsabilidades políticas durante la Unidad Popular.

Después del golpe de estado en septiembre de 1973, Ramona reapareció tímidamente. Su presencia estuvo indisolublemente ligada al trabajo de la *Brigada Muralista Ramona Parra* (BRP). Son los colores, brochas y pinceles quienes la mantienen viva, aún más durante la década de 1980 al fragor de las Jornadas Nacionales de Protesta contra la dictadura cívico-militar y de los espacios reconquistados para expresar la disidencia al régimen (Bravo Vargas 2017a). El proceso de transición a la democracia silenció el debate y organización política característica de esta etapa y no es casual que parte de estos héroes y heroínas populares también callasen (Moulian 1997). De alguna manera, el trabajo fundamental que realizaron los “emprendedores de la memoria” (Jelin 2002) para exigir juicio y castigo contra los responsables de atentar contra los derechos humanos, eclipsó sin proponérselo la dimensión combativa de antaño. La forma en que murieron las víctimas, las vejaciones inimaginables que sufrieron, tal como imponía el sistema de justicia para resarcir el daño, desdibujó a la militancia, al sueño de transformación, a la confrontación, a la continuidad histórica de lucha. La muerte eclipsó a la vida.

No obstante, Ramona Parra volvió a resurgir a través de la brigada muralista como parte de la repolitización que experimentó la sociedad chilena a partir de las masivas movilizaciones estudiantiles del año 2011, durante la primera gestión

presidencial del derechista Sebastián Piñera. Los puentes, esquinas y calles del país fueron tomados por los colores y debates del movimiento. En los años siguientes decenas de jóvenes ingresaron a la BRP y se politicaron a través del pincel y la brocha. Pero en alguna medida el nombre de Ramona estaba indisolublemente ligado a la brigada muralista. Pocos recordaban quién fue ella o sólo cuestiones muy generales. El PCCH no recuperaba esta bandera. No es sino hasta 2018 cuando la muchacha de 19 años, aquella que gritó antes de morir “nos mataran a nosotros, pero vendrán muchos detrás [...]!” regresa en fotos y en homenajes a remover el presente. Ello se sucitó a raíz de un debate televisivo que trascendió por lo polémico de los dichos de una diputada de derecha – quien acusó a la Brigada Ramona Parra de haber asesinado gente, equiparándola con los crímenes de la dictadura – abriendo con ello el flanco para una nueva batalla por la memoria (Illanes 2002).

A partir de los planteamientos anteriores, la hipótesis que sostiene este texto plantea que la recuperación de Ramona Parra, como heroína de la clase trabajadora, está asociada al trabajo activo de los y las militantes como correas transmisoras de memoria, estableciéndose el papel fundamental que corresponde a un partido político como el PCCH en el proceso de impulsar nuevas luchas dentro de una continuidad histórica. En este sentido, hay un nexo entre la asociación del héroe o la heroína con las cualidades personales y políticas que requiere la confrontación coyuntural dentro ese “fuego cruzado” que refiere Norbert Lechner (2002), para dar cuenta de la dimensión proyectual que tiene el rescate del pasado en torno a las problemáticas y urgencias del presente.

1946–1947: Ramona Parra, joven estrella iluminada

Como ocurre con los hechos emblemáticos, vectores de memoria, la memoria heroica de la figura de Ramona Parra comenzó a construirse sobre los mismos hechos y el debate político que generó. Como hemos señalado, la resignificación de la vida de Ramona resultaba indisociable de su propia opción política. Ella no era simplemente una víctima, también era una militante activa de las Juventudes Comunistas.

Ramona Aurelia Parra Alarcón vivió entre 1927 y 1946, hija de un repartidor de pan y una dueña de casa. Joven obrera de los laboratorios Recalcine, que en 1944 se afilió al Partido Comunista, junto a un contingente de nuevos militantes que se incorporaron al calor de la Segunda Guerra Mundial y la lucha antifascista. Entre ellos reconocidas personalidades del mundo del arte y la cultura, como el poeta Pablo Neruda, Alejandro Lipschutz, Ángel Cruchaga Santa María, Juvencio Valle o María Marchant.



RAMONA PARRA

Imagen 14: Ramona Parra. (Fuente: Carnet de Militante de las JJCC, publicado en Revista Ahora, diciembre 1971, Santiago de Chile)

Las fotografías nos hablan de una joven blanca y pecosa, de decididos ojos claros. Quienes la recuerdan se detienen en su sonrisa y contagioso entusiasmo. Testigos de su muerte que declaraban posteriormente en la investigación sobre los hechos, relataron que la conocieron en la calle, en las plazas, en locales sindicales y del partido o mientras vendía el periódico *El Siglo*. Hay una fotografía que apareció en la prensa unos meses antes de su muerte, en que las fuerzas del orden la llevan detenida, en uno de las tantas escaramuzas entre jóvenes comunistas y grupos fascistas criollos que alborotaban el espacio público. Aunque dos carabineros la llevaban en andas, efectivamente Ramona va sonriendo. En un tiempo en que supuestamente el movimiento obrero era cosa de hombres, las obreras y mujeres militantes estaban muy presentes, también las estudiantes y las hijas y esposas de obreros. Se trataba de una clase trabajadora que estaba reconfigurándose en la capital, gracias a los movimientos migratorios que favorecía la industrialización. Ramona nació en la capital, más no así su madre. Tampoco su padre, al igual que la mayoría de quienes estuvieron en la plaza Bulnes ese día. Tanto los manifestantes como la tropa que participó en la represión aquella tarde venían del norte y del sur, en busca de mejores horizontes de vida.

La tarde en que murió, Ramona no iba a la guerra, ni siquiera a una asonada. Se trataba de una concentración pacífica y autorizada, como aquellas que acostumbraban realizar los sectores movilizados encabezados por la Confederación de Trabajadores de Chile (CTCH) y el PCCH. Por más que Ramona estuviese consciente de la lucha política que se libraba en varios frentes, ni las

balas ni la posibilidad de muerte estaban dentro de los planes. La indignación, eso sí, era amplia. Días antes, el gobierno interino de Alfredo Duhalde había suprimido la personalidad jurídica de dos sindicatos salitreros que se encontraban en huelga en el norte del país. De inmediato, la CTCH convocó a realizar concentraciones de solidaridad en contra del agravio que ello significaba para la clase trabajadora.

Junto con alrededor de dos mil personas, Ramona Parra llegó a la Plaza Bulnes a protestar, acompañada de sus amigas y compañeras de trabajo, la mayoría muchachas de su edad. Sabemos en virtud del sumario de más de mil páginas levantado posteriormente para esclarecer los hechos, del despliegue de un nutrido cuerpo policial a cargo de 250 carabineros, entre ellos 100 montados – medida totalmente desproporcionada para eventos de este tipo – lo cual sorprendió a los asistentes. En eso coinciden quienes prestaron declaración. Los ánimos no tardaron en caldearse y el contingente de carabineros respondió abriendo fuego, dejando un saldo de más de 95 heridos, 51 de ellos de bala, seis personas muertas. Además de Ramona, también cayeron Filomeno Chávez, César René Tapia, Manuel López, Adolfo Lisboa y Alejandro Gutiérrez (Bravo Vargas 2017b, Salgado 2014, Loveman y Lira 2014).

Cuando terminaron los disparos la gente enfureció, así lo confirma uno de los carabineros presentes: “el público se abalanzó en contra nuestra con piedras, palos e insultos.”² Los sobrevivientes cubrieron con la sangre regada en la plaza sus estandartes e iniciaron un desfile por las calles céntricas de la ciudad y sus principales medios de comunicación, como el diario *El Siglo*, *El Mercurio*, *La Nación* y el *Diario Ilustrado*. Debía saberse lo que ocurrió en la plaza. Al día siguiente la prensa daba cuenta de los hechos. “Horriblemente mutilada a sableazos cayó Ramona Parra”. Fue el primer detalle de los hechos que entregó *El Siglo*. La fotografía de su cadáver en portada era estremecedora. Y explicaba:

Había salido a la calle a participar en la demostración de sus hermanos de clase. Con sólo 18 años, con la vida bullente de su corazón joven y generoso, Ramona Parra encontró la muerte en la provocación canallesca de la tropa de carabineros que dócilmente obedecen a sus jefes aún contra de sus propios hermanos, a quienes no vacilan en matar.

(*El Siglo* 1946: portada)

Desde entonces y en el transcurso de varias semanas se fue construyendo la significación de los sucesos de la Plaza Bulnes. Se insertaba dentro de un proceso de lucha histórico, pero que también debía nutrir el porvenir, añadiendo experiencia y contenido a un conflicto que aún debía recorrer un largo camino, sin tregua. Por tanto, de inmediato se coordinó una intensa campaña de recluta-

2 Fuente: *Sumario por sucesos ocurridos en la Plaza Bulnes*, Causa rol N° 80-1946, Segundo Juzgado Militar de Santiago, foja 714.

miento a través de la conformación de la llamada *Promoción Ramona Parra*, con que las JJCC³ convocaban a “reemplazarla en la lucha”. En las semanas siguientes la prensa comunista señalaba que la convocatoria era exitosa con la fluida incorporación de grupos de muchachos y muchachas. Así anunciaba con orgullo: “El 8 de marzo ingresarán a nuestras filas los primeros contingentes de la Promoción Ramona Parra. Bajo la bandera de Ramona Parra, y en las filas de las JJCC a luchar por los derechos de la juventud y el progreso de Chile.” (Mundo Nuevo, Santiago, 3^a semana de febrero 1946: portada)

El reclutamiento fue una tarea que tuvo continuidad en los meses siguientes e involucró a todo el aparataje partidario. En la Conferencia Nacional de las Juventudes Comunistas, realizada en noviembre de 1946 la campaña se evaluaba favorablemente con la incorporación de numerosos militantes y se anunciaba una segunda etapa que se extendería hasta el primero de mayo de 1947.⁴

La meta era captar 30 mil militantes. También sus órganos difusores, como el periódico *Mundo Nuevo*, reeditado después de la masacre, buscaban crear conciencia y marcar la ruta a seguir:

Y Ramona cae; cae para levantarse en la voz palpitante del país entero, que exige justicia [...] Cientos de jóvenes obreros, campesinos y estudiantes, piden ocupar el puesto de Ramona, ingresando a las filas de las JJCC. Piden reemplazarla en la lucha.

(*Mundo Nuevo* septiembre 1946: 6)

Paralelamente se realizaron diversos encuentros colectivos dónde se socializó el agravio. Además de concentraciones territoriales y sindicales, el martes 12 de febrero se realizó una gran asamblea de la JJCC en Santiago, en la que participaron más de tres mil jóvenes de todas las comunas. La familia Parra Alarcón fue invitada a recibir los honores: “La madre de Ramona recibió allí el cariño, respeto y admiración de los jóvenes comunistas de Santiago, que ven en su hija el mejor símbolo de la combatividad de la juventud chilena” (*Mundo Nuevo* 16 de febrero 1946: 4-5). También Ramona estuvo presente en las movilizaciones callejeras. Como ejemplo de ello, en el acto del Primero de mayo, los y las trabajadoras llevaban retratos y carteles “que recordaban su sacrificio y su nombre de lucha” (*Mundo Nuevo*, 2^a semana de mayo 1946: 4). En definitiva, se trataba de mantenerla presente gracias al proceso de “emular, recordar y renacer” que ha analizado Ricardo Melgar (2002) al reflexionar en torno a la relación con la muerte que establecen los militantes comprometidos con la lucha social.

Tanto conmovió la muerte de Ramona que pronto comenzaron a llegar contribuciones que publicaron *El Siglo* y *Mundo Nuevo* en los días sucesivos. Entre ellas, nos interesa destacar la desconocida elegía que la cantautora Violeta

3 [N. de los E.] Siglas de las Juventudes Comunistas de Chile.

4 Fuente: “Realicemos una gran Conferencia Nacional de Juventudes Comunistas de Chile” 15, 16 y 17 de noviembre de 1946, pp. 6-7.

Parra le escribió a Ramona en el pulso de aquellos días y que recuperamos en estas páginas:

En la tarde de un lunes
Caíste hermana
Nadie olvida tu nombre
Ramona Parra
Los mártires llegaron
Junto a la plaza
Vomitaban sus rayos
Feroces armas
Porque tu voz pedía
Justicia humana
Te cerraron los labios
Ramona Parra
Porque tu blanca mano
se levantaba
Aportando estandarte
De justa causa
Mutilaron tus brazos
Ramona Parra
Te cerraron los ojos
Manos extrañas
Te cubrieron el pecho
Con flores blancas
Que pronto florecieron
Con sangre santa
Bien pudiste haber sido
La Pasionaria
No lo quiso el destino
De nuestra Patria
Todo Chile te llora
Ramona Parra

“Elegía”, Violeta Parra (*El Siglo*, 6 de febrero de 1946: 3)

¿Cuáles eran las virtudes que poseía Ramona según el PCCH? Ya hemos referido algunas, pero quizás la central es que podía ser una muchacha cualquiera, no obstante que su conciencia, su solidaridad con sus hermanos de clase y su responsabilidad política la habían llevado a comprometerse y superarse. Sumamente disciplinada, Ramona estudiaba de noche y trabajaba de día, pero además era una lectora voraz y deportista destacada. También en la lucha antifascista se

ubicaba en primera fila, al igual que los jóvenes soviéticos cuyas hazañas conocía bien.⁵

Muy interesantes fueron los discursos y actos conmemorativos que el PCCH emprendió a un año de la masacre. Meses antes, el 4 de septiembre de 1946, González Videla había ganado estrechamente las elecciones con el 40.1 % de los sufragios, apoyado por el PCCH. Las Juventudes Comunistas se declararon en estado de alerta ante una posible arremetida de la derecha. En ese despliegue político y territorial, la generación Ramona Parra estuvo muy presente en asambleas, marchas, locales sindicales y concentraciones populares que mantuvieron al país en movimiento.

Al acercarse el primer aniversario de la matanza, el PCCH puntualizó a través de sus diversos medios de difusión que el compromiso con Ramona y los caídos de la Plaza Bulnes era el cumplimiento del programa presidencial. Tanto *El Siglo* como *Mundo Nuevo* presentaron numerosas fotografías, testimonios, poemas y reportajes. Todos ellos coincidían en que el mejor homenaje era continuar la lucha a corto plazo en pos de defender la plataforma política, entre la que destacaba el juicio y castigo a los responsables de reprimir al pueblo, y a largo plazo, en la construcción de un mañana socialista, tareas ambas apremiantes y estratégicas, según puede verse en el texto que acompañó la portada de *Mundo Nuevo*, el 28 de enero de 1947, p. 4:

Entre nosotros estaba una niña pura, abnegada y luchadora ¡RAMONA! Vino la jauría y vino la pólvora y la metralla [...] Cayó RAMONA, cayeron decenas de obreros heridos, cayeron seis mártires heroicos [...] De todos los pechos salió, no el alarido doloroso, ¡el grito de combate: los que mancillaban el honor de la Patria, debían ser barridos de la Historia! ¡El pueblo lo cumplió el 4 de septiembre! Aun esperamos el castigo de la bestia.

E insistían en el lugar consagrado a la entrega militante (*Mundo Nuevo*, el 28 de enero de 1947: 12):

RAMONA murió de pie para que nosotros no viviéramos de rodillas. Murió como había vivido, heroica y valerosamente, murió como saben hacerlo sólo los grandes patriotas, como lo hacen los militantes de las gloriosas Juventudes Comunistas [...] RAMONA PARRA nos alumbrará el camino en la lucha victoriosa por la liberación nacional en marcha hacia el socialismo.

Por la tarde del 28 de enero de 1947, cuatro columnas desfilaron desde distintos puntos de Santiago y convergieron en la plaza Bulnes. Un coro popular entonó solemnes melodías recordando a los caídos. Coronas de flores de los mártires fueron depositadas en el lugar donde fueron asesinados, ante la mirada atenta de miles de asistentes. Pero quizás lo más emocionante de la jornada fue la voz de

⁵ Fuente: "Tercera Conferencia Nacional de las JJ.CC. Informe del Secretario General Daniel Palma 1947", p. 4.

Pablo Neruda recitando su poema “Los muertos de la plaza” con que rememoró la matanza, retratando la comunidad de compromisos, luchas y sacrificios de un largo recorrido, del que hemos dado cuenta. Publicado posteriormente dentro del consagrado libro *Canto General* y musicalizado a fines de la década de 1960 por el cantautor Rolando Alarcón, fue uno de los poemas más reconocidos en homenaje a la joven. Ramona fue tres veces nombrada y recuperada por Neruda:

Ramona Parra, joven
Estrella iluminada
Ramona Parra, frágil heroína
Ramona Parra, flor ensangrentada,
Amiga nuestra, corazón valiente,
Niña ejemplar, guerrillera dorada:
Juramos en tu nombre continuar esta lucha
Para que así florezca tu sangre derramada.

(El Siglo 02/02/1947: portada)

En especial el último verso pone énfasis en la fuerza propulsora con que se resignificaba el dolor y la nostalgia, para abonar en la lucha. El texto de Neruda fue ilustrado por el reconocido artista plástico José Venturelli con emotivas escenas, una estética plástica que la brigada muralista retomará en las décadas siguientes añadiendo por supuesto nuevas tonalidades e improntas.

El anterior constituyó uno de los últimos actos de masas de aquellos años. Entre un intenso clima de huelgas y movilizaciones sociales, pronto comenzaron los roces entre el PCCH y el gobierno de González Videla. Diversas fuerzas internacionales y nacionales presionaban hacia una nueva configuración geopolítica. La Guerra Fría comenzaría a sentirse con fuerza dentro las fronteras nacionales. Los comunistas serían culpados por el “clima de insurrección que vive el país”. Expulsados primeramente de responsabilidades en el gobierno, serían sancionados y perseguidos poco más tarde. En septiembre de 1948 el congreso aprobó la promulgación de la llamada Ley de Defensa Permanente de la Democracia, que proscribió al PCCH. Sus militantes fueron borrados de los registros electorales, despedidos de sus trabajos, detenidos y relegados, entre una serie de políticas antiobreras que afectaron al movimiento sindical en su conjunto (Bravo Vargas 2017b).

La llamada “Ley Maldita” permanecería en vigor durante diez años (Huneus 2009). Durante la clandestinidad, las formas de protesta debieron cambiar de formato. Manifestaciones relámpago, uso de panfletos, reuniones puertas adentro. Por tanto, es difícil rastrear la recuperación de Ramona en el espacio público. Son años en que las ciudades comenzaron a crecer exponencialmente de la mano de las políticas desarrollistas que impulsaban procesos de urbanización en las ciudades. El proceso inflacionario, las continuas alzas de la canasta básica más el déficit de vivienda era parte de las demandas más apremiantes para la

clase trabajadora. A pesar de las trabas judiciales, se generó una instancia unitaria que culminó en 1953 con la conformación de la Central Única de Trabajadores (CUT). También las federaciones estudiantiles universitarias comenzaron a ser un referente cada vez más cohesionado y legitimado en la intervención política, junto al trabajo de partidos políticos y de diversas organizaciones populares.

1968: Las Brigadas Ramona Parra pintan por Salvador Allende

Dentro del proceso de politización, organización y lucha que se aprecia fuertemente a partir de la segunda mitad de la década de 1950, se desarrollaron acciones directas como las tomas de terreno, con el fin de resolver la angustiosa calidad de vida de quienes no tenían espacio en la ciudad. Es en esta lucha cuando Ramona vuelve a aparecer en la primera toma exitosa organizada por militantes comunistas y sectores más progresistas de la iglesia católica. En la madrugada del 30 de octubre de 1957, numerosas familias de pobladores se ubicaron en terrenos de la zona sur de Santiago, dando origen a la Población La Victoria, reconocida por la politización de sus habitantes y por los grados de confrontación que alcanzó durante la dictadura militar, especialmente al calor de las Jornadas Nacionales de Protesta desarrolladas en la década de 1980 (Bravo Vargas 2017a).



Imagen 15: Invitación a conmemoración 50 años de Brigadas Ramona Parra en 2018 (Fotografía: Viviana Bravo)

Los pobladores y pobladoras nombraron los espacios y dieron sentido a sus trayectorias urbanas a contracorriente del poder: calle Carlos Marx, Mártires de Chicago, Clotario Blest, entre otros. También Ramona Parra ocupó un espacio

entre esos “monumentos de la conciencia histórica” (Benjamin 2008 [1977]). Una forma de subvertir el disciplinamiento del espacio y revelarse contra la construcción de un orden y su derecho a nombrar.

Pero sin duda fueron las Brigadas Muralistas Ramona Parra el referente estético al que la muchacha quedaría indisolublemente ligada. Corría el movilizado año de 1968. Los jóvenes tomaban las calles, las universidades y los muros, y afuera en Francia, México, Estados Unidos, Brasil o Alemania. Nadie podía permanecer indiferente ante la atmósfera rebelde de aquella época. Aquel año, las JJCC se reunían en el VI Congreso bajo la consigna: “transformar la rebelión juvenil en conciencia revolucionaria”. Entre diversos lineamientos estratégicos para apuntar en esa dirección, se concretó la idea de conformar brigadas de propaganda que intervinieran los muros del país. La idea obedecía, entre otras cosas, a la necesidad de contrarestar la capacidad de propaganda de los medios de comunicación a los que podían acceder los sectores dominantes, ocupando con ello los espacios públicos. Las llamaron Brigadas Ramona Parra (BRP) y estaban conformadas por jóvenes trabajadores y estudiantes.

¿Por qué recuperar su nombre? Alejandro *Mono* González, fundador y encargado artístico de la BRP nos explica:

Ramona no se recupera, siempre estuvo. Lo que pasa es que en esa época había una campaña de la derecha, como siempre la ha habido, con respecto a la participación de la mujer. La mujer era sinónimo de familia. La campaña del terror era fuerte señalando que si ellas participaban en política le iban a quitar los niños. Por esto, desde el año 68 comenzamos a destacar la figura de la mujer con respecto a la lucha social y Ramona Parra era muy importante en ese sentido: joven, dirigente sindical y asesinada.

(Entrevista con Alejandro *Mono* González, 14 de agosto 2018)

Mono González apunta hacia el fuerte lazo existente entre participación política y memoria dentro de la cultura política comunista en la misma entrevista:

Ramona al igual que todos nuestros mártires de la historia era parte de la cultura y educación política que nosotros teníamos. Son parte de nuestra historia. Nosotros insistimos mucho en la memoria, la forma de educarnos es a través de los ejemplos y eso es lo importante. No es que se nos haya ocurrido en ese momento. La diferencia es que agarró más fuerza con el papel que jugó la brigada. Adquirió mucha importancia con los murales y su influencia en la estética como conformadora de identidad.

La primera aparición pública de la BRP fue en la larga y nutrida marcha *por Vietnam* realizada desde Valparaíso a Santiago entre los días 6 y 11 de septiembre de 1969. Un importante contingente de jóvenes recorrió los 120 kilómetros del trayecto, gritando consignas contra la intervención norteamericana y a favor de la revolución, mientras un destacamento iba rayando los muros que marcaban la trayectoria de la marcha. Desde entonces las brigadas fueron adquiriendo ma-

sividad y protagonismo. Su propuesta estética y forma de trabajo era operativa y facilitaba el trabajo colectivo, alma de la organización.

Para esta generación de muralistas Ramona Parra era una heroína muy presente que inspiraba su compromiso militante. Como un importante contingente de jóvenes que comenzaban a participar en política en aquellos años, Luis Corvalán Castillo ingresó a las Juventudes Comunistas en 1961 y presenció el surgimiento de la Brigada. Sus impresiones y las luchas de su generación las conocemos gracias a las memorias editadas tras su muerte en 1974. Así Luis Corvalán Castillo (2007: 20) escribe:

Así vino Ramona Parra y se convirtió en brigada. Marchando y rayando por Viet-Nam comenzó a realizar sus esperanzas y sus sueños. Así nació la Brigada Ramona Parra. Ahora no podrán matarla. Son muchos los corazones jóvenes que quieren llevar su nombre, muchas las manos que la unen a la esperanza del pueblo, convertida en consigna escrita sobre los muros. Ha nacido para volver a vivir en la lucha de la juventud chilena, junto a los pobres, junto a los campesinos y a los obreros, junto a las fuerzas organizadas del pueblo. La marcha por Viet-Nam ha llegado a Santiago.

Finalizaba la década de 1960 y la lucha callejera en torno a la apropiación política de los espacios, se intensificó con la campaña electoral de Salvador Allende y la llamada vía chilena al socialismo. Los artistas comprometidos le entregaron su propio sello a la contienda. Víctor Jara compuso el himno de la Unidad Popular “Venceremos”, que interpretó junto al grupo folclórico Inti-Illimani; el pintor José Balmes se encargó de diseñar la gráfica de “vote por Allende”; contingentes de jóvenes de la BRP recorrieron el país pintando los sueños de transformación y las cuarenta medidas básicas del programa de transformación. También Pablo Neruda leía sus poemas y explicaba el programa de la UP en minas, fábricas y cerros. Continúa rememorando Luis Corvalán Castillo (2007: 20):

La lucha sigue adelante y también Ramona Parra. Los partidos populares se han unido en un solo frente. Han proclamado un programa y un candidato común. Es SALVADOR ALLENDE líder de los pobres de Chile.

El 4 de septiembre de 1970, cuando las mesas de votación anunciaron el triunfo de Salvador Allende, miles de personas llegaron hasta el centro de Santiago en carretones, micros, camiones y caminando para celebrar hasta altas horas de la madrugada en una verdadera fiesta popular. Corvalán Castillo recuerda lo emotivo que fue para la brigada (2007: 27):

Nuestro jefe nos informa que los resultados oficiales y definitivos dan por ganador a Salvador Allende. Saltamos abrazados en la alegría. Entonces suena la voz potente de Ernesto: “¡Camarada Ramona Parra! [...]” – “¡Presente!”, contestamos con la emoción anudada en nuestras gargantas: “¡Camarada Ramona Parra!” – “¡Presente![...].” Había amanecido.

Poco después, en pleno proceso de la Unidad Popular, apareció un reportaje titulado “Ramona Parra, recuerdo que le apena a los momios?”, dedicado al trabajo de la BRP y la confrontación que encabezaban con las fuerzas opositoras en torno a la propaganda. Comenzaba así:

En dos meses más, aquella obrera cumpliría 45 años de edad. Probablemente sería una esforzada madre, tal vez abuela. O quizás ocuparía cargos importantes en su Partido comunista. O a lo mejor seguiría simplemente en la lucha de su clase, como otra militante más.

Al entrevistar a muchachos comunistas, éstos se definían tributarios de esta joven capaz de realizar hazañas ejemplares en el largo camino del *combate del pueblo*. Y entregaban una versión sobre su muerte que cada vez adquiría ribetes más épicos:

Ramona Parra fue agredida por un oficial que, de un manotazo la arrojó al suelo. La muchacha se levantó, arrancó una mata de pasto y se la metió en la boca a su agresor. Enfurecido, éste sacó su revólver y le destrozó la cabeza de dos balazos.

(*Ahora* 1971: 24–25)

En 1971 fue editada por la editorial Quimantú la revista juvenil *Ramona*, dirigida por las Juventudes Comunistas (Fernández Niño 2014). En el número 18, publicaron una entrevista exclusiva a Olga, una de las hermanas de Ramona. En portada se anuncia con grandes letras: “¡Por primera vez! La familia de Ramona Parra habla sobre ella.” El número entregaba detalles inéditos sobre su vida y fotografías familiares, de su carnet de militante e incluso del vestido ensangrentado que llevaba puesto y que aún guardaba su familia.

Por aquellos meses las Juventudes Comunistas editaron el libro *Ausentes ... presentes*, como homenaje a seis de sus jóvenes héroes y heroínas, material muy interesante para estudiar la construcción del imaginario comunista. En la semblanza dedicada a Ramona prestaron testimonio quienes la habían conocido. Uno de ellos fue Samuel Riquelme, quién en diversos pasajes resaltó su presencia en la lucha contra el fascismo:

Y ahí estaba Ramona, combatiendo, siempre ella andaba con una carterita, de esas colgantes, pero nunca la andaba trayendo vacía esa carterita la Ramona, siempre la andaba trayendo con unas piedras que se usaban entonces para combatir el fascismo, puesto que ellos incluso salían armados a la calle.

(Juventudes Comunistas de Chile 1971: 42)

Por su parte, Iris Figueroa, presente la tarde en que fue asesinada, repitió el testimonio que entregó en virtud del sumario para esclarecer las muertes:

Recuerdo que nos quedamos quietitos y tratamos de sujetar a Ramona que era muy [...] así [...] impetuosa, entonces Ramona se levanta, se inclina, no se para en el pasto, sino que se inclina y empieza a gritar: ¡Asesinos [...] tales por cuales [...] nos matarán a

nosotros, pero vendrán muchos detrás de nosotros [...]! Y después yo veo que le llega una bala [...] esas fueron las últimas palabras de Ramona.

(Juventudes Comunistas de Chile 1971: 40)

Figueroa también se detuvo en lo emotivo del cortejo fúnebre que acompañó a los caídos: “era una cosa tan impresionante [...] el tener que caminar con seis, con ocho ataúdes por las calles [...] desde los edificios la gente saludaba y cada vez se plegaba más gente al desfile” (Juventudes Comunistas de Chile 1971: 51). El capítulo de Ramona cierra con el texto de Neruda “Los muertos de la Plaza” que ya conocemos, pero el redactor anónimo agrega al último verso:

[...] y la sangre floreció [...] puesto que a pesar de la desesperación de la derecha, del millonario derroche de dinero y de mentiras, la consigna VENCEREMOS estampada bajo múltiples formas por los brigadistas de la BRP, el 4 de septiembre de 1970, se convirtió en una realidad.

(Juventudes Comunistas de Chile 1971: 59)

Además de militantes muy influyentes como Orlando Millas y el recuento que se hace en su libro *En tiempos del Frente Popular – Memorias* (1993) sobre los sucesos de la Plaza Bulnes, diversos escritores le entregaron un espacio en sus textos. Ramona renació en *La novela de Galvarino y Elena* de José Miguel Varas, publicada en 1995. Basada en un testimonio real, trata sobre la trayectoria de una pareja de militantes comunistas, que con su sencillez y profundidad lucharon por transformar el mundo. En uno de esos pasajes, Elena explica el contexto en que comenzó a militar, opción íntimamente relacionada al impacto que provocó la muerte de Ramona:

Con mi amiga Violeta, dirigente estudiantil y de la Juventud Comunista aprendí muchas cosas. Además fui conviviendo con otros jóvenes comunistas. Vino la masacre de la Plaza Bulnes, el 28 de enero de 1946. A mí me impactó tanto la muerte de la Ramona Parra. La Violeta me dijo que iba a haber una reunión de Jota y quise asistir. Pero mi amiga me dijo:

– Tú no eres militante. No puedes entrar a la reunión.

Pero un par de días después me dijo:

– La Juventud abrió la promoción Ramona Parra para todos los que quieran ingresar. Es tu oportunidad, si quieres [...]...

– Sí, yo voy a pedir el ingreso – le dije.

(Varas 1995: 47)

También hay alusiones a la muchacha en *Papeles recortados* de Francisco Co-loane (2004) o en *Fernando Alegria. Obra narrativa selecta* (2002) editado por Juan Armador Epple. Este último, marca la continuidad de la muerte en la represión post golpe de estado, haciendo alusión a los asesinados en el Estadio Chile. “Los balazos suenan ahora muy lejanos. Algunos jóvenes mojan sus

banderas en la vida de *Ramona Parra*, la obrerita que vino a morir en la Alameda no muy lejos de donde murió Víctor Jara” (Epple 2002: 228).

Tras el golpe de Estado de 1973, los militares y la derecha política se propusieron explícitamente despolitizar al país. Durante 17 años, militantes y organizaciones de izquierda fueron perseguidos. Sin embargo, paulatinamente fueron articulándose procesos de resistencia que a la postre cobrarían mayor masividad y presencia en el espacio público. Aún más con las Jornadas Nacionales de Protesta y el llamado “despertar de las mayorías silenciosas”, a través de barricadas, marchas, cacerolas⁶ y diversas formas de lucha (Bravo Vargas 2017a).

Durante la dictadura, la presencia de Ramona como vector de memoria estuvo enlazada al trabajo de la brigada, en esos trazos y pinturas fugaces que comenzaron a reappropriarse de las calles y revelarse contra el disciplinamiento sonoro y visual impuesto desde arriba. Estas confrontaciones sostenidas por una red de organizaciones políticas y sociales hasta entonces cuestionaban el éxito de la despolitización. Pero fue la transición a la democracia – iniciada formalmente en 1990 – el proceso que terminó de consolidar el modelo económico heredado de la dictadura y erosionar el tejido social, bajo diversos dispositivos que aspiraron al consenso, aunados a una tibia reparación de los crímenes contra los derechos humanos.

Ramona, la heroína de la clase trabajadora, se desdibujaba junto a la identificación y orgullo que la clase obrera representó dentro del PCCH. Otras preocupaciones, actores y alianzas configuraron desde entonces su despliegue político.

2018: Mil brochas reescribirán la historia

En el año 2011, masivas y coloridas movilizaciones estudiantiles cuestionaron el lucro en la educación, con importante impacto nacional e internacional. Junto a ellas se activó una red de organizaciones y colectivos, dentro de los cuales, una nueva generación de jóvenes comenzó a participar en política. No es tanto que las movilizaciones hayan aparecido de un día para otro, pues ya desde fines de la década de 1990 se venía rearticulando la participación estudiantil y la configuración de demandas que apuntaban hacia el alma del modelo económico, como quedó de manifiesto en el llamado “Mochilazo” (2001), o en el año 2006 con la llamada “Rebelión de los Pingüinos” que tuvieron a los estudiantes de secundaria como protagonistas. Pero no con la masividad y el impacto mediático que tuvo el

6 [N. de los E.] Siguiendo a Fuenzalida y Sierralta (2016: 111, nota 12), “se denomina así a una forma de protesta popular donde se utilizan ‘cacerolas’ u otra clase de estos instrumentos domésticos para generar ruido acompañando así a las manifestaciones”.

2011. Este proceso también fue parte de la BRP. Tal como señala Alejandro Cavieres, ex militante de las Juventudes Comunistas y parte de la Comisión Nacional de la BRP en una entrevista al 16 de noviembre 2018 en Santiago:

En el 2000 se levantó una orgánica de la BRP a nivel central que trabajaba en Santiago. Pero no era tan masiva. La masividad comienza en el año 2012, cuando junto con un grupo de compañeros se nos llama desde la comisión de comunicación para levantar la comisión nacional de la Brigada. Hay una voluntad de rearticular a la Ramona y se logra hacer desde Arica hasta Punta Arenas.

El trabajo de la BRP se multiplicó en diversas orgánicas que recuperan la trayectoria muralista y que continúan asociados al trabajo territorial y problemáticas locales, junto a la contingencia. Según explica Alejandro Cavieres (entrevista, 1 de noviembre 2018, Santiago):

Por ejemplo, durante el gobierno de Michel Bachelet se trazó mucho con respecto a la despenalización del aborto o la Asamblea Constituyente. Siempre ha estado al lado de la contingencia. Pero como también son brigadas locales, se ha pintado a nivel territorial. Ahora con lo que está pasando con la contaminación en Quintero se hizo un mural allá, también contra la criminalización del graffiti fue al congreso a defender el arte popular, contra la regulación del arte, y la definición de lo que es arte y lo que no.

El año 2018 se cumplieron 50 años del nacimiento de la BRP. Para ello los jóvenes comunistas organizaron diversos actos conmemorativos, que hasta el momento en que escribimos este texto continúan desarrollándose. Ollas comunes, murales comunitarios, actos artísticos en universidades, poblaciones y centros gremiales a lo largo del país. Pero en particular hubo un acontecimiento “disparador de memoria”, que nos permite observar desde cerca cómo opera en la actualidad el debate en el campo de batalla por la memoria y la lucha en torno a los significados de la historia. Sin previo aviso, Ramona Parra regresó al debate público, removiendo razones y sentimientos. Fue a raíz de un debate televisivo en torno al proyecto “Aula Segura” presentado por el gobierno de Sebastián Piñera para controlar las protestas y desordenes dentro de espacios escolares. En el panel se enfrentaron el alcalde comunista Daniel Jadue y la diputada de Renovación Nacional Camila Flores. Al calor de las posiciones la diputada nombró a la BRP como “un grupo extremista que asesinó a mucha gente”, equiparándola a quienes atentaron contra los derechos humanos durante la dictadura. Más allá del desconocimiento de la trayectoria de la BRP, lo interesante en el “error” de la joven diputada, es que da cuenta del peligro que la propaganda y la ocupación de los muros representó para un sector de la derecha, como para asimilar una brigada muralista con un grupo “extremista”.

Se desenfundaron inmediatamente los argumentos. La BRP emitió un comunicado en que condenó los dichos de Flores, acusando que la derecha busca “impulsar el negacionismo y la adulteración de la realidad con la finalidad de

infundir terror y la ideología del odio [...] Les advertimos que no intenten borrar la historia, de lo contrario mil brochas saldrán a reescribirla si es necesario." Y aclaraba:

Ante la gravedad de estas declaraciones, que constituyen una falta de respeto a la memoria y familia de la joven mártir asesinada en la matanza de la plaza Bulnes el 28 de Enero de 1946, Ramona Parra, quien en homenaje a su compromiso de vida con los y las trabajadoras, nuestra Brigada lleva su nombre, repudiamos profundamente que las declaraciones de la Diputada Camila Flores no solo sean un insulto a nuestra Brigada, sino también a la familia de Ramona y los miles de compañeros y compañeras, que durante años han conformado una organización con profundo compromiso con el arte y la cultura para nuestro pueblo.

(Declaración Pública 2018)

Diversos medios de izquierda comenzaron no sólo a burlarse de los pocos antecedentes que manejaba la diputada, sino a publicar reportajes sobre quién fue Ramona Parra. Su rostro reaparecía después de mucho tiempo. Por ejemplo, el sitio periodístico *El Desconcierto*, aludía a:

La joven que con alegría y rebeldía entregó su compromiso en la lucha por un Chile más justo. 50 años después, su historia sigue siendo reflejo imborrable de la represión y tiranía del Estado contra quienes se alzan por sus derechos. A la vez, el ejemplo de la joven comunista vive en la lucha inagotable de artistas callejeros que llenan de consignas y colores todos los rincones del país en su nombre.

(Pinto 2018)

Las BRP convocaron a la movilización y ocupación de un espacio, la Plaza Bulnes, lugar en que murió Ramona. Un llamado de la memoria enlazado a los desafíos de un presente removido por otros acontecimientos de carácter internacional – como el triunfo de Jair Bolsonaro en Brasil – que sacudió a la izquierda latinoamericana:

Hacemos un llamado a todas las fuerzas políticas de oposición, organizaciones sociales y culturales, artistas, muralistas, graffiteros y personalidades de la cultura a manifestarnos, llenando el Paseo Bulnes de color, arte y música en un acto de homenaje a Ramona Parra y conmemoración de los 50 años de la Brigada en el mes de Diciembre, para que en conjunto organicemos este acto, que es un llamado de unidad en la acción contra la derecha fascista en Latinoamérica, en defensa de los derechos de la juventud, y por la paz y solidaridad de los pueblos.

(PCCCH 2018)

Para mediados de diciembre está convocada una jornada de música, talleres y una romería a la tumba de Ramona en el cementerio general. Como señala Alejandro *Mono* González:

Transmitir quien fue Ramona es parte de nuestro trabajo, hay un vacío histórico que en ese sentido dejó la dictadura. Pero una de las características que nosotros tenemos es

trabajar la memoria como parte de la educación política. El significado de la lucha de los trabajadores. Tenemos que educar a los muchachos, no es solo que participen ¿por qué en 50 años tenemos presencia todavía? Ese es nuestro trabajo, porque la propaganda es una lucha por las ideas.

(PCCH 2018)

En un tiempo en que las mujeres cobran mayor protagonismo en las demandas sociales, aún queda camino por recorrer para ver cuál será la Ramona que acompañará los nuevos desafíos. Si en efecto, asistimos a un auge de publicaciones que quieren dar cuenta del papel que las mujeres han desarrollado en la construcción política, social y cultural del país – por ejemplo, dando cuenta de su compromiso militante, propuesta estética, sensibilidad social, valentía al alzarse en armas o de su agudeza intelectual – hasta ahora Ramona no tiene un lugar en esos espacios. Aunque reste aún elaborar la reconstrucción sistemática de su biografía, al igual que la del periodo histórico en que luchó y murió, tal y como escribió Violeta Parra en su Elegía: *Nadie olvida su nombre*. Ramona ha estado en las calles y en los muros, ha vivido en consignas, testimonios y banderas. La joven desaparece y regresa una y otra vez, desenvainando la espada de la memoria que la consagró como heroína.

Siglas

BRP	Brigada Muralista Ramona Parra
CUT	Central Única de Trabajadores
CTCH	Confederación de Trabajadores de Chile
JJCC	Juventudes Comunistas de Chile
PCCH	Partido Comunista de Chile
UP	Unidad Popular

Bibliografía

Benjamin, Walter (2005): *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.

Benjamin Walter (2008 [1977]): *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México D.F.: Itaca-UACM.

Bravo Vargas, Viviana (2017a): *Piedras, barricadas y cacerolas. Las Jornadas nacionales de protesta, Chile 1983–1986*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Bravo Vargas, Viviana (2017b): “Chile no va hoy a la fábrica: Protesta obrera y represión política en el verano de 1946”. En: *Izquierdas 35*, septiembre 2017, pp. 199–232.

Bravo Vargas, Viviana (2017c): “La sangre, la furia y la memoria. Ramona Parra en el martirologio comunista de la postguerra (Chile 1946–1947)”. En: *Revista Páginas*, Vol. 9, Núm. 20, mayo-agosto.

Coloane, Francisco (2004): *Papeles recortados*. Santiago de Chile: LOM.

Corvalán Castillo, Luis Alberto (2007): *Viví para contarlo*. Santiago de Chile: Tierra mía.

Epple, Juan Armando (2002): *Fernando Alegria. Obra narrativa selecta*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Fernández Niño, Carolina (2014): “Revista Ramona 1971–1973”. En: Álvarez, Rolando / Loyola, Manuel (eds.): *Un trébol de cuatro hojas. Las juventudes Comunistas de Chile en el Siglo XX*. Santiago de Chile: Ariadna-América en Movimiento.

Huneus, Carlos (2009): *La Guerra Fría Chilena. Gabriel González Videla y La Ley Maldita*. Santiago de Chile: Debate.

Illanes, María Angélica (2002): *La Batalla de la Memoria: Ensayos Históricos de Nuestro Siglo: Chile, 1900–2000*. Santiago de Chile: LOM.

Jelin, Elizabeth (2002): *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Juventudes Comunistas de Chile (1971): *Ausentes ... presentes*. Santiago de Chile: JJCC ediciones.

Lechner, Norbert (2002): *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. Santiago de Chile: LOM.

Loveman, Brian / Lira, Elizabeth (2014): *Poder judicial y conflictos políticos (Chile:1925–1958)*. Santiago de Chile: LOM.

Melgar Bao, Ricardo (2002): “Muerte, martirologio y mitología del renacer en las guerrillas latinoamericanas”. En: *La memoria sumergida*. Disponible en: <http://www.cedema.org/uploads/La%20memoria%20sumergida.pdf> (consultado por última vez: 03.05.2019).

Millas, Orlando (1993): *En tiempos del Frente Popular. Memorias*, volumen I. Santiago: Cesoc Ediciones.

Moulian, Tomás (1997): *Chile anatomía de un mito*. Santiago de Chile: LOM.

Partido Comunista Chileno (2018): *Alejandro “Mono” González y la BRP rechazan campaña de mentiras contra la brigada y el muralismo*. Publicado el: 17.10.2018, Véase: <http://www.pcchile.cl/npcchile/2018/10/17/alejandro-mono-gonzalez-y-la-brp-rechaza-n-campana-de-mentiras-contra-la-brigada-y-el-muralismo/> (consultado por última vez: 13.03.2019).

Pinto, Camilo (2018): “¿Quién fue Ramona Parra? La primera mártir de las Juventudes Comunistas que dio nombre a la histórica brigada muralista”. En: *El Desconcierto*, 16/10/2018. Véase: <http://www.eldesconcierto.cl/2018/10/16/quien-fue-ramona-parra-la-primer-martir-de-las-juventudes-comunistas-que-dio-nombre-a-la-historica-brigada-muralista/> (consultado por última vez: 13.03.2019).

Salgado, Alfonso (2014): “La familia de Ramona Parra en la Plaza Bulnes: Una aproximación de género a la militancia política, la protesta social y la violencia estatal en el Chile del siglo”. En: *Revista Izquierdas*, Núm. 18. Santiago de Chile: IDEA-USACH, pp. 128–145.

Thompson, E. P (1989): *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Tomo 1. Barcelona: Editorial Crítica.

Traverso, Enzo (2016): *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Traverso, Enzo (2017): “Memoria del futuro. Sobre la melancolía de izquierda”. En: *Revista Nueva Sociedad*, Núm. 268, marzo-abril.

Varas, José Miguel (1995): *La novela de Galvarino y Elena*. Santiago de Chile: LOM.

Hemerografía

Ahora

1971, Nr. 12, pp. 24–25.

El Siglo

29/01/1946, portada.

Mundo Nuevo

16/02/1946, pp. 4–5.

3^a semana de febrero 1946, portada.

2^a semana de mayo 1946, p. 4.

Septiembre 1946, p. 6.

Informes, Declaraciones

Sumario por sucesos ocurridos en la Plaza Bulnes, Causa rol N° 80–1946, Segundo Juzgado Militar de Santiago.

Realicemos una gran Conferencia Nacional de Juventudes Comunistas de Chile 15, 16 y 17 denoviembre de 1946.

Conferencia Nacional de las Juventudes Comunistas, Santiago 15, 16 y 17 de noviembre 1946.

Tercera Conferencia Nacional de las JJ.CC. Informe del Secretario General Daniel Palma 1947.

Declaración Pública. Brigadas Ramona Parra ante dichos e insultos que pretenden borrar y falsear la historia del muralismo Chileno. *El Desconcierto*, 6/10/2018. En: <http://www.eldesconcierto.cl/2018/10/16/quien-fue-ramona-parra-la-primer-martir-de-las-juventudes-comunistas-que-dio-nombre-a-la-historica-brigada-muralista/> (consultado por última vez: 13.03.2019)

Entrevistas (de la autora con)

Alejandro Mono González, Santiago, 14 de octubre 2018.

Alejandro Cavieres, Santiago, 16 de noviembre 2018.

Parte III.

Héroes sin estatus heroicos dentro del panteón nacional

Ynés Yupangui y sus parientes – ¿alter-heroínas durante la conquista del Perú?

Resumen

Este capítulo se enfoca en doña Ynés Yupangui, media hermana del último emperador inca Atahualpa, pareja del conquistador Francisco Pizarro y posteriormente esposa del regidor Francisco de Ampuero. La autora efectúa un análisis etnohistórico de la vida de Ynés Yupangui y sus parientes durante el siglo dieciséis. A partir de un acercamiento al significado de las nociones de alter- y anti-héroe/heroína, se trazan los esfuerzos de Ynés Yupangui por preservar su identidad y su escala de valores, e incrementar su posición social, prestigio y posesiones. Se aborda asimismo su lucha para evitar verse privada de sus derechos y en contra de la violencia marital que padeció, todo ello en el marco del difícil contexto sociopolítico que representó la conquista del Perú. Paralelamente, la biografía de Ynés Yupanqui es contrastada con la de sus parientes Asarpay y Cura Ocllo, a fin de evaluar diversos argumentos en pro y en contra de poder definir a todas ellas como alter- o anti-heroínas.

Abstract

This chapter focuses on Doña Ynés Yupangui, half sister of the last Inca emperor Atahualpa, first partner of the Spanish conqueror Francisco Pizarro and afterwards the wife of the counselor Francisco de Ampuero. The author makes an ethnohistorical analysis of the life of Ynés Yupangui and her relatives during the sixteenth-century. On that basis, the meaning of the notions of alter- and anti-hero/heroine is discussed, which underscores the following analysis about Ynés Yupangui's efforts to preserve her identity and her scale of values, together with her attempts to increase her social standing, prestige and possessions. It also addresses her struggle to avoid being deprived of her rights and against the marital violence that she suffered, all within the difficult socio-political context of the Conquest of Peru. Subsequently, Ynés Yupanqui's biography is contrasted against that of her relatives Asarpay and Cura Ocllo, with the aim of assessing arguments for and against the definition of them all as alter- or anti-heroines.

Al mirar a las mujeres como alter-heroínas, especialmente a las del siglo dieciséis, lo primero que uno se pregunta es lo siguiente: ¿cuáles materiales permiten en cualquier modo formular afirmaciones sobre este tema? ¿sobre cuáles mujeres es tanto lo que se conoce como para permitir investigar sus posibles roles como

heroínas, alter-heroínas o anti-heroínas? ¿qué origen y qué estatus tienen tales mujeres, cómo ha de categorizárseles socialmente?

No debería ser motivo de sorpresa que sean los miembros de la élite quienes tengan las mayores expectativas de ser mencionados en textos narrativos y documentos. Lo anterior se ejemplifica en el caso de doña Ynés Yupangui, quien debe figurar al centro mismo de las siguientes consideraciones. Ella perteneció a las élites de su tiempo, tanto entre los círculos incaicos como entre los españoles y es gracias a este hecho que debemos la existencia de un inusitadamente alto número de fuentes que versan sobre su vida. Su nombre indígena fue Quispe Ciça y ella fue hija del gobernante inca Guayna Capac. Su ejemplo, así como el de algunas otras mujeres indígenas, servirán de base para ilustrar lo difícil que resulta identificar a una *alter*-heroína del siglo dieciséis en los Andes.

Esto nos conduce a una pregunta adicional: ¿qué es una alter-heroína o un alter-héroe? En primer lugar, puede entenderse como tal a un individuo que actúa heroicamente o que se comporta como una heroína o un héroe, a pesar de que los valores y normas de la sociedad en torno suyo no lo esperen así.¹ Cuando las nociones de femineidad en una sociedad dada se asocian con no esperar de las mujeres ningún tipo de comportamiento heroico ante situaciones de peligro y violencia, una mujer puede tornarse entonces en otra clase de heroína, al mostrar valentía, defender a otros e incluso pelear físicamente.

En segundo término, los alter-héroes o anti-héroes pueden ser aquellos que desafían las expectativas sobre heroísmo, que no cumplan las normas que una sociedad dada les imponga. Ello puede referirse, por ejemplo, a hombres en general o a miembros de ciertos grupos sociales, de quienes se espera que en situaciones de peligro y violencia muestren capacidad de manejo, toma de responsabilidad y sean capaces de arriesgar aún la propia vida. Quien rechaza cumplir con estas exigencias puede ser considerado como anti-héroe (Bröckling 2015: 9–10).

En muchos sentidos, Ynés Yupangui parece ser una candidata ideal para el rol de una alter-heroína. Fue la primera pareja de Francisco Pizarro, el líder de los españoles llegados por primera vez al imperio incaico. Podría argumentarse que colocarla en el foco central de la discusión resultaría ser un contraargumento a una historiografía nacional u occidental, que exalta a los conquistadores como “grandes hombres” mientras que las mujeres apenas son mencionadas. Tal historiografía se concentró en asuntos de la política, especialmente en las relaciones entre estados, y en la guerra (Gareis 2003: 75; Evans 1999: 157–158). Éstos

¹ Cita original en lengua alemana: “Unter heroischer Figur verstehen wir deshalb zunächst eine reale oder fiktive, lebende oder tote menschliche Person [...] der heroische Eigenschaften zugeschrieben werden, und zwar insbesondere agonale, außeralltägliche, oftmals transgressive eigene Leistungen” (von den Hoff et al. 2013:8).

fueron ámbitos en los que las mujeres rara vez eran ubicadas al centro de la discusión.

Resulta contrario a la idea anterior de que Pizarro mismo haya mostrado ser no del todo apto para asumir el rol de héroe. Hijo ilegítimo de un noble menor, analfabeta, pragmáticamente orientado hacia la obtención de riqueza y poder, líder respetado, aunque desprovisto de carisma sobresaliente o de la capacidad de gestos de grandeza (Lockhart 1972: 135–157; Lavallé 2005: 19–27). También solo en forma muy limitada es que podrían considerarse los eventos en torno a la incursión española en Perú como heroicos. Los españoles arribaron al imperio inca al final de una guerra civil y sacarían provecho de entablar una alianza con la facción derrotada del conflicto. Tendieron una emboscada al gobernante inca Atahualpa en Cajamarca, y a pesar del pago de un cuantioso rescate lo mandarían ejecutar, para asegurar con ello su dominio en los Andes. Apenas hubieron obtenido el control del imperio incaico, los conquistadores comenzaron a guerrrear entre sí y a rebelarse contra la Corona española. El mismo Pizarro fue asesinado en 1541 por los miembros de una facción rival (Hemming 1993).

A lo anterior se suma el que a Pizarro y los conquistadores españoles, a más tardar desde mediados del siglo veinte, no se les seguiría considerando como héroes, sino más bien como agentes del expansionismo y ansías de poder europeos.² Ellos conquistaron sin miramientos tierras extranjeras, sometieron y reprimieron a los pobladores y erigieron regímenes coloniales, cuya despectiva visión sobre los colonizados la historiografía post-colonial afanosamente intentaría descifrar y revertir (Conrad 2013: 49–51, 119–125).³

Visto de esta forma, Ynés Yupanqui podría representar a aquellos que fueron víctimas de la expansión europea, y ello inclusive en sentido doble: no sólo debido a su herencia indígena sino también debido a su género (Powers 2005: 10, 68–72). Bajo tal planteamiento, un primer problema es que una alter-heroína o anti-heroína sólo puede definirse por oposición frente a los héroes, noción que con respecto a los conquistadores europeos ha quedado ampliamente rebasada desde tiempo atrás. Un segundo problema es que Ynés Yupanqui no permite fácilmente ser vista como víctima, según muestran sus esfuerzos por preservar su identidad y su escala de valores, así como por defenderse de ser privada de sus derechos y de la violencia.

2 Esta inversión en los puntos de vista aparece en la obra “Conquest of the Incas” de John Hemming (1993), publicada por primera vez en 1970, cuya exposición se esforzó por presentar los acontecimientos en forma neutral y desprovista de juicios de valor.

3 Ejemplos de tales enfoques son ofrecidos por Lamana (2008) y van Deusen (2015).

Un caso de hechicería: Lima, 1547

Una fuente para abordar la lucha de Ynés Yupangui en pos de autonomía y autodeterminación son los registros judiciales de un proceso ocurrido en febrero de 1547 en Lima, recientemente fundada entonces como capital de las posesiones españolas en los Andes. Las indagaciones –que desembocarían en una acusación por hechicería– comenzaron el 18 de febrero de 1547 con la entrada en escena de una mujer que justo llevaba también por nombre Ynés, aunque sin otros apellidos, únicamente descrita adicionalmente con la clasificación de “india”. Ella llegó a casa de un español en Lima y preguntó al propietario lo que iba a hacer en ese momento. El señor de la casa, un médico español llamado Francisco Sánchez, estaba revisando junto con el mayordomo un sitio en la azotea de la casa, debido a que ambos sospechaban que el esclavo Simón –un hombre de origen africano– había empleado hechicería dañina en contra de Sánchez, su señor español (*La querella de Francisco Sánchez curujano [...] citado en Nowack 2004: 224*).⁴ Simón fue apresado en consecuencia y presentado ante la justicia, debido a las observaciones y los reportes recibidos, tanto de Sánchez entre otros, como también de parte de Ynés. Ella le contó a ambos hombres españoles que en una ocasión, Simón, visiblemente tomado, profirió amenazas en contra de doña Catalina, esposa de don Antonio Ninavilca (Nowack 2004: 224–225). Antonio Ninavilca pertenecía a la clase social indígena dominante de la provincia de Huarochirí, en la región al este de Lima, y poseía una casa en la ciudad. Fue allí donde ocurrió el incidente (Nowack 2004: 203–204).

La narración de Ynés fue uno de varios indicios sobre el uso de hechicería por parte de Simón para defenderse de los maltratos a que fue sometido por su dueño. Fue acusado de usar hechicería dañina. Los procesos penales transcurrían en esa época esencialmente por escrito. Ello permitía también que el desempeño de los funcionarios estatales y el magistrado local pudiera ser examinado en la lejana España. Fue a través de tal proceso, una examinación del ejercicio en el cargo del juez Diego Vázquez de Cepeda, que los documentos del proceso judicial llegarían hasta el Archivo de Indias de Sevilla. El interés de revisar el ejercicio en el cargo de Cepeda tuvo por cierto que ver con la ya mencionada rebelión de los colonizadores españoles en contra de la Corona española (Nowack 2004: 201–202).

Son entonces numerosos sucesos y circunstancias muy especiales los que conducen a que los historiadores actuales puedan leer un documento en el cual aparece entre otros el nombre de la indígena Ynés. Se trata de una mención por demás fugaz, a partir de la cual sólo muy pocos hechos concretos pueden desprenderse. A manera de ejemplo, tanto Ynés como los otros dos hombres es-

⁴ Publicada por primera vez en Rostworowski (1998: 171–182) y nuevamente en Nowack (2004).

pañoles dominaban lo suficiente del lenguaje hablado por los demás como para darse a entender entre sí. Ynés también carecía de timidez alguna que le impidiera cuestionar a los españoles por su forma de actuar, y de contarles sobre sus propias experiencias con Simón.

Aparte de lo anterior, no se sabe nada más acerca de ella, ya que los hombres y mujeres que no pertenecían a las élites de su tiempo han dejado muy escaso rastro en los documentos escritos. Ello resulta tan válido para la Europa del siglo dieciséis como para las provincias coloniales españolas. Tal diferencia se aprecia, por ejemplo, al abordar la figura de alguien como Antonio Ninavilca, sobre quien se conocen al menos algunos detalles, debido a que perteneció a las élites locales (Spalding 1984:127, 211). Tanto más aplica lo anterior al caso de Ynés Yupangui, quien igualmente habría de verse involucrada en el proceso de Simón, y sobre cuya vida reportan una inusitada cantidad de fuentes.

Una biografía breve: Ynés Yupangui

Ynés Yupangui nació en el año de 1520, probablemente en Tomebamba, la actual ciudad de Cuenca, en la sierra sur de Ecuador, como hija de Condorguacho y el gobernante inca Guayna Capac. Éste se hallaba residiendo en Ecuador, tras una larga guerra liderada por él en contra de grupos como los carangue, con el fin de integrarlos dentro del imperio incaico (Nowack 2007: 35, 47–48; D'Altroy 2015: 105–107).⁵ Dicho imperio llegó a extenderse a comienzos del siglo dieciséis desde la mitad de Chile a través del noroeste de Argentina, gran parte de Bolivia y Perú hasta Ecuador, erigiéndose con ello como la mayor entidad política que existió en América previo a la llegada de los europeos al continente. Condorguacho, la madre de Quispe Ciça, fue originaria de Guaylas, una provincia de las tierras altas centrales de Perú. El matrimonio entre ella y Guayna Capac debió de haber asegurado a los incas la coperación de los pobladores de aquella provincia. Ella fue una de las varias esposas secundarias del gobernante, empero en un punto se diferenció de las demás: existen indicios acerca de que Condorguacho no solamente fue hija de un gobernante local sino también poseía sus propios derechos de mando en Guaylas, que presuntamente habría heredado de su madre (Nowack 1998; Nowack 2007:19, 63–69).

Guayna Capac murió, según se presume, hacia 1524 a causa de la viruela, la cual se propagó por los Andes previo al arribo de los españoles. Tras la muerte de su esposo, Condorguacho regresó con su hija a su provincia natal. Pocos años

5 Una buena biografía de Guayna Capac es la que ofrece Niles (1999: 84–120). Los carangue son una de las varias etnias aliadas de las tierras altas al norte de la ciudad de Quito que opusieron resistencia conjunta a la expansión incaica.

más tarde se suscitó una guerra entre dos de los hijos de Guayna Capac, Guascar y Atagualpa, en la cual Atagualpa terminaría por vencer (Nowack 2007: 48–49, 62–64, 76–85).



Imagen 16: Dibujo 152 de la PRIMER nueua corónica y buen gobierno deste rreyno por Felipe Guaman Poma de Ayala [ca. 1615]: El capitán Rumi Ñaui, emissario de Atagualpa Ynga, presenta a dos doncellas a don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro para convencer

Poco después arribarían los primeros españoles, 170 hombres bajo el mando de Francisco Pizarro, a la ciudad de Cajamarca en el norte de Perú. Atagualpa consintió en reunirse con los españoles. Debido al reducido número de ellos, no los consideró un peligro y con ello subestimó la determinación y la brutalidad de los recién llegados. Le asaltaron a él y a su séquito, tomando prisionero al gobernante y asesinando a muchos de sus acompañantes (Hemming 1993: 23–46).

Como cautivo, Atagualpa aceptó pagar una inmensa suma de rescate en oro y plata. La liberación de prisioneros a cambio de un pago era una práctica común

en Europa, si bien resultaba desconocida en los Andes. Atagualpa se valió entonces de una forma para él familiar en su trato político con poderes foráneos, al ofrecer al líder de los invasores, Francisco Pizarro, a su media hermana Quispe Çiça como esposa. Probablemente la eligió a ella porque Guaylas quedaba más cerca de su lugar de asentamiento en Cajamarca que Cuzco, la capital del imperio incaico donde habitaban la mayoría de sus familiares de género femenino (Nowack 2007: 122–127).

Quispe Çiça era todavía muy joven, probablemente con apenas trece años cumplidos, cuando fue otorgada a Pizarro. Recibió un nuevo nombre, llamándose desde entonces doña Ynés Yupangui. En diciembre de 1534 nació su hija Francisca, y al final de 1535 su hijo Gonzalo. Con el nacimiento de su hijo terminaría no obstante su relación con Francisco Pizarro, quien la reemplazó con otra noble inca, Cuxi Rimay Ocllo, quien más tarde sería llamada doña Angelina. Ella era descendiente de un gobernante inca previo, Pachacuti, abuelo de Guayna Capac, y como tal, de buen linaje, aunque no extraordinario. Pizarro la conoció durante una de sus estancias en Cuzco, eligiéndola como su nueva consorte, con lo cual otorgó a Ynés Yupangui como esposa a un paje de su residencia, Francisco de Ampuero. Este joven había llegado a Perú con una recomendación real para hacer algo para su aprovisionamiento. Ynés Yupangui recibió al casarse un abundante dote, además de lo cual Pizarro otorgó al esposo una encomienda (Nowack 2007: 164, 171–175, 206).⁶

Al mismo tiempo, los incas bajo el mando de Manco Inca – otro de los hijos de Guayna Capac – intentaban expulsar a los españoles de sus dominios. Ellos asediaron Cuzco en 1536 y enviaron tropas a la costa, para conquistar la nueva capital española de Lima. La ofensiva fracasó, entre otros motivos, según afirmarían después Ynés Yupangui y su esposo, debido a que Condorguacho advirtió a los españoles de los planes incas y dirigió personalmente a Lima las tropas de apoyo y portadores con víveres para apoyarles (Nowack 2007: 184).

Ynés Yupangui utilizó además estos acontecimientos para fortalecer su posición dentro de la nobleza inca. Denunció ante Pizarro a su media hermana Asarpay, quien justamente se encontraba en Lima, como una espía al servicio de las tropas incas estacionadas a las afueras de la ciudad. Pizarro ordenó en consecuencia que Asarpay fuera asesinada. Asarpay era una hija que Guayna Capac tuvo con su principal esposa, y ello le confería un rango significativamente más elevado que el de Ynés Yupangui, quien era solamente hija de una mujer proveniente de las provincias.⁷ Asarpay presumiblemente pertenecía al grupo de

6 Una encomienda daba derecho a recibir tributo de uno de los grupos indígenas, mismo que la Corona española cedía al poseedor como recompensa a sus méritos (Hemming 1993: 143).

7 Para una mayor comprensión de las élites incaicas a partir de su linaje y rango, ver Julien (2000: 23–48).

mujeres que llegaron hacia finales de 1532 a Cajamarca, según narra el secretario de Pizarro, Francisco de Xerez (1988 [1534]: 126). Ella habría de escapar más tarde de los españoles (ver abajo) y solo hasta principios de 1536 caería de nuevo en sus manos (Nowack 2007: 129–130, 185–187).

Tras su matrimonio, Ynés Yupangui y su esposo se convirtieron en miembros respetados de la élite local en Lima. Francisco de Ampuero recibió en 1538 un puesto como regidor en el cabildo, el cual ocuparía hasta 1574. A pesar de ser una pareja adinerada, buscarían incrementar aún más sus riquezas, para lo cual Ampuero reclamó tener aspiraciones, a nombre de su mujer, para recibir la provincia de Guaylas como herencia de su suegra. Un primer intento en este sentido fue llevado a cabo por ambos ya desde 1537. Se expidió con ello un documento sobre el interrogatorio a que fueron sometidos los testigos, el cual bien pudo haber sido el primer documento de este tipo expedido por una persona de origen indígena en los Andes.⁸ El interrogatorio a testigos se repitió en 1538 y entonces el caso fue dejado reposar, quizá debido a los conflictos internos entre diversos grupos españoles suscitados en Perú durante los años siguientes (AGI, Lima 1537 *Prouança de Francisco de Anpuero*; AGI, Lima 1538 *Prouança de Francisco de Anpuero*; Nowack 2007: 208–209).

Mientras que el matrimonio aparentemente colaboraba para presentar estas solicitudes, Ampuero declaró en un testamento de 1542 que Ynés Yupangui no era apta para criar a los hijos comunes de ambos. A más tardar hacia fines de 1546 la relación marital se volvió tan problemática que Ynés Yupanguí recurrió a una mujer indígena para terminar por medio de la magia con las agresiones de su esposo. Al principio, ella deseaba únicamente evitar más pleitos con él, posteriormente sin embargo llegaría a desear su muerte. Este recurso al uso de prácticas mágicas quedaría al descubierto durante las indagaciones en contra de Simón, según se reporta al principio. Este último recurrió igualmente a un especialista en religión indígena para dar muerte a su señor, y durante las investigaciones surgidas a raíz de ello, fue puesta al descubierto una red de tales especialistas, la cual incluía a una mujer de nombre Yangue, una de cuyas clientes había sido la propia Ynés Yupangui. Yangue fue acusada y condenada a morir en la hoguera (Nowack 2007: 223–224, 234–236).

La propia Ynés Yupangui no fue presentada ante la justicia, lo cual se presume fue gracias a su alta estirpe y posición social, así como a sus relaciones con los Pizarro. El juez de este proceso fue un importante partidario de Gonzalo Pizarro, el líder de la rebelión librada entonces contra de la Corona española.

Puede verse claramente la forma en que Ynés Yupangui se beneficiaba de su heredada pertenencia a la élite, aunque no debe olvidarse que fue a través de

⁸ Puente Luna considera que la probanza del medio hermano de Ynés Yupangui, Paullo Inga, constituye el primer documento de este tipo (2018: 21). Éste fue expedido en 1540.

dicha ascendencia que ella pudo relacionarse con Francisco Pizarro en primer lugar, para después ser forzada a casarse con Ampuero. Esto no constituye en ningún modo el destino específico de las mujeres indígenas bajo el dominio español – Ynés Yupangui tampoco habría gozado de libertad para elegir su marido en la sociedad incaica. Quizás tampoco se le habría ocurrido que ello era posible, o deseable, aunque ella habría esperado tener como pareja a alguien de su propia cultura en lugar de un español, quien por ejemplo le habría prohibido salir del hogar.

Evidentemente, su marido encontró que el estilo de vida y el comportamiento de Ynés Yupangui no era digno de su posición, esperando de ella al menos que se ciñiera a las costumbres establecidas, según las cuales las mujeres pertenecientes a los estratos sociales privilegiados debían vivir recluidas en casa (Nowack 2004: 231; Nowack 2007: 235–236). Según las declaraciones durante el proceso, llegaron a darse intensos altercados entre la pareja. A Ampuero le sobrevenían ataques de ira, en los que insultaba a su mujer, y probablemente llegó a golpearla también (Nowack 2007: 234).

Los intentos de ella por dar muerte a su marido mediante hechicería difícilmente contribuirían a mejorar la relación. Cuando Ampuero recibió en 1551 el encargo de escoltar a su hijastra hacia España, aprovechó la ocasión para llevarse allá también a su propia hija de su matrimonio con Ynés Yupangue, para que pudiera recibir una crianza adecuada en España. Resulta evidente que con ello pretendía alejarla de la influencia de su madre. De esta forma, Ynés Yupangui perdió el contacto con ambas de sus hijas.⁹

Pero los conflictos conyugales no cambiarían en nada el estatus de Ynés Yupangui y su marido. De ello da muestra, entre otros, el que Ynés Yupangui haya repetido la ascendencia y méritos de sus parientes de élite procedentes de Cuzco y de las provincias. En 1555 declaró a favor de los hijos de Atagualpa y, otra vez en 1555 y nuevamente en 1559, en esta ocasión acompañada de su esposo, en favor del señor indígena del valle de Lima, y en 1560 para un señor de los guancas en la sierra central de Perú. En 1562 siguió todavía una declaración adicional a favor de una pariente, hija de una media hermana suya con un español (Nowack 2007: 260–264).

Tras el viaje de partida de su hija, le quedaban todavía a Ynés Yupangui ambos hijos de su matrimonio con Ampuero, de quienes el mayor, Martín, claramente se aliaría con ella en los conflictos que tendría con su esposo. Durante la década de 1560, ambos intentaron evitar conjuntamente que Francisco de Ampuero

⁹ Los hijos que tuvo de su relación con Francisco Pizarro, a causa de su matrimonio con Ampuero, los había dejado ya en manos de una cuñada de Pizarro (Rostworowski 1989: 30, 31). Su hijo Gonzalo murió probablemente en 1546 (Lockhardt 1972: 154). La Corona española exigió que en 1550 toda la progenie de los hermanos Pizarro debía ser traída a España, para que nadie pudiese reclamar tener derechos en Perú a nombre de ellos (Rostoworowski 1989: 39).

pudiese vender la tenencia de la dote matrimonial que a ella correspondía, o que la abrumara con deudas (Rostworowski 1998: 167–168; Nowack 2007: 274–277). Al mismo tiempo, la familia se mantendría en su afán de reclamar el derecho a la provincia de Guaylas. Para tal fin, pidieron que fueran interrogados más testigos en 1556 y 1557, sin embargo, sus esfuerzos no tendrían éxito. Una petición ulterior dirigida a la Corona en 1572, esta vez formulada por los hijos, fracasaría igualmente. Ynés Yupangui murió probablemente en 1575 (Nowack 2007:269–274, 277).

Ynés Yupangui en la historiografía

En las obras históricas sobre Perú escritas por autores españoles de los siglos dieciséis y diecisiete, Ynés Yupangui aparece sólo en forma marginal. Los reportes de testigos oculares omiten de tal forma la entrega en matrimonio de Ynés Yupangui a Francisco Pizarro, que desde la perspectiva de Atagualpa se trató de un acto político, un intento de establecer una alianza con el líder de los forasteros, que lo mantenían prisionero (Burkett 1978: 106, 107; Mangan 2016: 18, 25). Ynés Yupangui resulta mencionada, si acaso, sólo en forma casual.¹⁰ Un autor importante para la historia de los incas y del periodo colonial temprano, Pedro de Cieza de León, brinda una indicación velada sobre la existencia de Ynés Yupangui cuando critica las varias relaciones irregulares entre los líderes de los españoles y las hijas de Guayna Capac (Cieza 1986 [1548–54]: cap. 55, p. 190).¹¹

Similarmente turbia al respecto permanece la obra del segundo autor más importante sobre la historia temprana de los incas, Juan de Betanzos. Su reticencia tuvo motivos personales concretos, según se muestra más adelante. Betanzos mantuvo silencio sobre la unión de Francisco Pizarro con Ynés Yuángui y solamente menciona la relación de éste con Angelina Cuxi Rimay Ocllo. Ynes Yupangui aparece en su obra únicamente bajo su nombre indígena de Quispe Ciça, en una lista de las hijas de Guayna Capac que sobrevivieron a la guerra entre Guascar y Atagualpa (Betanzos 2004 [1551–57] pt. 2, cap. 19, pp. 297–298).¹²

Agustín de Zárate, quien publicó en 1555 una historia de la invasión española y las guerras civiles internas españolas, comentó sobre las relaciones de Pizarro con dos mujeres indígenas, sin mencionar el nombre de una de ellas, proporcionando en cambio el nombre de sus hijos (Zárate 1995 [1555]: libro 4, cap. 9,

10 Ver el previamente mencionado reporte de Xerez (1988 [1534]: 126) sobre el arribo de la hermana de Atagualpa a Cajamarca.

11 Cieza escribió una crónica de viaje sobre las nuevas posesiones españolas en Sudamérica, así como una exhaustiva historia sobre el imperio incaico, la conquista española y las guerras internas civiles españolas. Únicamente la crónica de viajes fue publicada en el siglo dieciséis.

12 Partes de su libro fueron publicadas por primera vez en el siglo diecinueve.

pp. 154–155).¹³ También Martín de Murúa, quien escribió una historia del imperio inca a comienzos del siglo diecisiete, anotó al principio el nacimiento de la hija Francisca, aunque posteriormente menciona de todos modos el nombre, linaje y posterior matrimonio de la madre (Murúa 2008[1616]: f.141v).

Casi al mismo tiempo escribió Inca Garcilaso de la Vega, hijo de un conquistador español y una noble incaica, una historia del imperio inca. Debido a su origen, Garcilaso clamaba ser capaz de narrar en forma especialmente auténtica sobre el imperio incaico, aunque se dejó llevar por cuestiones personales que tornan problemáticos muchos de sus datos. Tal y como Betanzos, él menciona también a Ynés Yupangui, a quien llama doña Inés Huaillas Ñusta, como una de las sobrevivientes de la familia de Guayna Capac (Garcilaso 1995 [1609]: libro 9, cap. 38, p. 642).¹⁴ El nombre empleado por él hace en cualquier caso evidente que buscaba resaltar el menor rango de ella como hija de una mujer de las provincias. Implícitamente la compara para tal fin con su madre Chimpú Ocllo, una sobrina de Guayna Capac con padres de linaje incaico.¹⁵

Los textos narrativos brindan entonces sólo muy pocos datos adicionales, más allá de documentar la existencia de una compañera indígena de Francisco Pizarro, los nombres de sus hijos y su matrimonio posterior con Ampuero (ver también Varón Gabai 1993: 729). Sólo un episodio de su vida sería descrito con mayor detalle: el verse implicada en la muerte de su media hermana Asarpay. Se explica el caso de Pedro Pizarro, un pariente lejano de Francisco, quien anotó sus memorias cuarenta años después de los acontecimientos. De inicio establece que, según su punto de vista, el asesinato de Francisco Pizarro en 1541 habría sido castigo divino por la muerte de dos mujeres pertenecientes a la nobleza incaica. Por un lado se refiere a la injustificada y cruel ejecución de Cura Ocllo, la esposa de Manco Incas (ver abajo). Por el otro, Pedro Pizarro señala la muerte de Asarpay – de la cual culpa a Ynés Yupangui – como el factor responsable de provocar el asedio a Lima, por el cual Francisco Pizarro la mandaría ahorcar. Pedro Pizarro atribuye la causa de este hecho a la envidia de Ynés Yupangui hacia el mayor rango de Asarpay (Pizarro 1978 [1571]: cap. 27, pp. 199–201).

Las fuentes que permiten conocer más sobre la vida de Ynés Yupangui consisten en la ya mencionada serie de *informaciones* o *probanzas de méritos y servicios*, que Ynés Yupangui junto con su esposo y sus hijos hizo compilar entre

13 Esta obra fue publicada en España en 1555.

14 Como su esposo menciona él Martín de Ampuero, confundiendo de esta forma a Francisco Ampuero con el hijo mayor del matrimonio.

15 Ñusta significa tanto como *doncella de sangre real*. “A las no legítimas en sangre llamaban con el nombre de la provincia de donde era natural su madre (como solía decir Colla Ñusta, Yurca Ñusta, Quito Ñusta...)” según Garcilaso (1995 [1609]: libro I, cap. 26, p. 63). La madre de Garcilaso era en cambio “hija de un hermano suyo [de Guayna Capac] legítimo de padre y madre” (libro 9, cap. 38, p. 642).

1537 y 1572. También las probanzas en las cuales Ynés Yupangui fungió como testigo ayudan a reconstruir su vida y su contexto. Las probanzas pertenecen al género de fuentes documentales que dentro de la investigación etnohistórica son fuertemente analizadas desde la década de 1960.¹⁶ En esta categoría se cuentan también las fuentes adicionales para Ynés Yupangui, como procesos judiciales, testamentos, documentos eclesiásticos, actas bautismales y actas del cabildo.

A pesar de esta relativamente buena disponibilidad de fuentes, apenas existen representaciones históricas sobre Ynés Yupangui. El foco de atención lo ocupan en cambio sus hijos, tal y como en el artículo de Rómulo Cúneo-Vidal (1925), el cual trata sobre los descendientes de los hermanos Pizarro, o bien el libro de María Rostworowski sobre su hija Francisca Pizarro (1989). Acerca de su marido, Francisco de Ampuero, existe un boceto histórico de Domingo Angulo de 1929 y un estudio de Betty Hart de 1961, el cual analiza las actividades de Ampuero con base en las actas del cabildo de Lima. Waldemar Espinoza Soriano se valió de las probanzas de 1556/1557 para demostrar la existencia del comienzo de una sociedad feudal en el imperio incaico, claramente en la tradición de la interpretación histórica marxista, ampliamente difundida al momento de ser publicado su artículo de 1976. En concordancia con lo anterior, dicho artículo se ocupa más de Condorguacho, la madre de Ynés Yupangui, que de la propia Ynés Yupangui (Espinoza Soriano 1976: 249–254, 266–271).¹⁷

Según lo establecido por Espinoza Soriano, el estudio sobre Ynés Yupangui de Raúl Porras Barrenechea (1958) se basa en las probanzas, aunque sin mencionar claramente dichas fuentes (Espinoza Soriano 1976: 249, 254). Las probanzas, incluyendo los documentos más tempranos de 1537 y 1538, constituyen también la base de la segunda y más exhaustiva biografía sobre Ynés Yupangui, que María Rostworowski publicó en el libro sobre la biografía de su hija Francisca. Todos los retratos históricos posteriores acerca de la vida de Ynés Yupangui se refieren a estas publicaciones. En un artículo de 1998, Rostworowski retornó de nueva cuenta a la biografía de Ynés Yupangui, esta vez con motivo del proceso sobre Simón. Sin embargo, este artículo apenas se utiliza y tales eventos de la vida de Ynés Yupangui permanecen prácticamente sin mencionar en representaciones históricas posteriores (por ejemplo, Socolow 2000: 35; Quispe-Agnoli 2011: 265; Mangan 2016: 30–34).

16 Macleod (1998) y Varón Gabai (1993: 734) enfatizan el carácter subjetivo de estos documentos. Sobre la posible manipulación de tales interrogatorios, ver por ejemplo Jurado (2014: 396, 397).

17 Otros autores también trataron sobre las estructuras políticas de Guaylas, basándose en las Probanzas, tales como Martti Pärsinen (1992: 327–338) y Varón Gabai (1993; 1997: 175–185).

Adquisición póstuma de estatus: Angelina Cuxi Rimay Ocllo

Para tratarse de una mujer indígena del siglo dieciséis, la vida de Ynés Yupangui está relativamente bien documentada. No obstante, en la historiografía cobra una posición subordinada frente a la de doña Angelina Cuxi Rimay Ocllo, la segunda compañera de Francisco Pizarro. En primera instancia parecería sorprendente, ya que Ynés Yupangui fue hija de Guayna Capac, la primera esposa de Pizarro y la madre de los hijos legítimos de éste, así como la esposa de un encomendero y regidor del cabildo. En cambio, Angelina provenía de un relativamente poco significativo linaje de descendientes de Pachacuti, los hijos que tuvo con Pizarro no fueron legitimados y su esposo fue Juan de Betanzos, quien evidentemente poseyó un menor estatus social y trabajaba como intérprete.¹⁸

A pesar de lo anterior, fue gracias a Juan de Betanzos que Angelina goza de su importancia actual. Tal y como Francisco de Ampuero, Betanzos quería también aprovecharse de su matrimonio con una mujer de la élite indígena para adquirir tantas posesiones como le fuera posible. Contrario al caso de Ampuero, no le era posible dirigir peticiones hacia la Corona que le permitiesen reclamar una ascendencia destacada por parte de su esposa y el derecho de ella a recibir una herencia materna. Una probanza tenía un carácter semi-oficial, los testigos eran interrogados por un notario, por lo cual, cualquier afirmación exagerada sobre la ascendencia y matrimonio de su mujer no quedaría sin ser refutada. Betanzos tendría que elegir otro camino. La oportunidad surgió cuando el virrey don Antonio de Mendoza le exigió escribir un libro sobre la historia de los incas (véase: Betanzos 2004 [1551–57] “Al ilustrísimo y excelentísimo señor [...].”¹⁹

Como he argumentado en un artículo anterior, su historia sobre el imperio incaico cobraría para Betanzos la función de una probanza, con la cual desearía demostrar la elevada alcurnia y posición de su mujer y alcanzar un reconocimiento financiero por su origen (Nowack 2002).²⁰

El argumentó que Angelina fue nieta de Yamque Yupangues, el hijo mayor de Pachacuti (Betanzos 2004 [1551–57]: pt. 1, cap. 20, p. 138). Su abuelo habría posteriormente renunciado a suceder a su padre, en beneficio de su hermano menor Topa Inca, a quien apoyó durante su reinado, fungiendo como lugarte-

18 Resulta enigmático determinar cómo pudo declarar Bruce Mannheim que Betanzos había sido una figura política clave durante los primeros años del dominio español en Perú (2008: 198). Ver Domínguez Faura (1998) y Martín Rubio (2004).

19 En ello resulta poco claro si acaso pudo haber sido Betanzos quien tomó la iniciativa y sugirió de su parte escribir el libro. Poco más tarde se involucró, sin serle solicitado, en negociaciones con los incas en Vilcabamba y poco faltó para que hiciera fracasar a las mismas (Betanzos 2004 [1551–57]: pt. 2, cap. 34, pp. 354–355 y Nowack 2006: 65–66).

20 La versión originalmente en inglés de mi artículo apareció el mismo año que un artículo de Domínguez Faura, quien llega a la misma conclusión (1998: 216); ver también Catherine Julien (2000: 39–40).

niente suyo (Betanzos 2004 [1551–57]: pt. 1, cap. 25–28, pp. 163–175, cap. 33, pp. 189–191, cap. 35–36, pp. 196–204). Topa Inca trató siempre a Yamque Yupangue con gran respeto y reconocimiento y le concedió a su hijo – también llamado Yamque Yupangue – honores y cargos (Betanzos 2004 [1551–57]: pt. 1, cap. 36, pp. 203, 204, cap. 39 pp. 209–210). El hijo y sucesor de Topa Inca, Guayna Capac continuó con esta política, tanto con el joven Yamque Yupangue como con sus hijos. En su hijo Cuxi Yupangue recayó la responsabilidad de un objeto religioso, Caccha, capaz de traer suerte en la batalla. Angelina, quien entonces era llamada Cuxi Rimay Oclo, fue destinada por Guayna Capac para ser la futura esposa de su hijo Atagualpa (Betanzos 2004 [1551–57]: pt. 1, cap. 41, pp. 216, 217, cap. 46, 47, pp. 229–232). En la versión de la historia inca de Betanzos, Cuxi Rimay Oclo resultaría entonces ser la única heredera legítima de Pachacuti, como la descendiente de su hijo mayor (su hermano falleció durante los tumultos suscitados a raíz de la Conquista española). Los lectores españoles eran hábiles para desenmarañar genealogías y derechos de herencia, y semejante conclusión apenas les habría pasado desapercibida, mientras que hoy día es ignorada en gran medida (Domínguez Faura 1998: 216).

Se otorga en cambio mucha mayor atención a la declaración de Betanzos en el sentido de que Cuxi Rimay Oclo habría sido efectivamente la principal esposa de Atagualpa, a pesar de haber notorios problemas con tal aseveración. Atagualpa mantuvo su residencia en Ecuador mientras que Cuxi Rimay Oclo vivía en territorios del señorío de Guascar, con quien Atagualpa se encontraba prácticamente en guerra. ¿Cómo pudo ser que bajo estas circunstancias pudiera llegar a darse un matrimonio entre ellos? Según Betanzos, Guascar habría nombrado a Cuxi Yupangue comandante de las tropas en contra de Atagualpa, para así poner a prueba la lealtad de Cuxi Yupangue. Le fue permitido llevar consigo a su hermana a la campaña militar. Al momento de ser vencido Cuxi Yupangue y tomado prisionero por las tropas de Atagualpa, Cuxi Rimay Oclo cayó también en manos de éstas. Atagualpa la tomaría como su principal esposa, según había dispuesto su padre, cuando poco más tarde se erigió como gobernante (Betanzos 2004 [1551–57]: pt. 2, cap. 3, 4, pp. 249–253, cap. 6, p. 259).²¹

Dado que la obra de Betanzos constituye una fuente importante para la historia y cultura de los incas, frecuentemente se representa a Angelina Cuxi Rimay Oclo en obras introductorias y de carácter general como la principal esposa de Atagualpa (Mannheim 2008: 187; Morris y von Hagen 2011: 65; D'Altroy 2015:

21 Cuxi Rimay Oclo tenía solamente, según describe el propio Betanzos, diez años de edad cuando ella y su hermano se encontraron con Atagualpa (2004 [1551–57]: cap. 4, pp. 252, 253). De tal modo, no había alcanzado aún la pubertad y era presumiblemente demasiado joven como para casarse con Atagualpa.

19–20; Shimada 2015: 6).²² Un ejemplo de ello lo brinda un catálogo para una exhibición parisina de 2015, “L’Inca et le Conquistador”, dedicado al encuentro entre Atagualpa y Pizarro, y el cual contiene un capítulo entero dedicado a Cuxi Rimay Ocllo, la mujer que supuestamente habría unido a ambos hombres (Phipps 2015).

Heroínas ignoradas: Asarpay y Cura Ocllo

Angelina Cuxi Rimay Ocllo está complacida de que se la atribuya una importancia por la cual debe agradecerse a su esposo Juan de Betanzos y a su ficticio esposo Atagualpa. Lo anterior corresponde a tradiciones historiográficas según las cuales las mujeres sólo pueden adquirir renombre a través de sus vínculos con un cónyuge famoso o mediante la forma en que son presentadas por su esposo. Con ello no se convertirán en una (alter) heroína – pues las heroínas deben obrar en forma independiente. Por lo tanto, vale la pena dar una mirada a otras mujeres de la élite incaica, como por ejemplo la media hermana de Ynés Yupangui, Asarpay, y también Cura Ocllo, la esposa de su medio hermano Manco Inca.

Asarpay estuvo en un principio bajo la protección de Topa Gualpa, su medio hermano, a quien los españoles nombraron como sucesor tras ser muerto Atagualpa. Al morir Topa Gualpa, el tesorero español Antonio Navarro exigió que Asarpay le fuera entregada, con la esperanza de que como hija del gobernante pudiera dar razón de dónde podían hallarse los tesoros de los incas. Asarpay prefirió huir y no fue sino hasta dos o tres años más tarde que pudo ser localizada y traída a Lima por los españoles. El haber logrado escaparse de esa forma del arresto español resulta inusitado, o cuando menos muy rara vez transmitido (Pizarro 1978 [1571]: cap. 27, p. 200; Nowack 2003: 20, 22).

Igualmente digno de mención resulta cómo Cura Ocllo, la esposa de Manco Inca, se tornó en contra de su esposo inca y también en contra de los españoles. Durante los combates entablados en 1539 en el valle de Yucay, las tropas de Manco Inca capturaron a dos nobles incas que luchaban del lado de los españoles en contra de ellos. Manco Inca ordenó que se matara a ambos, pero Cura Ocllo le pidió dejarlos con vida, ya que ambos eran sus parientes cercanos. Cuando él ordenó matarlos de todas formas, Cura Ocllo se negó a seguir acompañando a su esposo. Poco más tarde, fue tomada como prisionera por los españoles. Según declaraciones de su hijastro Titu Cusi Yupanqui, ella logró defenderse con éxito de ser violada (Titu Cusi Yupanqui 2006 [1570]: 132–137). Ante la ira que le

22 En 1987 fue publicado el (casi) completo obra de Betanzos, que contiene los datos sobre Angelina Cuxi Rimay Ocllo. Rostworowski fue con ello una de las primeras autoras en asumir la versión del matrimonio entre Atagualpa y Cuxi Rimay (1989: 18–19).

provocó que ella opusiera resistencia, y para vengarse de Manco Inca, Francisco Pizarro ordenó que fuera matada de forma atroz. A pesar de las torturas a las que fue sometida, Cura Oclo murió sin quejarse, según comenta asombrado el testigo ocular Pedro Pizarro (1978 [1571]: cap. 27, pp. 197–200; Nowack 2003: 34–35). De una mujer se esperaban llantos y lloriqueos, más no un sereno autodominio. Antes de morir, según reporta Titu Cusi Yupanqui, acusó a sus torturadores de descargar su furia en una mujer. Ella cubrió su rostro con un pañuelo para protegerse de las miradas españolas y para morir con el máximo de dignidad posible – lo cual confirma la versión de Pedro Pizarro sobre su firmeza – (Titu Cusi Yupanqui 2006 [1570]: 134–135). Con ello, Cura Oclo se aproxima bastante a lo que sería una inesperada y alter heroína, justamente como Asarpay. Ambas opusieron resistencia a los abusos de los españoles y por haber atraído la atención popular debido a sus nobles orígenes, tal resistencia puede también ser vista como un acto político.

¿Antiheroína, alter-heroína, heroína?

“Dentro de las sociedades, lo heroico se da sólo mediante representación, es decir, es comunicado medialmente, en un presente específico” (von den Hoff et al. 2013: 11).²³ Esa consideración implica que las heroínas, al igual que las alter-heroínas, precisan de un público. Ynés Yupangui está menos presente en la historiografía de lo que su estatus y lo que la disponibilidad de fuentes permitirían esperar. No resulta de admirarse que los autores masculinos de los siglos dieciséis y diecisiete le hayan negado tal presencia, aunque también la historiografía moderna se ha ocupado de ella en forma muy restringida, tal vez porque la encuentra difícil de clasificar, en menor medida como una alter-heroína que como una antiheroína. Ello da cabida a que se le maneje con frecuencia bajo el nombre de Inés Huaillas Ñusta (o bien Inés Huaylas Yupangue), un nombre que jamás aparece como tal en los documentos, sino que corresponde al empleado por Garcilaso cuando quiso desenmascararla como la hija de un noble provincial. Igualmente, lo anterior da pie a que se le coloque detrás de Angelina Cuxi Rimay, su sucesora en el favor de Pizarro. Quizá los anti-héroes son también aquellos individuos cuyo significado histórico resulta ignorado o reducido.

También habla a favor de clasificarle como anti-heroína el que una alter-heroína no debería ser responsable por la muerte de su hermana. En este sentido, puede interpretarse el que haya delatado a Asarpay como prueba de que Ynés Yupangui mantuvo enhiestos los valores de las élites incaicas y eliminó a una

23 Cita original en lengua alemana: “Das Heroische ist in Gesellschaften nur qua Darstellung, d. h. medial kommuniziert, konkret präsent”.

potencial rival en estatus y estima. Su persistencia en mantener los valores que le fueron inculcados y bajo los cuales vivió desde su infancia, como la importancia de su rango, puede también considerarse un acto de resistencia.²⁴ Ynés Yupangui intentó obtener, a partir de los valores y normas de los sendos sistemas culturales en los cuales se desenvolvía, la máxima ganancia posible para su persona. Como primer paso, utilizaría a los españoles para librarse de Asarpay. En un segundo paso, ella y su marido presentarían ante la Corona española la denuncia de su rival como una intervención suya a favor del lado español, ya que Lima fue rescatada de las tropas de Manco Inca, y ello debía ser recompensado (AGI, Lima 1537 *Prouança de Francisco de Ampuero*: 2v; AGI, Lima 1538 *Prouança de Francisco de Ampuero*: 3r, 3v). Sin embargo, Ynés Yupangui y su esposo también reconocieron que su participación en la muerte de su media hermana no dejaba de ser problemática y en peticiones formuladas posteriormente dejarían de mencionarla como un mérito especial.

Es precisamente su aparente predilección por los españoles lo que, desde la perspectiva actual, permite considerar a Ynés Yupangui como una anti-heroína. Ella contradijo las expectativas modernas y, tal y como su medio-hermano Paullu Inga, se encontró de nueva cuenta en el rol de una oportunista, capaz de aliarse con los españoles para asegurar su bienestar personal, su posición y su rango.²⁵ Garcilaso de la Vega había ya caracterizado a las mujeres que entablaban relaciones con los españoles como “traydoras á su Ynca, y a sus Caciques, y señores, por amor de los españoles” y él fue hijo de uno de dichos nobles señores (Ares Queija 2004: 32–35; refiriéndose a Garcilaso 1617: libro 8, cap. 17, p. 296v).

Aunque no es que Ynés Yupangui haya elegido los vínculos con los españoles, sino que éstos le fueron impuestos cuando ella era todavía casi una niña (ver también Karttunen 1997: 310–311). Para este momento no podía haber ya ninguna identidad común frente a los españoles, ni bajo los incas, ni mucho menos conjuntamente con los súbditos de éstos. También resulta cuestionable plantear en qué momento pudo darse una identidad de este tipo posteriormente (Karttunen 1997: 304). En general, los nobles incas se sentían obligados a cuidar primeramente a su familia inmediata, después a sus parientes importantes y finalmente a su grupo de descendencia. Se presume que los rasgos en común e identidad como incas eran percibidos únicamente frente a miembros pertenecientes a otros grupos sometidos bajo su mando. Incluso cuando Ynés Yupangui se empleó a favor de sus parientes incas y los miembros de las élites indígenas en

24 A pesar de que no estoy de acuerdo con todos los detalles de su análisis, encuentro las ideas de Lamana (2008) sobre un conflicto de los significados, entre una “normalidad” incaica y una “normalidad” española, útiles para reconocer por qué motivo dichos actos pueden considerarse como persistencia de la identidad y de los valores.

25 Cita original en lengua ingles: “Current scholars, if they mention Paullu [Inca] at all, portray him as a traitor to his race or nation” (Lamana 2008: 23).

las provincias, ello obedeció no tanto a su altruismo y solidaridad, sino a que brindar testimonios presenciales a favor de la nobleza indígena no harían sino resaltar su propio estatus.

Con ello, Ynés Yupangui continúa siendo una figura ambivalente, que desafía las clasificaciones. No puede ser ninguna alter-heroína, ya que no puede oponérsele frente a hombres como Pizarro, toda vez que éstos han dejado ya de ser vistos actualmente como héroes. Ella es una víctima de las sociedades dominadas por la masculinidad, aunque simultáneamente también es una agente, quien aprovecha y defiende su origen de élite ante otras personas. Ello no la convierte en una alter-heroína, sino en una anti-heroína.

Hablar de una alter-heroína resultaría en mi opinión mucho más apropiado para el caso de Ynés, la mujer indígena mencionada al principio de este artículo. Con gusto investigaría la manera en que ella pudo soportar las consecuencias de la invasión española y cómo lograría alcanzar lo mejor para sí y para las personas a ella próximas. ¿Hizo arreglos con los españoles, los esquivó en todo lo posible, se defendió de intentos de explotación y otros abusos? Si bien las fuentes casi nunca informan sobre las personas de su baja adscripción social, y cuando lo hacen, el motivo de ello es frecuentemente algún acontecimiento que tuvo un efecto destructivo para dichas personas. Con frecuencia, ello significa que fueron culpados en algún proceso judicial, y que las consecuencias del mismo resultaron potencialmente catastróficas. En el caso del esclavo Simón, por ejemplo, sobre quien se trató en dicho proceso, acabaría por pagar con una muerte espantosa sus intentos de alcanzar un mínimo de autonomía frente a sus amos españoles, y de oponer resistencia ante ellos.

Como conclusiones para la historiadora pueden extraerse, a partir de ello, que no es posible albergar el deseo de que aparezcan personas de sencillos orígenes sociales y pobladores en general en las fuentes de su tiempo, ya que con frecuencia ello sólo sucedía cuando éstas se veían involucradas en eventos terribles.²⁶ También para las mujeres que provenían de las élites, el precio por aparecer en las fuentes con frecuencia consistía en la desgracia personal. Sobre el fallecimiento y las circunstancias en torno a la muerte de Asarpay y de Cura Ocllo, prácticamente se conoce más sobre ello que sobre el resto de sus vidas. También las fuentes sobre Ynés Yupangui documentan numerosos sucesos, que hoy en día serían considerados traumáticos y agobiantes: el ser otorgada como compañera a Francisco Pizarro y sostener relaciones sexuales forzadas con él y con su siguiente cónyuge, el ser separada de los niños que tuvo con Pizarro y de la hija que tuvo con Ampuero, los maltratos que sufrió por parte de este último y las

26 Esta consideración está influenciada por mi lectura de las investigaciones sobre procesos de brujería en Alemania, por ejemplo, en la localidad bávara de Frisinga contra un grupo de jóvenes mendigos a principios del siglo dieciocho (Beck 2012).

disputas sobre sus posesiones. Justamente al reflexionar sobre la heroína y el héroe, la mirada tiende a desviarse hacia individuos, y al ocuparse uno de individuos, en ocasiones deja de discernir que sólo gracias a la tragedia individual es que puede obtenerse un conocimiento extraordinario de las fuentes. Sin embargo, estos individuos representan una realidad muchas veces silenciada, y por eso sigo a Nancy van Deusen que concluye sobre los esclavos americanos estudiados por ella: “Ultimamente, estos pequeños cuentos de individuos desplazados son un homenaje humilde a los cuentos perdidos de cien miles de otros desposeídos.”²⁷

Bibliografía

AGI, Lima = Archivo General de Indias, Lima

Prouança hecha en la Ciudad de los Reyes prouinçia del Piru a pedimiento de Francisco de Anpuero, Lima, 13 de junio de 1537, 204, no. 5, f. 1r-9v.

Prouança hecha en la Cibad de los Reyes en la Nueva Castilla prouinçia del Peru a pedimiento de Francisco de Anpuero vezino della [...], Lima, 1 de julio de 1538, 204, no. 5, f. 1r-19v.

Angulo, Domingo (1929): “El capitán Francisco de Ampuero, conquistador del Perú y vecino de la Ciudad de los Reyes”. En: *Revista del Archivo Nacional del Perú*, VII(1), pp. 55-68.

Ares Queija, Berta (2004): “Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano”. En: Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Ares Queija Berta (eds.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*. Sevilla/México: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, EEHA/El Colegio de México, pp. 15-39.

Beck, Rainer (2012): *Mäuselmacher oder die Imagination des Bösen. Ein Hexenprozess 1715-1723*. München: C.H. Beck.

Betanzos, Juan de (2004) [1551-57]: *Suma y narración de los Incas*. Editado por María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Polifemo.

Bröckling, Ulrich (2015): “Negationen des Heroischen – ein typologischer Versuch”. En: *Helden. Heroes. Héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen*, 3(1), pp. 9-13. Véase: <https://www.sfb948.uni-freiburg.de/e-journal/ausgaben/012015/?page=1> (consultado por última vez: 04.07.2018).

Burkett, Elinor C. (1978): “Indian women and white society: the case of sixteenth-century Peru”. En: *Latin American Women. Historical Perspective*. Editado por Asunción Lavrin. Westport (Connecticut) / London: Greenwood, pp. 107-124.

Cieza de León, Pedro de (1985) [1548-54]: *El señorío de los Incas*. Editado por Manuel Ballesteros. Madrid: Historia 16.

27 Cita original en lengua ingles: “Ultimately, these small stories of displaced individuals pay humble tribute to the lost stories of hundreds of thousands of dispossessed others” (Van Deusen 2015: 230).

Conrad, Sebastian (2013): *Globalgeschichte. Eine Einführung*. München: C.H. Beck.

Cúneo-Vidal, Rómulo (1925): “Los hijos americanos de los Pizarros de la conquista”. En: *Boletín de la Real Academia de la historia*, 87, pp. 78–87.

D’Altroy, Terence N. (2015): *The Incas*. Malden (Massachusetts): Wiley Blackwell.

Domínguez Faura, Nicanor (1998): “Dos breves notas sobre el cronista Juan Díez de Betanzos”. En: *Revista Andina*, 16(1), pp. 211–224.

Espinoza Soriano, Waldemar (1976): “Las mujeres secundarias de Huayna Capac: Dos casos de señoralismo feudal en el imperio Inca”. En: *Revista del Museo Nacional*, 42, pp. 247–298.

Evans, Richard J. (1999): *Fakten und Fiktionen. Über die Grundlagen historischer Erkenntnis*, traducido por Ulrich Speck. Frankfurt/New York: Campus.

Garcilaso de la Vega, Inca (1995) [1609]: *Comentarios Reales de los Incas*, editado por Carlos Araníbar. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Garcilaso de la Vega, Inca (1617): *Historia General del Peru. Cordoba. Viuda de Andres Barrera*. Véase: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-propertyvalue-129607.html> (consultado por última vez 28.01.2018).

Gareis, Iris (2003): *Die Geschichte der Anderen. Zur Ethnohistorie am Beispiel Perus (1532–1700)*. Berlin: Dietrich Reimer.

Hart, Betty Turner (1961): *Conquistador, Inca Princess and City Father. The Ampuero Family of Lima, Peru*. Hispanic American Studies, 18. Florida: University of Miami.

Hemming, John (1993): *The Conquest of the Incas*. 2da. ed. London: Papermac.

Julien, Catherine (2000): *Reading Inca History*. Iowa City (Iowa): University of Iowa.

Jurado, María Carolina (2014): “Descendientes de los primeros” Las probanzas de méritos y servicios y la genealogía cacical. Audiencia de Chacas, 1574–1719”. En: *Revista de Indias*, 74(261), pp. 387–422.

Karttunen, Frances (1997): “Rethining Malinche”. En: *Indian Women of Early Mexico*. Editado por Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett. Norman/London: University of Oklahoma, pp. 291–312.

Lamana, Gonzalo (2008): *Domination without Dominance. Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Peru*. Durham (North Carolina)/London: Duke University.

Lavallé, Bernard (2005): *Francisco Pizarro. Biografía de una conquista*. Traducido por Sandra Recarte. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos.

Lockhart, James (1972): *The Men of Cajamarca. A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru*. Austin: University of Texas.

Macleod, Murdo J. (1998): “Self-Promotion: The Relaciones de Méritos y Servicios and Their Historical and Political Interpretation”. *Colonial Latin American Historical Review*, 7 (1), pp. 25–42.

Mangan, Jane E. (2016): *Transatlantic Obligations. Creating the Bonds of Family in Conquest-Era Peru and Spain*. Oxford: Oxford University.

Mannheim, Bruce (2008): “Diez de Betanzos, Juan (?–1576)”. En: Pillsbury, Joanne, *Guide to Documentary Sources for Andean Studies, 1530–1900, II*. Norman: University of Oklahoma, pp. 188–190.

Martín Rubio, María del Carmen (2004): “El autor y su familia”. En: Betanzos, Juan de: *Suma y narración de los Incas*. Editado por María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Polifemo, pp. 22–40.

Morris, Craig y von Hagen, Adriana (2011): *The Incas. Lords of the Four Quarters*. London: Thames & Hudson.

Murúa, Martín de (2008) [1616]: *Historia general del Piru. Facsimile of J. Paul Getty Museum*. Los Angeles: Getty Research Institute.

Niles, Susan A. (1999): *The Shape of Inca History. Narrative and Architecture in an Andean Empire*. Iowa City: University of Iowa.

Nowack, Kerstin (1998): “La ambigüedad de las fuentes. Condorguacho, Ynes Yupangui y el control de la provincia de Guaylas”. En: Arellano-Hoffmann Carmen y Laurencich Minelli, Laura (eds.), *Actas del Simposio Arq 16: Los Incas: Avances arqueológicos, etnohistóricos e iconográficos*. 49. Congreso Internacional de Americanistas 1997, Tawantinsuyu, 5, Special Issue, pp. 139–144.

Nowack, Kerstin (2002): “Las intenciones del autor: Juan de Betanzos y la Suma y narración de los Incas”. Traducido por Nicanor José Dominguez. En: *Revista Andina*, 34, pp. 47–64.

Nowack, Kerstin (2003): “Aquellas señoras del linaje real de los Incas: Vida y supervivencia de las mujeres de la nobleza inca en el Perú en los primeros años de la Colonia”. En: Cahill, David y Tovías, Blanca (eds.), *Elites indígenas en los Andes durante la época colonial. Nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*. Quito: Abya-Yala, pp. 17–53.

Nowack, Kerstin (2004): “Un negro suyo le quiso matar con hechizos: Hechicería, sociedad y política en el Lima de 1547”. En: *Indiana*, 21, pp. 195–243.

Nowack, Kerstin (2006): “Las mercedes que pedía para su salida: The Vilcabamba Inca and the Spanish State, 1539–1572”. En: Cahill, David y Tovías, Blanca (eds.), *New World, First Nations: Native Peoples of Mesoamerica and the Andes under Colonial Rule*. Brighton/Portland: Sussex, pp. 57–91.

Nowack, Kerstin (2007): *Lebensformen im Umbruch. Ynés Yupangui zwischen Inkareich und spanischer Kolonialherrschaft in Peru*. Bonner Amerikanistische Studien, 43. Aachen: Shaker.

Pärsinnen, Martti (1992): *Tawantinsuyu. The Inca State and Its Political Organization*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.

Phipps, Elena (2015): “Cusi Rimay Ocllo. Les femmes de la noblesse inca à l'épreuve de la conquête”. En: Núñez-Reguero, Paz (ed.): *L'Inca et le Conquistador*. Paris: Actes Sud/Musée de Quai Branly, pp. 179–188.

Pizarro, Pedro (1978) [1571]: *Relación del Descubrimiento y Conquista del Peru*. Editado por Guillermo Lohmann Villena. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Porras Barrenechea, Raúl (1958): “Doña Inés Huaylas Ñusta, amante India de Pizarro”. En: Alvarez Brun, Félix (ed.): *Ancash histórico*. Lima: Ediciones peruanas, pp. 44–50.

Powers, Karen Vieira (2005): *Women in the Crucible of Conquest. The Gendered Genesis of Spanish American Society, 1500–1600*. Albuquerque: University of New Mexico.

Puente Luna, José Carlos de la (2018): *Andean Cosmopolitans. Seeking Justice and Reward at the Spanish Royal Court*. Austin: University of Texas.

Quispe-Agnoli, Rocío (2011): “Taking Possession of the New World: Powerful Female Agency of Early Colonial Accounts of Perú”. En: *Legacy. A Journal of American Women Writers*, 28 (2), pp. 257–289.

Rostworowski de Diez Canseco, María (1989): *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza 1534–1598*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rostworowski de Diez Canseco, María (1998): “Un caso de hechicería en Los Reyes en 1547”. En: Ibid.(ed.): *Ensayos de historia andina II. Pampas de Nasca, género, hechicería*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 153–182.

Shimada, Izumi (2015): “Introduction”. En: Ibid. (ed.): *The Inka Empire. A Multidisciplinary Approach*. Austin: University of Texas, pp. 1–19.

Socolow, Susan M. (2000): *The Women of Colonial Latin America*. Cambridge: Cambridge University.

Spalding, Karen (1984): *Huarochirí. An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford, California: Stanford University.

Titu Cusi Yupangui, don Diego de Castro (2006) [1570]: “Ynstrucion del ynga don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui para el muy ilustre señor el liçençiado Lope Garcia de Castro”. Editado por Catherine J. Julien: *History of how the Spaniards arrived in Peru*. Dual-language edition. Indianapolis, Indiana: Hackett.

Varón Gabai, Rafael (1993): “Estrategias políticas y relaciones conyugales. El comportamiento de Incas y Españoles en Huaylas en la primera mitad del siglo XVI”. En: *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 22(3), pp. 721–737.

Varón Gabai, Rafael (1997): *Francisco Pizarro and His Brothers. The Illusion of Power in Sixteenth-Century Peru*. Traducido por Javier Flores Espinoza. Norman/London: University of Oklahoma.

van Deusen, Nancy E. (2015): *Global Indios. The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century Spain*. Durham/London: Duke University.

von der Hoff, Ralf et al. (2013): “Helden – Heroisierungen – Heroismen. Transformationen und Konjunkturen von der Antike bis zur Moderne. Konzeptionelle Ausgangspunkte des Sonderforschungsbereichs 948”. En: *Helden. Heroes. Héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen*, 1(1), pp. 7–14. Véase: <https://www.sfb948.uni-freiburg.de/e-journal/ausgaben/012013/?page=1> (consultado por última vez 04.07.2018).

Xerez, Francisco de (1988) [1534]: *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Editado por Concepción Bravo, 2da ed. Madrid: Historia 16.

Zárate, Agustín de (1995) [1555]: *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Editado por Franklin Pease G.Y. y Teodoro Hampe Martínez. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

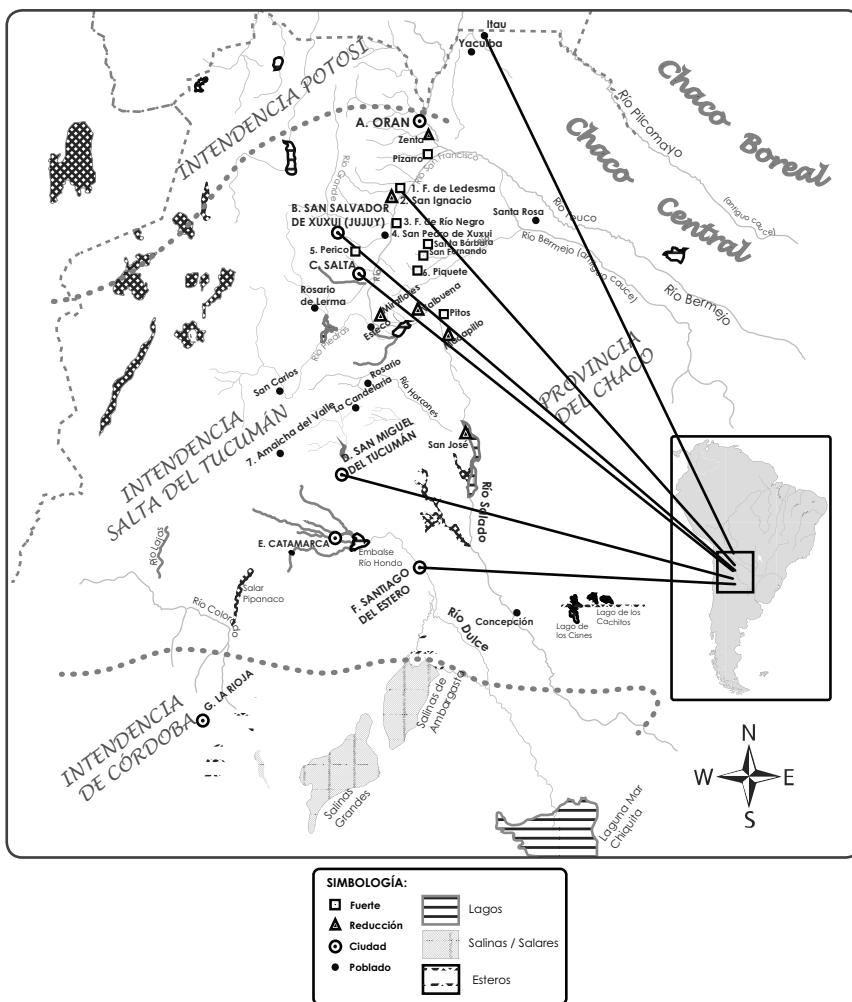
Un líder que no fue héroe. José Quiroga en el contexto de la rebelión toba de 1781 en Argentina

Resumen

En la presente contribución son analizadas diversas interpretaciones historiográficas sobre la ‘rebelión toba de 1781’, acaecido en la frontera del Chaco de Jujuy, provincia de Tucumán del Río de la Plata (actualmente Argentina). Fuentes contemporáneas describían el movimiento de protesta indígena como una insurrección en contra del imperio colonial hispano. Las varias interpretaciones solían identificar al mestizo José Quiroga como líder del mismo. A fin de precisar el perfil de este supuesto líder rebelde – quien inicialmente se desempeñó como soldado al servicio de la dominación hispana – se analizan el contexto socioeconómico de la época y las localidades donde se desarrolló el conflicto. De esta forma, el presente capítulo toma en cuenta las relaciones sociales de producción vigentes en Jujuy durante la segunda mitad del siglo XVIII para contextualizar posteriormente la construcción de un líder o héroe anticolonialista.

Abstract

The contribution presents the different historiographical interpretations about the ‘Toba rebellion of 1781’ at the border region of Chaco de Jujuy, in the Tucumán province of Río de la Plata (now Argentina). Contemporary historic sources described the indigenous protest as an insurrection against Hispanic Colonial power. Across these diverse interpretations the mestizo José Quiroga was identified as its leader. In order to clarify the profile of this presumed rebel leader – who initially served as a soldier for the Hispanic colonial empire –, the author analysis the socio-economic context of the time and the various localities where the conflict unfolded. In this way, this chapter takes into account the social relations of production at play in Jujuy during the second half of the 18th century, in order to contextualize the construction of a leader or anti-colonialist hero.



MAPA III. Ubicación de sitios principales mencionados en el texto hacia ca. 1781: (1) Fuerte de Ledesma, (2) Reducción de San Ignacio, (3) Fuerte del Río Negro, (4) San Pedro de Xuxui, (5) Fuerte de Perico, (6) Piquete, (7) Amaicha del Valle. Ciudades principales: A. Oran, B. San Salvador de Xuxui (Jujuy), C. Salta, D. San Miguel del Tucumán, E. Catamarca, F. Santiago del Estero, G. La Rioja. *Mapa reconstructivo elaborado por Carlos Pallán Gayol (2017), con base en múltiples cartografías de la época colonial y modernas.*

Introducción

José Quiroga fue un mestizo nativo de la localidad de Amaicha del Valle en el distrito de Tucumán, intendencia del Tucumán.¹ Fue soldado del fuerte de Ledesma (del distrito de Jujuy en la misma intendencia), aunque tras cierto tiempo abandonaría el servicio militar. Tampoco laboró bajo contrato con ningún patrón. Su mérito radicó en haberse erigido en líder de un movimiento que ha sido calificado como una rebelión contra el poder hispano acaecida en el Río de la Plata (actual Argentina), hacia finales del período colonial (Cruz 2007, 2010).

Como soldado partidario de fuerte, encabezó este movimiento social en la frontera del Chaco de Jujuy, junto a otros soldados de origen hispano, mulatos, mestizos nativos de jurisdicciones vecinas y cientos de indígenas tobas de la reducción de San Ignacio.² Este heterogéneo grupo de insurrectos procedió a enarbolar algunas consignas de la rebelión tupamarista del Perú,³ sometieron al establecimiento militar al interior de la citada reducción y al fuerte de Ledesma, sitiaron el fuerte del Río Negro,⁴ y se preparaban ya para sitiar la ciudad de Jujuy. Sin embargo, en medio de la revuelta, los rebeldes fueron sorprendidos por una partida de soldados españoles, tucumanos y santiagueños partidarios del Rey, siendo derrotados y violentamente reprimidos por ésta (Zamora 2008: 254).

Este movimiento social ha sido frecuentemente mencionado por la historiografía, que ha considerado a los planteamientos formulados por los rebeldes como propuestas revolucionarias y de resistencia anticolonialista. Por su parte, las posibles derivaciones del conflicto han sido equiparadas a un movimiento del

1 La gobernación del Tucumán se crea en 1563. Comprendía las ciudades de Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca y Córdoba, y subsiste hasta la creación del virreinato del Río de la Plata, en que por la Real Ordenanza de Intendentes de 1782 y sobre todo la Declaración de 1783, se la divide en la intendencia de Córdoba del Tucumán (con las ciudades de Córdoba, La Rioja y la Provincia de Cuyo), y la intendencia de Salta del Tucumán, con capital en Salta y autoridad sobre Jujuy, San Miguel de Tucumán, Santiago del Estero y Catamarca (Moutoukais 2000: 355-411). La Intendencia de Salta anteriormente a estas ordenanzas, se denominaba Intendencia del Tucumán.

2 Los tobas fueron una etnia indígena de la región del Chaco de lengua guaykuru. Este pueblo de cultura seminómada, establece distintas relaciones de resistencia y rebelión con los hispanos, quienes solamente pudieron controlarlos por medio de las haciendas y misiones hasta fines del siglo XVIII.

3 Las consignas que declaran los rebeldes de Jujuy, tomadas de la rebelión tupamarista peruana, son las del autogobierno indígena: retorno al gobierno incaico, muerte a los españoles, y apropiación de sus riquezas.

4 La frontera del Chaco de Jujuy se constituye a partir de una red de fuertes presidios. En la segunda mitad del siglo XVIII, la cabecera de la comandancia estaba en el fuerte del Río Negro, y el fuerte de Ledesma servía para controlar a los trabajadores.

tipo “lucha de clases”.⁵ Entre los aspectos que han sido tomados en cuenta para estas interpretaciones, es que la resistencia y rebelión indígena y plebeya fue suscitada por la propia dominación hispana; a la par de que se trataron de actitudes típicas propias de rebeldes y el ansia de libertad entre los indígenas y mestizos que habitaban el espacio fronterizo tucumano del Chaco.

En este artículo son analizadas estas interpretaciones historiográficas que han considerado a este movimiento social como una rebelión anticolonial y que identifican al mestizo José Quiroga como su líder. En segundo término, se analiza también el contexto socioeconómico de la época y lugar en que se desarrolló el conflicto. Finalmente, se busca precisar el perfil socioeconómico del supuesto líder rebelde, teniendo en cuenta las relaciones sociales de producción vigentes en Jujuy durante la segunda mitad del siglo XVIII.

La tarea de elaborar un estado de la cuestión sobre este movimiento social, calificado como una rebelión, así como de precisar la figura de quien ha sido indicado como su líder y describir el contexto socioeconómico en que se desarrollaron los hechos, tiene por objeto evitar el caer en visiones románticas derivadas de considerar a este movimiento como una mera rebelión por la libertad y en contra la dominación española (considerada entonces como ilegítima y violenta). Tales nociones también suelen dar cabida a interpretaciones sobre sus líderes como figuras heroicas, de fuerte raigambre e identificación popular y rebelde.

A fin de realizar la crítica historiográfica y definir el perfil social y económico del líder rebelde como un soldado partidario, se ha compulsado la historiografía con distintos tipos de fuentes: expedientes judiciales elaborados por las autoridades españolas tras los disturbios causados por la supuesta rebelión, listas de pagos a la tropa de soldados de la frontera del Chaco de Jujuy, inventarios de bienes de las haciendas hispanas, correspondencia entre los mayordomos de haciendas y sus propietarios, así como las crónicas de misioneros y funcionarios hispanos que recorrieron la región entre fines del siglo XVIII e inicios del XIX.

⁵ El planteo clásico de la historiografía americanista, en el sentido de que las rebeliones indígenas anticolonialistas derivaban a “luchas de clases”, no parece ser del todo consciente en este movimiento para los propios protagonistas históricos involucrados.

El contexto local de una rebelión anticolonial

El probable autor de *El Lazarillo para ciegos caminantes*, Alonso Carrio de la Vandera,⁶ decía de Jujuy al recorrerlo entre 1771 y 1773:

Jujuy es la última ciudad [...], o viceversa, la primera de las cinco que tiene la provincia del Tucumán. Su vecindario y extensión es comparable al de San Miguel [...] su principal comercio es la cría de ganado vacuno, que venden a los hacendados de Yavi y Mojos, y para las provincias de los Chichas y Porco, en donde hacen la matanza para proveer de carne, sebo y grasa a la gente que trabaja en los muchos minerales de plata que hay en las riveras que llaman de Potosí.

(Carrio de la Vandera 1985: 88)

El carácter mercantil del distrito de San Salvador de Jujuy es bien reconocido por la historiografía americanista. Lo anterior obedece a la ubicación de la ciudad en un punto estratégico de la ruta comercial que vinculaba a los mercados mineros de la audiencia de Charcas con los espacios productores de ganado mular y vacuno, así como con manufacturas de obrajes y productos de la tierra e importados de Castilla, procedentes de las ciudades del Tucumán, del Litoral pampeano, y del puerto de contrabando de Buenos Aires, durante el período histórico de la fundación de las ciudades en la región, que abarcó desde el siglo XVII hasta inicios del XIX (Assadourian y Palomeque 2010; Moutoukias 1988).

En principio, Jujuy es una estación de tránsito en un circuito comercial cuyos extremos esquemáticos son Buenos Aires por el sur y Lima por el norte. El rubro más destacado de la economía local es la compraventa y la invernada de ganado; quien más, quien menos, todos los vecinos señalados de la ciudad y sus distritos rurales, son exportadores e invernadores de vacas y mulas [...].

(Santamaría 2001: 207–208)

En la ciudad de Jujuy se constituyó una secuencia de ocupación territorial multiétnica entre las tierras altas de la Quebrada de Humahuaca y Puna de Jujuy (más de 1500 msnm) y las pampas y selvas de las tierras bajas de la frontera del Chaco (menos de 1000 msnm), segundo espacio en el que tuvieron lugar las protestas y revueltas referidas como rebelión toba de 1781. En este espacio fronterizo del Chaco de Jujuy, según plantea Santamaría (2001: 208), los hacendados eran llamados así por dedicarse a la cría de ganado (al igual que los estancieros, conocidos de esa manera por poseer estancias de ganado vacuno⁷).

Por los motivos arriba enunciados, la preocupación por la propiedad de la tierra, por lo menos entre los vecinos de Jujuy, no era la característica de otros

⁶ Véase la introducción a cargo de Antonio Lorente Medina (Carrio de la Vandera 1985: IX a XI).

⁷ Los estancieros criaban el ganado en tierras que podían ser propias o bien sin propietario definido y eran por tanto utilizadas libremente.

espacios de población indígena, sino que correspondía a las economías mercantilistas y de espacios fronterizos:

La propiedad del suelo, por lo tanto, se ciñe estrictamente a la disponibilidad de pasturas y aguadas de invernada y no a programas de producción agropecuaria. Este fenómeno explica, por ejemplo, la firme subsistencia de las economías campesinas orientadas a la producción de alimentos, combustibles, materiales de construcción y a la exportación de bienes ganaderos [...] El resultado es que, salvo aquellos parajes verdaderamente aptos para la invernada, el resto de la tierra es barata, muchos territorios carecen de titular y el suelo apenas se explota.

(Santamaría 2001: 207–208)

En lo que concierne a la demanda de trabajo en el casco urbano y la frontera del Chaco, era de tipo coactivo y asalariado. Tanto los soldados de los fuertes, los indígenas neófitos y los no reducidos en la misión de San Ignacio, así como los labradores mestizos en las tierras libres del Chaco, solían alternar el trabajo coactivo en las haciendas y fuertes, con la libertad para trabajar sus propias tierras a lo largo y ancho de la frontera (Cruz 2001: 145–146).

La movilidad laboral y el control parcial sobre los medios de producción de lo que sería denominado en el contexto de la rebelión como la ‘plebe’,⁸ también tuvo que ver con la conformación de una sociedad heterogénea, fruto de la migración de personas de las tierras altas de las quebradas, punas y valles del norte de la ciudad de Jujuy y del sur de Charcas (de Talina, Lipes, Chichas y Mojos), a los que se sumaron los negros, mulatos y pardos⁹ libres y esclavos de las haciendas;¹⁰ amén de indígenas e hispanos de los distritos vecinos de Salta, Tucumán, Catamarca y Santiago del Estero.

En cuanto a la situación socioeconómica de la frontera del Chaco de Jujuy, hacia la segunda mitad del siglo XVIII, se correspondió con la de un espacio integrado a la economía colonial local y regional, a partir del cual, los productores agropecuarios de diversa índole (españoles, negros, mulatos, indígenas y

8 La ‘plebe’ era la denominación coloquial que utilizaban las autoridades coloniales de la región a fines del período colonial, para referirse al cada vez más difícil de precisar grupo social integrado por blancos españoles, indios, negros y mestizos de todo tipo, que mostraban cierta renuencia a contratarse laboralmente con los hispanos, y que se constituían por ello en un particular foco de tensión social. Este grupo social que poblaba abundantemente los cascos urbanos y las partes rurales de las ciudades del Tucumán y de otras ciudades del Orbe Indiano, ha sido calificada por la historiografía como la “clase baja” de la sociedad colonial (Haslip-Viera 1993: 331–364).

9 Se llama “pardos” en la región del Tucumán, a los mestizos nacidos de la unión de blancos con negras. La denominación tiene además implicaciones socioeconómicas, pues refiere en los documentos coloniales del siglo XVIII, a los mestizos de negros que tienen un alto grado de libertad laboral, al tratarse por lo general de artesanos y trabajadores calificados de las haciendas.

10 *Inventario de bienes de la sucesión de Gregorio de Zegada*, Archivo del Obispado de Jujuy (sin fecha), Caja 12, legajo 7.

mestizos) pudieron organizar sus actividades productivas y comerciales con un mayor grado de autonomía de lo habitual, con respecto al poder político y fiscal de la colonia (Santamaría 2001: 73–74).

Recorridos historiográficos

Algunos de los temas que la historiografía ha destacado en el estudio de los hechos acaecidos en la frontera del Chaco de Jujuy en 1781, según han sido vinculados al contexto de la gran rebelión tupamarista peruana,¹¹ se centran en el significado que pudieron haber tenido los rumores sobre aquella rebelión andina que llegaron a Jujuy y el Tucumán, así como en el rol que los mismos pudieron tener en el desarrollo de los conflictos locales. Otro aspecto adicional consiste en la identificación de la ‘plebe’ como grupo social, y el lugar que dentro del mismo pudieron haber tenido los soldados partidarios de los fuertes coloniales.

En orden cronológico, un primer grupo de estudios podría definirse a partir de aquellos que plantearon el concepto de que los rumores de la rebelión tupamarista peruana habrían arribado como ‘ecos’ desde el Perú, y que ello habría resultado determinante en el desarrollo de las protestas locales del Tucumán. Así, las obras dentro de esta categoría tienden a considerar que “la atracción del maldito nombre de Túpac Amaru en Salta y Jujuy”, habría sido el motor principal que impulsó la rebelión local de Jujuy (Lewin 1967: 581).

Respecto de la conformación y características de la ‘plebe’ urbana y rural, los estudios anteriores consideran que estaba integrada por grupos de “mestizos y criollos”. Tales grupos habrían carecido de proyectos y motivaciones propias de ámbito local, sino por el contrario, al sumarse a los grupos indígenas del Chaco,

¹¹ La rebelión andina tupamarista de 1781 del cacique José Gabriel Condorcanqui, autodenominado “Tupac Amaru II” como parte de su estrategia de legitimación incaica, ha sido interpretada como un conflicto en el marco del ciclo de rebeliones indígenas del mundo andino ocurridas durante la segunda mitad del siglo XVIII. Esta contienda se originó como una protesta inicial en contra del sistema español de repartos compulsivos de mercancías a los indígenas, escalando posteriormente hasta convertirse en una rebelión anticolonialista con planteamientos indigenistas sobre el retorno a un gobierno autónomo inca, cobrando hacia el final del conflicto connotaciones propias de lucha de clases. La rebelión tupamarista fue notoriamente violenta, especialmente en la segunda y tercera fase indigenista y clasista, cuando las tropas de Tupac Amaru asolaban las haciendas y obras españolas, liberando a los indígenas bajo servicio personal y a los esclavos negros de las haciendas, matando a los propietarios, secuestrando los bienes de las iglesias y castigando a los curas doctrineros. Dicho movimiento, protagonizado por etnias indígenas quechua, tuvo una considerable amplitud geográfica, extendiéndose por toda la sierra peruana al sur de Lima, desde su epicentro en el Cusco, hasta el Alto Perú con epicentro en el distrito de La Paz. En lo que respecta a los altiplanos de la actual Bolivia, la rebelión fue llevada a cabo especialmente por indígenas de la etnia aymara (del Valle de Siles 2011; O’ Phelan Godoy 1995; Stern 1990).

habrían llevado a cabo una rebelión en consonancia con el alzamiento peruano de Tupac Amaru.

Para este primer conjunto de autores, otro factor clave que motivó la rebelión, además de los “ecos” peruanos, fue la opresiva y violenta dominación española a través de las reducciones, fuertes y haciendas del Chaco:

Pero además, en el caso concreto del Tucumán, había motivos sociales de diferenciación – como la situación de las castas, prontas para buscar su libertad e independencia y, sobre todo, la de aquellas gentes que ocupaban el último estrato social, ignorantes, insubordinadas y ociosas – que hicieron posible que ocurriesen los sucesos narrados.

(Acevedo 1965: 45)

Aunado a los anteriores, los estudios de este primer grupo consideran que un tercer factor adicional que influyó en el estallido de la supuesta rebelión habría radicado en cierto estado de desorden en la dominación española, resultado de la expulsión de los jesuitas de la región,¹² lo cual llevaría a que se acentuasen las contradicciones prevalecientes en el régimen colonial y el ansia de rebelión de las castas.¹³ “el conflicto de las castas predispostas a buscar su libertad, se veía agravado por la situación de las reducciones fronterizas luego de la expulsión de los jesuitas” (Poderti 1997: 40).

Existe sin embargo un segundo grupo de estudios históricos más recientes, cuyos autores han aducido otro conjunto de causas regionales y locales bastante diferentes en sus interpretaciones, alejándose con ello de las presuposiciones acerca de luchas emancipatorias americanas y apelando más bien a nuevas interpretaciones sobre las resistencias y rebeliones indígenas del continente, descritas mediante ciclos de “grandes y pequeñas rebeliones”, como parte de las estrategias desarrolladas por los grupos subalternos en contextos de “adaptación en resistencia” (Stern 1990; Serulnikov 2006).

En estos estudios más recientes, los hechos conflictivos de 1781 en Jujuy son también calificados como una rebelión y habrían tenido un componente más fuertemente indígena que mestizo, hasta el punto que ser descritos como “gran rebelión toba”. La causa principal del alzamiento también difiere respecto a los estudios anteriores: “puede deducirse que las bases de su forma de vida (refiriéndose a los tobas) persistían, así como una resistencia sistemática a la llamada

12 El 9 de agosto de 1767 se produce la expulsión en la ciudad de Jujuy. En particular fueron expulsados quienes vivían en las habitaciones contiguas a la ermita jesuítica de San Roque en el casco urbano, así como los misioneros de la reducción de indios tobas de San Ignacio en la frontera del Chaco.

13 La denominación de “castas”, recién aparece en los documentos locales de Jujuy a fines del siglo XVIII. Refiere al conjunto de personas que no demuestran una precisa identidad blanca española, y que constituyen el grupo social fruto del mestizaje de los indígenas y negros con los hispanos.

vida ‘civilizada’ que los españoles les pretendían imponer” (Gullón Abao 1993: 110–115).

En la misma línea de interpretación, los estudiosos de este grupo aducen como motivos adicionales que suscitaron el conflicto tanto la “venganza toba y la insatisfacción de la plebe” como la violencia, salvajismo e insatisfacción imperante en contra del sistema de dominio español, factores que habrían conducido a la constitución de la frontera del Chaco del Tucumán y la de Jujuy, como una violenta “frontera de guerra” (Garavaglia 1984: 21–34).

Para estos últimos estudios, no existe una clara vinculación entre este movimiento social – calificado como rebelión – y la gran rebelión tupamarista peruana. Las causas del primero habrían sido locales y regionales, teniendo como base de la dominación española y su violento sometimiento de los indígenas y la ‘plebe’ rural. Aquellos que se rebelaron ante este tipo de dominación, lo habrían hecho para “vengar siglos de desmembramiento social, vejaciones, despojo y explotación”, así como para “desafiar y alertar a un orden dominador que cada vez más los excluía y abandonaba” (Sánchez Bramdam 2002: 110–112).

¿Un líder rebelde anticolonial?

De acuerdo con la mayor parte de los testimonios documentales, el personaje a quien se atribuye la reputación de líder rebelde, José Quiroga, era un soldado del fuerte de Ledesma. Una vez finalizados los hechos violentos relacionados con los sitiós a los fuertes y a la ciudad, y con el fin de proceder a la detención de los caudillos prófugos, el alcalde de primer voto de Jujuy, don José de la Cuadra, señaló acerca de Quiroga lo siguiente:

[...] hace relación de la fisonomía, edades y cuerpo de estos malvados, y es la siguiente. Primero José Quiroga es alto de cuerpo, flaco, carilargo, pelo propio de color medio amarillo, alto ojoso, muy derecho en el modo de pararse; de edad de cuarenta años al parecer [...].

(Lewin 1967: 587–588)

Por su parte, de acuerdo con la declaración que realizará el mismo José Quiroga luego de ser tomado prisionero, sólo puede confirmarse que por el aspecto representaba cuarenta años (AGI-ABA 1781a: 218).

Acerca de su origen nativo, el mismo protagonista sostuvo que fue apresado en el paraje de Amaicha del Valle, donde habría viajado por haberlo enviado su madre al pueblo de Colalao a cobrar “unos dineros”, afirmando encontrarse entre esos parajes dado que allí vivían sus padres. También declaró ser natural de la jurisdicción de Santiago del Estero, y vecino de la ciudad de Jujuy, “donde había sido dos veces casado, y han muerto ambas mujeres” (AGI-ABA 1781b: 13).

Es conocido también el hecho de que Quiroga fue soldado en los fuertes de la frontera. Algunos autores lo vinculan específicamente con el fuerte del Río Negro (Poderti 1997: 22), aunque con ayuda de los informes de un colonizador, puede conjeturarse de mejor manera que fue en realidad soldado del fuerte o ‘piquete’ de la reducción de San Ignacio y del fuerte de Ledesma, y aunado a ello, que habría transitado por diversas partes de la frontera, sirviendo como soldado partidario en distintos fuertes. Lo anterior encuentra sustento en el *Diario de la primera expedición al Chaco emprendida en 1780 [...] (Angelis 1989 [1910]: 189)*, donde se afirma que José Quiroga fungió como soldado partidario del fuerte de Ledesma, y que habría dejado su plaza por acompañar al colonizador Juan Adrián Cornejo. Sin embargo, al no realizarse la expedición, Quiroga debió retornar a servir en la frontera del Río Negro. Las referencias a que habría prestado servicio como soldado en distintos fuertes se ve confirmada en su propia declaración: “que oficio no tiene ninguno, pues desde sus tiernos años se ha mantenido de partidario en el Río Negro” (AGI-ABA 1781a). Cabe aclarar que “Río Negro” es aquí la denominación en general de la frontera del Chaco de Jujuy, y no de un fuerte en particular.

A través de otras citas documentales, puede establecerse que Quiroga bien pudo haber prestado servicio durante cierto tiempo en el “piquete” (fuerte pequeño) de la reducción de indios tobas de San Ignacio. Así, en su propia declaración argumenta que conocía a los tobas del tiempo en que había servido en el fuerte de la reducción (AGI-ABA 1781b: 14).

Además de fungir como soldado partidario en la frontera del Chaco de Jujuy, Quiroga desempeñó otros servicios para el Estado colonial y los hispanos:

[...] se ha mantenido de partidario en el Río Negro de donde aunque salio por algun tiempo estuvo de ordenanza en las Cajas Reales, pero que inmediatamente que cumplio el año se volvio al fuerte a tomar su plaza en la que estuvo hasta que don Adrian Cornejo lo pido de auxilio al comandante del fuerte para llevarlo en la navegación que tenia proyectada hasta la ciudad de Corrientes, por lo que lo borraron de la plaza, y como se frustró aquel viaje, se vino a esta ciudad donde ha estado hasta el tiempo de la sublevación.

(AGI-ABA 1781b: 14)

El perfil social y económico de un soldado

Según se desprende de gran parte de la historiografía disponible, la frontera colonial de Chaco, ubicada en la gobernación del Tucumán y en el distrito de Jujuy, tuvo la característica de ser extremadamente violenta y presidiaria. Tales aspectos se relacionaban con la condición de los soldados partidarios que la guarneían, mismos que habitaban en los fuertes presidios. En efecto, los par-

tidarios que allí servían han sido frecuentemente considerados como integrantes de los estratos más bajos de las ciudades coloniales de la región, constituyéndose los fuertes de la frontera del Chaco en una especie de cárceles para los numerosos delincuentes de las ciudades del Tucumán. De esta forma, se ha interpretado que, dentro de tales fuertes, la proporción de “gente patricia, voluntaria y de valor” era cada vez menor, reduciéndose paulatinamente “el número de la gente partidaria a indios o mulatos forajidos” (Acevedo 1965: 61).

Al examinar a los soldados desde otra perspectiva, sin embargo, es posible reflexionar sobre la condición étnica de los partidarios que servían en la frontera del Chaco de Jujuy. Un primer elemento a destacar a partir de las fuentes coloniales, consiste en que aquellos que sirvieron como partidarios constituyen un grupo bastante heterogéneo. Además de españoles peninsulares y españoles nacidos en Indias, entre ellos había también individuos pertenecientes a las castas, quienes eran contratados o bien obligados a servir en los fuertes. En particular, tal parece que el número de individuos pertenecientes a las castas pudo haber ido aumentando paulatinamente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, tal vez debido al establecimiento de un mayor dominio hispano en el espacio fronterizo, resultado de las numerosas guerras de escarmiento realizadas por los gobernadores del Tucumán, lo cual provocó que se liberasen un gran número de tierras para la colonización agrícola y ganadera.

Entre los individuos que declararon en el juicio por la rebelión de 1781 en Jujuy, tanto en el bando de los rebeldes como en el de los leales a la Corona española pueden encontrarse negros, mulatos, “mulatos atezados”,¹⁴ y pardos. Algunos de ellos eran esclavos y otros libres, aunque en forma general entre todos los imputados, aquellos calificados de “pardos” eran tratados como personas libres.

En ambos bandos también pueden encontrarse indígenas, algunos de los cuales eran calificados como “amulatados”, probablemente por el color oscuro de la piel. En el bando de los rebeldes son reportados muchos indígenas de las tierras altoandinas de Jujuy, etnias de tradición agrícola asentadas en los valles y quebradas de la región, referidos en forma generalizante como “indios naturales”.

También es posible encontrar individuos “blancos” y “medio blancos” (como se llamaba a las personas blancas de piel algo oscura), tanto entre los rebeldes como entre aquellos leales al rey español. Ulteriores personas reconocidas como “blancas” solían ser clasificadas con base en su edad y apariencia física como

14 De esta manera se llamaba a fines del período colonial a los negros y mulatos que presentaban la piel oscurecida por el sol. En este caso, la calificación refería no sólo a un rasgo fenotípico, sino a la disposición de las personas en cuestión para efectuar trabajo rural, quienes con frecuencia se hallaban necesitados de “trabajar de sol a sol”, según el dicho habitual.

“mozos” o bien como “maduros”. Finalmente resultaba posible identificar al grupo de los “mestizos”, quienes suponemos serían mestizos de blancos españoles, ya que no se hacían mayores aclaraciones respecto a si se trataba de “mestizos de negros” o “mestizos de indio”.¹⁵

En cuanto al tipo de sujeción extraeconómica que los soldados tenían respecto de los fuertes presidios, la mayor parte de ellos eran “voluntarios”, como lo declara el mismo José Quiroga. Es decir, personas que libremente se contrataban desde la ciudad de Jujuy o que provenían de otros distritos vecinos, quienes otorgaban sus servicios en un fuerte y en la frontera a cambio de salario, comida y vestimenta.

En el caso particular de Jujuy durante el siglo XVIII, cabe precisar que tan sólo una pequeña parte de los soldados encargados de guarnecer la frontera del Chaco se conformaba de reos condenados al trabajo y encarcelamiento en los fuertes como castigo de algún delito. Tras examinar los archivos locales y nacionales que contienen documentación sobre Jujuy, hasta el momento han podido localizarse para esta época un total de nueve condenas efectivas de personas sentenciadas a servir en los fuertes de la frontera del Chaco. La mayoría de estos casos corresponden a reos culpables de robo a abigeato. El objetivo de la condena al trabajo en un fuerte o la frontera consistía en que a partir del *prest* (pago diario a los soldados), pudiese pagarse lo robado (ATJ 1800).

El carácter de voluntario en el servicio en un fuerte de la frontera aplica también a la inmensa mayoría de los soldados que participaron en uno u otro bando de la rebelión de 1781: la totalidad de los imputados como rebeldes eran de hecho soldados partidarios del tipo voluntario, algunos destinados específicamente para servir en un fuerte, mientras que otros habían sido comisionados para prestar servicio a través de toda la frontera (AGI-ABA 1781b).

Lo anterior no representa un obstáculo para desconocer la tarea desarrollada por los fuertes, la cual constituía un importante capítulo en la acumulación de riqueza mercantil por parte de los hacendados y las autoridades de los fuertes. Según fue denunciado en 1797 por el protector de indios y defensor de pobres ante el fiscal protector general, al describir cómo los reos desterrados que se encontraban en los fuertes de Pitos, San Fernando, Ledesma y Pizarro carecían de proceso judicial y de sentencia, aunado a lo cual “se dirige dicho destierro para que los desterrados sirvan a los comandantes de dichas fortalezas en el servicio de sus granjerías [...] y estos hechos son muy perjudiciales a los pobres indios y otras castas” (Mata de López 1999: 157).

En consonancia con el objetivo anterior, las disposiciones legales de Jujuy y de la gobernación del Tucumán dictaban como pena de numerosas conductas

15 Con el fin de determinar la condición étnica de los rebeldes, han sido cotejadas más de cincuenta declaraciones en el expediente AGI-ABA 1781b.

consideradas como delitos la prisión y el servicio en los fuertes de la frontera del Chaco. Por ejemplo, el auto de Buen Gobierno del alcalde ordinario de primer voto de Jujuy de 1736 disponía lo siguiente:

Los españoles, y mosos foráneos¹⁶, que no tuvieren oficio u ocupación con que se mantengan, lisitamente de manera que conste y anduvieren vagamundos que dentro de ocho dias de la publicación de este auto se conciertan a soldada, y sirvan por concierto, de suerte que vivan y pasen licitamente y de no hallar conbeniencia se manifiesten ante la justicia de esta ciudad para que se la solicite, pena de quatro meses de servicio personal a su costa en el fuerte de Ledesma [...] y a los indios foráneos, negros y mulatos libres, que no estuvieren sirviendo por concierto se les manda se concierten en la misma forma, y ante la real justicia, para que se aseguren los reales tributos, pena de sinquenta azotes, y de dos meses de servicio en el dicho fuerte de Ledesma.

(ARR 1736)

La aparente contradicción anterior entre la demanda de mano de obra requerida por los hacendados y oficiales de los fuertes, legalizada a partir de éste y otros medios,¹⁷ y las escasas referencias documentales a condenas efectivas para servir en los fuertes, podría explicarse en parte bajo la suposición de que los soldados en su mayoría no eran criminales ni forajidos. Lo más lógico sería entonces pensar que los calificativos de apóstatas y forajidos asignados a muchos de ellos, formaban parte del discurso colonial, si bien habrían partido de la base real de considerar que, pese a prestar servicio como soldados, debido a las características del servicio en la frontera, se veían sometidos a la ley de acuerdo a la conveniencia de las autoridades y hacendados, ya que al igual que ocurría con los auténticos delincuentes, se decía de los soldados:

[...] no pagan impuestos, viven amancebados, son violentos y roban. Se les llama forajidos porque viven fuera del recinto capitular y con frecuencia se alzan contra las autoridades, y apóstatas, porque han renegado de ambas majestades: la de Dios y la del Rey.

(Santamaría 2001: 95)

Para este período histórico de la frontera del Chaco de Jujuy, existía entonces un acuerdo entre los soldados partidarios y las autoridades locales y regionales de los fuertes y de la frontera (gobernador, comandante general de frontera, capitanes y sargentos). El mismo establecía que los soldados tenían la posibilidad de abandonar el servicio militar en los fuertes de manera periódica y alternativamente, sin esperar por ello un grave castigo. Esta concesión de las autoridades a

16 Tal denominación alude a los jóvenes solteros españoles que no son vecinos de la ciudad. El carácter comercial de estas ciudades formentaba la concurrencia constante y variada de migrantes españoles.

17 El control laboral se aplicó de manera similar en toda la gobernación del Tucumán (López de Albornoz 1998).

los soldados, respondía entre otros factores a las dificultades que tenía el Estado para aprovisionar los fuertes, ya que los soldados debían ser vestidos y alimentados. Otra razón adicional consistió en que durante el período en cuestión, en la frontera del Chaco resultaban comunes las demoras en el pago del *prest*, mismas que podían ir desde un par de meses hasta varios años (ARR 1790).

Así, la amplitud que llegó a cobrar esta especie de deserción consensuada fue tal, que incluso llegó a reconocerse legalmente su existencia dentro de las listas de pago a los soldados partidarios de la frontera, mediante el empleo de la categoría de “borrados”, como se llamaba a quienes abandonaban el servicio militar sin comunicárselo a las autoridades, o bien a aquellos que si lo comunicaban, reconociéndose con ello implícitamente la posibilidad de que pudieran regresar o no en algún momento, de tal modo que su plaza debía mantenerse vacante durante por lo menos un año. Debido a lo anterior, no es de extrañar que en la lista hecha en 1790 para pagar salarios a los soldados partidarios de toda la frontera del Chaco de Jujuy, el comandante general haya registrado que dentro de las sesenta plazas había que considerar a más de veintitrés “borrados” (ARR 1790: 23).

Ante las dificultades que tenía el Estado español para sostener los fuertes y su personal, los soldados solían “borrarse” para así poder contratarse como trabajadores con distintos patrones y tareas. Algunos elegían “conchabarse”¹⁸ como arrieros y labradores en las haciendas y estancias de la frontera, mientras que otros se empleaban en algún oficio de la ciudad, tal y como hizo José Quiroga, contratado para servir como empleado en las Reales Cajas de Jujuy. Algunos más solían elegir emplearse también con algún hacendado o funcionario español para desempeñar tareas de baqueano o guía. Según comenta el colonizador español y vecino de Salta, don Juan Adrián Cornejo, este último caso también aplicaría al soldado José Quiroga:

[...] voluntario que estaba en el fuerte de Ledesma. Este pues, en virtud de contrato conmigo celebrado, borró su plaza, a pesar de algunos le reprochaban su pensamiento, y como se partió a Jujuy a cobrar el sueldo devengado por el tiempo que había servido, no pudo resistir las persuasiones que le hicieron, a fin de separarle del intento de acompañarme.

(Angelis 1989 [1910]: 189)

Finalmente, los “borrados” podían simplemente regresar a vivir y trabajar en sus labrantíos y estancias de ganado, ubicados a todo lo largo y ancho de la frontera del Chaco, incluso en ocasiones en las inmediaciones de los fuertes.

Ante esta situación y la existencia del citado acuerdo informal entre autoridades de los fuertes y los soldados, no es de extrañar que en este período histórico

18 [N. de los E.] “chonchar” es un término coloquial definido en este contexto como “contratar para trabajar, emplear, asalar, para un servicio de orden inferior” (RAE 2014).

sean reportados indultos a los desertores de los fuertes de parte del cabildo local de Jujuy (ARR 1789).

Conclusiones

Un par de meses tras ser concluida la llamada “rebelión toba de 1781” y en la propia zona fronteriza del Chaco de Jujuy, peones indígenas tobas y matacos¹⁹ afincados en haciendas españolas de la región fueron protagonistas de una inquietante protesta: el inventario de la estancia de Cuchi, a seis leguas de la ciudad de Jujuy se vio interrumpido por una rebelión de indígenas tobas y los disturbios resultantes, ocasionados por ellos y sus parciales. Tal situación de inquietud duró desde el 6 al 10 de julio. No se trataba de un ataque proveniente del Chaco, sino de una protesta local, efectuada por miembros de la parcialidad toba quienes laboraban allí junto con otros trabajadores de distinta filiación que se habían sumado a la misma.²⁰

Si bien el documento no precisa quienes fueron los trabajadores que se sumaron a la protesta indígena, a partir de la descripción que se hace de su perfil socioeconómico, podría suponerse que pudo tratarse de soldados partidarios de los fuertes. Lo anterior podría inferirse a partir de que los soldados, además de poder trabajar con cierta libertad su propio ganado y tierras y de poder contratarse más o menos coactivamente en los fuertes y haciendas, también solían recurrir a “arrimarse” a una hacienda para subsistir del abigeato y del trabajo estacional en ella, o bien a “doble emplearse y al conchabo con adelanto” con hacendados de la frontera (Cruz 2001: 118). Las estrategias desarrolladas por los soldados de la frontera del Chaco de Jujuy durante el período colonial dieron lugar a que pudieran ser reconocidos como una fuerza laboral importante para el desarrollo mercantil local, aunque simultáneamente solía considerárseles como peligrosos, dada su ambigua posición como agentes de la dominación española, por un lado, que a la vez podían ser líderes de revueltas y rebeliones indígenas, por el otro.

De esta forma, la caracterización aquí efectuada del soldado partidario José Quiroga, y la determinación del rol por él desempeñado en la rebelión anticolonialista de 1781, debe considerar las particularidades de los movimientos sociales reputados como rebeliones, así como de las características de sus actores sociales. Lo anterior resulta importante cuando se consideran que casos espe-

19 Los matacos fueron una etnia colonial chaqueña de lengua wichí, establecida a lo largo de los ríos Bermejo, Pilcomayo y San Francisco de Jujuy.

20 *Inventario de la hacienda de el Cuchi, Julio de 1781*, Archivo de Tribunales de Jujuy, Caja 54, legajo 1772 (Santamaría 2001: 114).

cíficos, como el de la ciudad de Jujuy hacia fines del siglo XVIII, pudieron representar no necesariamente rebeliones anticoloniales propiamente dichas, sino simples disturbios o revueltas, aun cuando las mismas hayan apropiado en cierta medida o hayan declamado programas o proyectos ajenos y foráneos de rebelión anticolonial. Tampoco puede calificarse a todos los líderes de estos movimientos necesariamente como rebeldes o revolucionarios, ya que algunos bien pudieron haber sido simples soldados, plenamente integrados a la sociedad colonial, aun cuando ocasionalmente lideraran protestas en contra de la dominación hispana, a la cual bajo otras circunstancias podían servir como leales partidarios.

En síntesis, José Quiroga fue en realidad un típico soldado partidario de fuerte y de frontera, al servicio de la dominación hispana en una economía mercantilista. Probablemente también pudo haber sido el líder de un movimiento de protesta y rebelión contra la dominación hispana. Lo que no puede atribuirse es haber sido un héroe anticolonialista, si bien mediante la historiografía disponible, reúne ciertas características que podrían llevar en el futuro a que se constituyera como tal.

Bibliografía

AGI-ABA, Argentina = *Archivo General de Indias-Audiencia de Buenos Aires*

Auto de Juicio contra José Quiroga y otros líderes aprisionados luego de la rebelión, Jujuy, 15 de octubre de 1781. Núm. 143, folio 218.

Testimonio de los autos originales seguidos de oficio contra los reos que se sublevaron en la jurisdicción de esta ciudad, del 28 de marzo al 11 de abril de 1781. Núm. 143, folio 1 a 80.

Archivo del Obispado de Jujuy (sin fecha): *Inventario de bienes de la sucesión de Gregorio de Zegada.* Caja 12, legajo 7.

ATJ = *Archivo de Tribunales de Jujuy (1800): Juicio que se hace por la quiebra de la tienda de Domingo Carenzo por los bienes dejados al cuidado de su criado Fernando Manzano.* Jujuy, carpeta 66, legajo 2098.

ARR = *Archivo Ricardo Rojas-Archivo Histórico de Jujuy*

Auto de Buen Gobierno, Jujuy, 3 de mayo 1736, Caja 33, legajo 3, 5 fojas.

Real orden acerca de indulto a los desertores. 1789, Caja 92, legajo 2.

Lista general de los individuos que han guarnecido esta frontera del Río Negro, Salta-Ledesma. 1790, Caja 43, legajo 2.

Acevedo, Edberto Óscar (1965): *La intendencia de Salta del Tucumán en el Virreinato del Río de La Plata, 1776-1783.* Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Historia.

Angelis, Pedro de (1989) [1910]: *Entradas al Chaco. Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata.* Jujuy: Reedición de la Universidad Nacional de Jujuy.

Assadourian, Carlos Sempat y Palomeque, Silvia (2010): "Los circuitos mercantiles del 'interior argentino' y sus transformaciones durante la Guerra de la Independencia (1810–1825)". En: Bandieri, Susana (comp.): *La historia económica y los procesos de independencia en la América hispana*. Buenos Aires: Prometeo libros, pp. 49–70.

Carrio de la Vandera, Alonso (1985): *El Lazarillo de ciegos caminantes*. Barcelona: Biblioteca Ayacucho.

Cruz, Enrique N. (2001): "Propiedad, producción y mano de obra en el piedemonte surandino. El caso de las haciendas de la familia Zegada en los Valles Orientales de Jujuy, finales del siglo XVIII". En: *Boletín Fuentes de Historia*, 16, pp. 105–122.

Cruz, Enrique N. (2007): "Notas para el estudio de las rebeliones indígenas a fines del período colonial. La frontera Tucumana del Chaco en 1781". En: *Anuario de Estudios Americanos*, LXIV- 2, pp. 271–286.

Cruz, Enrique N. (2010): "La diversidad en un movimiento social en Hispanoamérica Colonial. La rebelión toba de 1781 en la frontera del Chaco del distrito de Jujuy (Argentina)". En: *Estudios Sociales*, Nueva Época, IV- 7, pp. 169–190.

del Valle de Siles, María Eugenia (2011): *Historia de la rebelión de Tupac Catari, 1781–1782*. La Paz: Plural Editores.

Garavaglia, Juan Carlos (1984): "La guerra en el Tucumán colonial: sociedad y economía en un área de frontera (1660–1760)". En: *HISLA, Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social*, IV, pp. 21–34.

Gullón Abao, Alberto (1993): *La frontera del Chaco en la Gobernación del Tucumán (1750–1810)*. Cádiz: Universidad de Cádiz.

Haslip-Viera, Gabriel (1993): "La clase baja". En: Hoberman Louise y Socolow, Susan: *Ciudades y Sociedad en Latinoamérica Colonial*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 331–364.

Lewin, Boleslao (1967): *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la Independencia Hispanoamericana*. Buenos Aires: Sociedad Editora Latinoamericana.

López de Albornoz, Cristina (1998): "Control social y economía colonial tucumana. Las 'ordenanzas de buen gobierno' y el conchabó obligatorio a fines del siglo XVIII". En: *Travesía*, 1, pp. 63–116.

Moutoukias, Zacarías (1988): *Contrabando y control colonial en el siglo XVII*. Buenos Aires, el Atlántico y el espacio peruano. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Moutoukias, Zacarías (2000): "Gobierno y sociedad en el Tucumán y el Río de la Plata, 1550–1800". En: *Nueva Historia Argentina*, La sociedad colonial, tomo 2. Buenos Aires: Sudamericana, pp. 355–411.

O' Phelan Godoy, Scarlett (1995): *La gran rebelión de los Andes. De Tupac Amaru a Tupac Catari*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Poderti, Alicia (1997): *Palabra e historia en los Andes. La rebelión del Inca Túpac Amaru y el Noroeste Argentino*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor.

Real Academia Española (RAE) (2014): *Diccionario de la Lengua Española. Edición del Tricentenario* (23.ª edición). Madrid: Espasa, Véase: www.rae.es (consultado en línea el 19.07.2016).

Sánchez Bramdam, Sandra (2002): 'Se hace camino al andar'. *Tupac Amaru en Jujuy. Una reinterpretación*. Tesis de Maestría, Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Santamaría, Daniel J. (2001): *Memorias del Jujuy colonial y del Marquesado de Tojo. Desarrollo integrado de una secuencia territorial multiétnica, siglos XVI–XVIII*. Huelva: Universidad Internacional de Andalucía, Sede Iberoamericana de la Rábida.

Serulnikov, Sergio (2006): *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Stern, Steve J. (comp.) (1990): *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Zamora, Romina (2008): “Fuego desde las montañas. La conflictividad social en el Tucumán a la luz de las rebeliones Tupacamaristas. 1781”. En: Mallo, Silvia C. y Moreyra, Beatriz Inés (coords.): *Miradas sobre la historia social Argentina en los comienzos del siglo XXI*. Buenos Aires: Centro de Estudios Históricos, pp. 233–257.

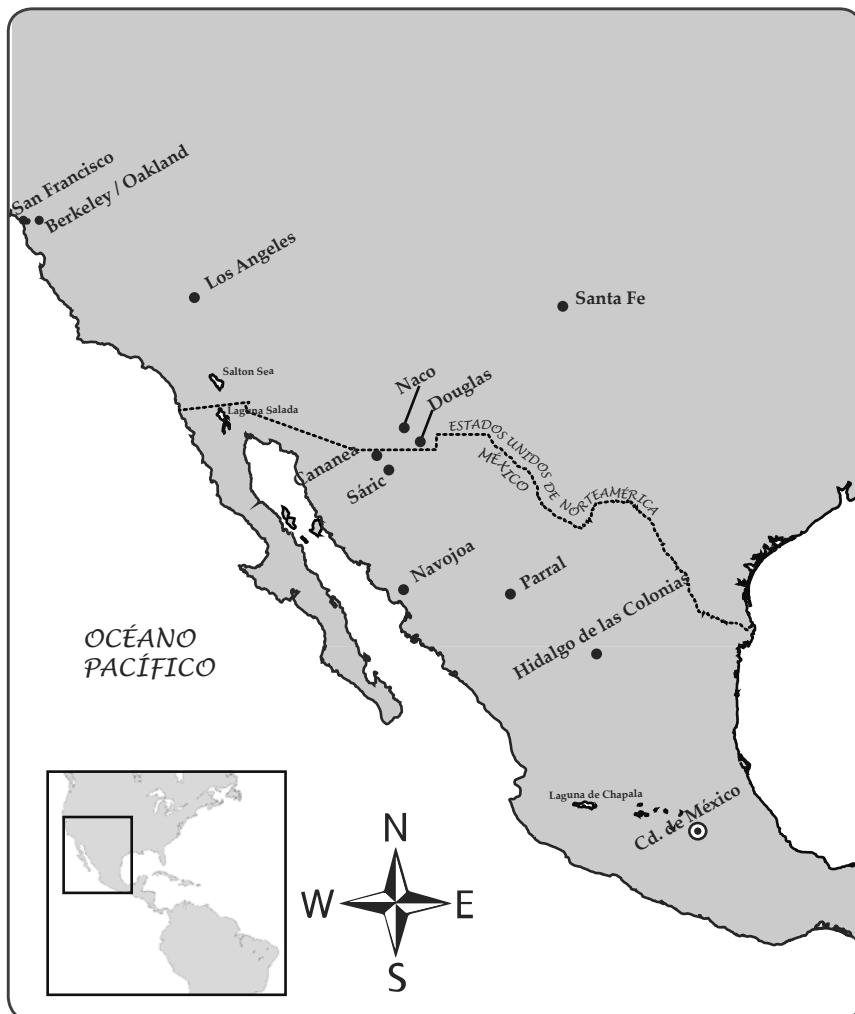
Lázaro Gutiérrez de Lara: el héroe periférico con fusil de palabras (1870–1918)

Resumen

En este trabajo se explora parte de la trayectoria política de Lázaro Gutiérrez de Lara, que murió fusilado en el Sáric, Sonora en 1918. Proscrito por la historia oficial, quizá por su pensamiento socialista, su figura se resguardó como un héroe popular en la memoria social de pueblos y comunidades campesinas fronterizas del norte de México. Tal reconocimiento provenía de su poliédrica historia personal, que abarca desde el porfiriato hasta los años convulsos de la Revolución mexicana. Siendo abogado en Sonora y Chihuahua demandó a empresarios y hacendados por despojo en contra de rancheros y trabajadores. Durante la legendaria huelga de Cananea (1906) se exilia en Estados Unidos, desde donde combatió a la dictadura. En esos años publica su novela crítica *Los Bribones*. Al estallar la Revolución se adhirió a Francisco I. Madero. Sin embargo, su lucha armada fue fugaz por dedicarse a la defensa y organización de los trabajadores, hasta que fue ejecutado por ser considerado como “agitador profesional”. A cien años de su muerte su papel histórico debe ser res significado y analizado para explicar con mayor claridad estos eventos en el marco de la Revolución y el auge del pensamiento socialista en México y Estados Unidos.

Abstract

The chapter explores parts of the political background of Lázaro Gutiérrez de Lara, who was shot in Saric, Sonora in 1918. Although excluded from official history – perhaps for his socialist thinking – memory of him as a folk hero is preserved in the social memory of peoples and rural communities in the northern frontier area of Mexico. Such recognition originates in his individual versatile biography, which spans the time from the Porfiriato to the trembling years of the Mexican Revolution. As lawyer in Sonora and Chihuahua, he took entrepreneurs and great land owners to the court for plundering small scale farmers and workers. During the legendary strike in Cananea (1906), he emigrated to the United States of America, fighting there against the dictatorship. During those years, he published his critical novel *Los Bribones*. When the Revolution started, he affiliated himself with Francisco I. Madero. However, his relation to the armed conflict was transient because he dedicated his work to the defense and the organization of the workers movement until he was executed for being considered a “professional agitator”. Hundred years after his death, his historical role must be reinterpreted and analyzed in order to explain with more serenity those events in the context of the Revolution and the apogee of socialist thinking in Mexico and in the United States of America.



MAPA IV. Lugares representativos en la biografía de Lázaro Gutiérrez de Lara: Cananea, Sáric y Navojoa (Sonora, México); Parral (Chihuahua); Sonora; Naco y Douglas (Arizona, EE.UU.); Santa Fe (Nuevo México, EE.UU.); Los Angeles, San Francisco, Berkeley y Oakland (California, EE.UU.); Ciudad de México. *Mapa elaborado por Carlos Pallán Gayol (2017) con base en diversas cartografías, rectificado con datos de Google Maps © 2017 Google (EE.UU.) e INEGI (México).*

Se distinguía entre los hombres de su gremio por un espíritu de fraternidad y cooperación social en todas las dificultades de la vida. Ejercía su profesión sin convertirse en el explotador de la gente de limitados recursos.

(Baca Calderón 1975: 50)

El 18 de enero de 1918, Lázaro Gutiérrez de Lara fue fusilado en el poblado de Sáric¹, Sonora, por órdenes tajantes de Plutarco Elías Calles.² En el telegrama que el propio Calles envió al Presidente Carranza, fechado el día de su ejecución, le participa la captura y el haber ordenado la inmediata ejecución del “famoso agitador Lázaro Gutiérrez de Lara al pretender regresar a Sonora por el distrito de Altar” (AHSDN, REV., SONORA, XI/481.5/271-7, 1914–1920, caja 137, p 1323). Su fusilamiento ocurrió sin que hubiese juicio de por medio, en una acción similar al ‘mátenlos en caliente’ propio de la dictadura porfirista. Su asesinato fue una paradoja de la historia: como opositor inflexible al porfiriato fue capaz de sortear todas las artimañas del antiguo régimen en contra de su libertad y existencia, incluyendo el encarcelamiento y las amenazas de muerte; no obstante, habría de perder la vida a manos de revolucionarios constitucionalistas, pese a haber mostrado simpatía por esta facción, según puede desprenderse de los libros de historia que escribió y de su labor proselitista en la frontera norte de México.

Dentro de la secuela de fusilamientos que dejó la Revolución Mexicana, el de Gutiérrez de Lara resulta atípico por no decir único. Si se toman al pie de la letra las palabras de Calles al calificarlo de “agitador profesional” (AHSDN, *ibid*), resultaría que Gutiérrez de Lara era temido más bien por su palabra e ideas, en el contexto de una coyuntura regional de intensa movilización obrera en los principales centros mineros del norte de Sonora y sur de Arizona, de fuerte presencia anarcosindicalista.³ Podría resultar excesivo ya el haberle estigmatizado como agitador – para sus correligionarios fue un educador y predicador del socialismo – dada su labor de defensa de los intereses de los sectores trabajadores; pero aún más es que por tal razón se haya llegado al extremo de fusilarle,

1 Pequeño poblado de dos mil habitantes (en la etapa revolucionaria no llegaba a 500 su población), ubicado en el desierto de Altar, dedicado a la ganadería y agricultura; punto fronterizo entre Sonora y Arizona. Hoy día paso obligado de migrantes que buscan internarse en los Estados Unidos.

2 [N. de los E.]: A la sazón gobernador interino de Sonora (1915–1919) y futuro presidente de México (1924–1928).

3 Si bien la ideología de Lázaro Gutiérrez era de corte socialista, ello no le impedía tratar y hacer labor político-sindical en los centros de trabajo minero del norte del país donde había dominancia de una fuerte corriente anarcosindicalista partidarios de la acción directa, como el realizar paros de labores y huelgas de forma intempestiva y, en ocasiones, con uso de la violencia en contra de los patrones y de la autoridad.

pues estaba lejos de representar al caudillo armado capaz de poner en riesgo el poder de los revolucionarios constitucionalistas.

El de Gutiérrez de Lara parece tratarse entonces de un asesinato ordenado por el Estado, si tomamos en cuenta la manera en que su fusilamiento fue decidido por Calles, en su calidad de gobernador y comandante militar de Sonora. Gutiérrez de Lara fue probablemente el único de los actores vinculados al *magonismo*⁴ y al movimiento obrero transfronterizo al que se eliminó sin que hubiese una causa de armas de por medio, sino únicamente debido a su manera de pensar y a su labor intelectual a favor de los trabajadores. Tal acto trágico, producto de la desmesura revolucionaria, admite varias lecturas:

- el temor de que su discurso pudiera tensar aún más el ambiente político imperante, en el cual se debatía la relación trabajadores-empresas-gobierno, mediante huelgas y paros laborales sucesivos;
- la urgencia por pactar relaciones políticas y diplomáticas con los vecinos norteamericanos, mediante el ofrecimiento de una política de mano dura en contra de los “agitadores profesionales” que mantenían una red de asociaciones y liderazgos en la amplia zona minera comprendida entre Sonora y Arizona.

En tal contexto, la ejecución de Gutiérrez de Lara se habría convertido en una suerte de moneda de cambio entre los gobernantes sonorenses y los empresarios norteamericanos, siendo que a otros líderes se les desterró de Sonora en lugar de asesinarle – probablemente por su condición de extranjero –, en una acción concertada con la policía norteamericana. Tras su muerte, Gutiérrez de Lara pasó a ser considerado mártir de la Revolución dentro del imaginario de las poblaciones del norte de Sonora y Baja California, de fuerte raigambre laboral y sindical. A contrapelo de la historia oficial, que lo mantuvo proscrito para lavar u ocultar una mancha del Jefe Máximo, se le convirtió en un héroe periférico con existencia historiográfica en la narrativa y memoria populares. Tales roles adquiridos como héroe popular (según el imaginario social) y periférico (construcción realizada fuera de los textos de historia nacional y local) se vinculan en primer término con el hecho de haber sido un actor destacado en la legendaria Huelga de Cananea de 1906, donde quedó de manifiesto la congruencia entre su pensamiento y sus acciones; tal y como se refleja en sus obras de literatura e historia y en sus actos en favor del proletariado, según se explica más adelante. Sus acciones políticas en el contexto de la dictadura porfirista y la Revolución le confieren el perfil de un hombre de frontera: pensamiento moderno y liberal,

4 [N. de los E.]: Con *magonismo* se llama un corriente en el pensamiento político previa a la Revolución Mexicana impulsada principalmente por colaboradores del periódico *Regeneración*, principalmente los hermanos Enrique y Ricardo Flores Magón, entre otros (Trejo 2005).

dispuesto a la movilidad y a la aventura política, si bien sus correligionarios le consideraron un socialista a secas.

A todo ello ¿quién fue realmente Lázaro Gutiérrez de Lara? Al adentrarnos en su biografía, nos vemos confrontados en primera instancia por su personalidad poliédrica y la intensidad de sus circunstancias de vida. Los datos sobre sus etapas políticas y profesionales son escasos, y cuando los hay, en ocasiones resultan controvertidos: activo estudiante opositor a las reelecciones presidenciales de Díaz; abogado defensor de las causas sociales ligadas al proletariado de su época; organizador de clubes liberales; férreo opositor a la dictadura porfirista, posición que asumiría desde el exilio; pensador y promotor del socialismo; promotor de la ‘otra Revolución’ en el marco de la Revolución Mexicana, bajo el rasero de lo que él llamaba la “democracia agraria” (Gutiérrez de Lara 2003: 310–322); conferencista, predicador y *broker diplomático* en apoyo al magonismo. Aparte de activista político, Gutiérrez de Lara fue un escritor prolífico comprometido con su realidad. De ello dan cuenta su novela *Los Bribones* (publicada hacia el año de 1907); el texto testimonial *Memorias de un refugiado político* (en inglés 1911); y su libro de historia de México, titulado *El pueblo mexicano y sus luchas por la libertad* (este último publicado en inglés en 1914 y en español 1916).

Primeros trazos y andanzas

Reconstruir los pasos de un personaje a partir de sus testimonios y vivencias resulta siempre una tarea difícil, más aún cuando el personaje en cuestión dedicó buena parte de su vida política a actividades opuestas al régimen establecido. Lázaro Gutiérrez de Lara, nació en el año de 1870 (según Flores s/f: 6).⁵ Algunos lo han considerado originario de Ciudad Guerrero, Tamaulipas (Mussachio 1989: 809), mientras que otros registran su nacimiento en Monterrey, Nuevo León (Almada 1990: 299; Duffy 1984). Fue descendiente de una familia de notables que participó en la colonización del norte del país. Entre sus parientes destacó su bisabuelo Bernardo Gutiérrez de Lara, hombre de convicciones independentistas vinculadas al movimiento encabezado por Hidalgo.⁶ Entrado el siglo XIX, por razones que se desconocen, su familia se trasladó a la industriosa ciudad de

5 En su texto, Flores refiere que el propio Gutiérrez de Lara, reconoció tener 26 años de edad en 1896 cuando prestaba servicios en la cancillería mexicana, lo que define el año de 1870 como el de su nacimiento. No obstante, señala que “en 1903 en declaración rendida en Cananea dijo tener 31 años, en tal caso su nacimiento tendría que fijarse en 1872” (Flores s/f: 6).

6 Jugó un papel diplomático para la insurgencia al trasladarse a Nueva Orleáns en busca de armas y municiones; no consigue su objetivo debido al no reconocimiento de la causa insurgente por parte de James Monroe. Se exilió en Estados Unidos; retornó a México y al definirse la República Federal fue gobernador de Tamaulipas (ver Mussachio 1989: 808–809).

Monterrey. Tras la muerte de su padre, valiéndose de recursos obtenidos de la herencia legada por este último a su familia, decide emigrar junto con su hermano Felipe a la capital del país, en donde habría de estudiar derecho en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, al tiempo que su consanguíneo se dedicaría a la medicina.

Desde su juventud, Lázaro Gutiérrez de Lara fue un opositor al régimen de Porfirio Díaz, actitud que no cambiaría durante la dictadura. En ideas y actos fue muy cercano a una posición política partidista de corte liberal, lo cual le llevaría a entablar convivencia durante su exilio en los Estados Unidos con los dirigentes del Partido Liberal Mexicano, especialmente su líder Ricardo Flores Magón. La relación política de Gutiérrez de Lara con ambos hermanos Flores Magón tuvo su inicio en la Ciudad de México, durante la década de 1890, cuando eran integrantes de un movimiento estudiantil de protesta contra el poder autoritario de Díaz.

La vida estudiantil, social y política de Lázaro Gutiérrez de Lara en la Ciudad de México resultó muy dinámica, al conformar varias asociaciones estudiantiles (en: “Nueva Asociación”, *La Patria*, marzo 5 de 1891). Es precisamente en el ambiente político capitalino, fermentado por las sucesivas reelecciones de Díaz en la presidencia, en donde Gutiérrez de Lara se integraría al movimiento estudiantil opuesto a la perpetuidad en el poder del militar oaxaqueño. Su primera participación política pública en oposición al régimen fue en 1892, en la llamada “manifestación monstruo”⁷ del 5 de mayo (Topete Lara 2005: 89), organizada por los estudiantes en protesta por la cuarta reelección de Díaz.⁸ La dictadura, como es de suponerse, arremetió en contra de los manifestantes encarcelando a varios de ellos, incluyendo a Ricardo Flores Magón. Gutiérrez de Lara, inicialmente arrestado, logró escapar de los separos de la comandancia de policía. Este sería su primer escape de otros que vendrían después (Gutiérrez de Lara 1911: 2). Un año más tarde fue expulsado de la Escuela Nacional de Jurisprudencia a raíz del artículo “Aristocracia mediocre”, que escribió en contra de la clase política afecta a la dictadura. Dicho texto fue publicado en *El Diario del Hogar*.⁹

Durante aquellos años de la vida estudiantil de Gutiérrez de Lara, en agosto de 1894, tuvo lugar su participación en la integración de una asociación civil de nombre *Lumen* – Sociedad Filosófica y Literaria –, instituida bajo el ideal de

7 Con el término “manifestación monstruo” se pretendía resaltar que se había logrado una participación masiva de estudiantes y de gente opositora al régimen dictatorial de Porfirio Díaz.

8 Se considera que a partir de la cuarta reelección el régimen de Díaz se torna en una dictadura, iniciando lo que propiamente se conoce como Porfiriato.

9 Duffy Turner explica que “[d]esde el año de 1881, Filomeno Mata comenzó a editar *El Diario del Hogar. Periódico de las Familias*, que pronto se convirtió en órgano de protesta contra las irregularidades del régimen de Díaz” (1984: 19).

luchar por la “libertad y progreso para la humanidad”, para lo cual – según sus principios – habría de enfrentar a “las teogonías políticas y religiosas que explotan a la miseria y a la ignorancia de los pueblos” (Gutiérrez de Lara 1894a: sin pág.). Como tal, se erigió en coautor de los estatutos de dicha asociación, en la cual alcanzan a percibirse ya intereses políticos que rebasan el ámbito meramente universitario. Entre sus metas se proponía tener afiliados dentro y fuera del país. Cabe señalar que existen evidencias de que en esos años Gutiérrez se mantuvo vinculado con el ambiente universitario, específicamente con las carreras de Leyes y Medicina, según se colige de un editorial con su firma, titulado “La instrucción como es y como debe ser”, publicado también en *El Diario del Hogar* (Gutiérrez de Lara 1894b: 1), dos meses antes de que fuese integrada la sociedad *Lumen*. En el texto hace un fuerte cuestionamiento a los planes de estudio de ambas carreras, por conservar – señalaba – “una influencia tradicionalista y metafísica que emplearon los instructores en el tiempo colonial”, alejada de las exigencias sociológicas; en suma, solicitaba una enseñanza profesional más práctica y sustentada en una filosofía moderna que respondiera a las necesidades de la compleja y desigual sociedad porfirista.

Regresando a la formación profesional de Gutiérrez de Lara, no existen datos sobre el periodo en que se alejó de los estudios a raíz de que la directiva de la escuela decretara su expulsión. Lo cierto es que no fueron muchos los meses que se mantuvo alejado de las aulas, según puede desprenderse de su actividad política en las asociaciones, y por su reflexión periodística respecto a la enseñanza universitaria. En noviembre de 1895, al tiempo que cursaba estudios de derecho, obtuvo un empleo en la Secretaría de Relaciones Exteriores bajo la categoría de meritorio supernumerario (Flores s/f: 6). El siguiente año pudo concluir sus estudios de Derecho en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, donde dio sus primeros pasos en el campo de la abogacía, sin por ello abandonar su empleo en la cancillería, lo cual le valió ser ascendido a la categoría de meritorio gratificado en junio de 1897. Un año más tarde, en julio de 1898, solicitó licencia para ocupar un cargo judicial en la ciudad de Hidalgo del Parral del estado norteño de Chihuahua, donde ocuparía el puesto de juez de letras. Una vez decidida su vocación profesional y social, renunció a su oficio de archivista y bibliotecario en marzo de 1899, para continuar con su tarea de juez (Gutiérrez de Lara 1911: 3). A partir de ese momento su vida daría un vuelco de ciento ochenta grados, pues dejaría de lado su intención – manifiesta en un escrito de enero de 1896 – de entrar al servicio diplomático mexicano, ante la carencia de plazas suficientes para ocupar un cargo en las delegaciones mexicanas en el extranjero.

Su paso por Sonora: de abogado del mundo a liberal socialista

Tras concluir su misión jurídica en Parral, Chihuahua, Gutiérrez de Lara cambió su domicilio al estado de Sonora. De nuevo resulta difícil calcular el año de su mudanza. Se presume que su arribo a Arizpe, Sonora tuvo lugar hacia 1902 (Gutiérrez de Lara 1911: 3), donde ejercería en calidad de abogado. Seguramente le habría resultado atractiva para el ejercicio de una profesión liberal como la suya la existencia de una fuerte corriente de inversión en el septentrión sonorense para fines del siglo XIX y principios del XX. A la par de ofrecer sus servicios profesionales, habría de fundar en colaboración con Ignacio Gabriel Corella – miembro de los notables sonorenses – un periódico llamado *El Porvenir*, el cual vio la luz el 2 de marzo de ese mismo año. En su editorial, ambos definieron la línea del periódico:

La difusión de las ideas por medio de la publicidad [...] infiltrar en las masas populares nuevos métodos de trabajo y hacerles practicar los últimos procedimientos de la industria [...] vulgarizar todo aquello que tenga resultados prácticos, todo lo que pueda aprovechar a los agricultores, a los ganaderos, al comercio y a los mineros.

(Moncada 1999: 91)

Aprovechando su condición de editor del periódico, Gutiérrez de Lara se anunció como “abogado de los tribunales de la República” (en: *El Porvenir*, marzo 23 de 1902). ¿Evidenciaba tal anuncio algún cargo judicial en el distrito de Arizpe, o simplemente ofrecía sus servicios profesionales en clara correspondencia con el ambiente cosmopolita que iba impregnando la frontera norte del país? De la misma forma, solía definirse como abogado de los trabajadores. Es de suponerse que su estancia en el pueblo de Arizpe habría sido corta, al igual que su efímera relación editorial con Corella. Con respecto a su breve estancia en Arizpe, el periódico *La Opinión* (editado en Altar, Sonora) publicaría la siguiente nota el 29 de abril de 1903: “A estas fechas debe haber sido nombrado ya cónsul de México en Douglas, el señor licenciado Lázaro Gutiérrez de Lara, que fue redactor de nuestro colega *El Porvenir*, de Arizpe”. La nota en cuestión no resulta descabellada si se toma en cuenta que Gutiérrez de Lara laboró previamente en la Secretaría de Relaciones Exteriores, aunque se desconoce si realmente llegó a ocupar el cargo de cónsul en el vecino estado de Arizona. En todo caso, lo anterior evidencia una separación del proyecto editorial fundado en Arizpe, amén de que ayuda a explicar su mudanza al vecino mineral de Cananea.

De esta forma, Gutiérrez de Lara pronto pasó a radicar a Cananea, en donde encontró un territorio fértil para su trabajo, ante las características violentas del poblamiento y urbanización del mineral (Almada 1990: 299). Abogado de causas sociales, habría de convertirse en un actor intelectual de primera línea dentro de la lucha cívica entablada por los trabajadores, comerciantes y profesionistas en

contra de los afanes privatizadores de la empresa norteamericana de William Greene¹⁰, especialmente en la lucha por mantener espacios o territorio libre en medio de la gran propiedad privada que representaba la *Cananea Consolidated Copper Co.* Fue precisamente por esta faceta suya, de brindar protección jurídica a colonos y trabajadores, que en 1903 se involucraría en uno de los casos judiciales más sonados del distrito de Arizpe: la defensa de la viuda del ganadero y comerciante Francisco Acuña, quien había sentado sus reales en la población de Bacoachi.¹¹ Esta dama demandaba reconocimiento a su propiedad y derecho de tránsito por parte de la *Cananea Consolidated Copper Co.* Asesorada por Gutiérrez de Lara, ejerció derecho de facto sobre la propiedad en litigio disponiendo de una carga de leña. Tal evento provocaría que el abogado tamaulipeco fuera apresado en la tristemente célebre cárcel de Cananea, pues Greene lo acusó de daños a propiedad ajena (Sariego 1988:133), si bien la acusación resultó banal y tras poco tiempo Gutiérrez sería puesto en libertad. Con todo, este episodio constituiría una espada de Damocles en su vida, ya que cada vez que las autoridades requerían iniciar una causa para detenerle, esteañeo expediente se reactivaría, especialmente en aquellos periodos en que realizaba un mayor activismo político en contra del régimen dictatorial de Díaz, según se explica más adelante.

En paralelo a su labor profesional como abogado, Gutiérrez de Lara participaba en el ambiente que generaba el mercado minero, pues incursionó en la búsqueda de yacimientos minerales en varios sitios de Sonora. Entre otros datos al respecto, existe constancia de que el primer registro o *denuncio* efectuado por él ocurrió en mayo de 1902, en la Sierra del Manzanal, municipalidad de Cananea, con la finalidad de explotar unas vetas de oro, plata y cobre bajo el nombre de

10 William Cornell Greene “es algo más que un empresario, es un arquetipo humano de la historia del capitalismo y del oeste de los Estados Unidos. Resume la idea del creador de un imperio personal: el gran estilo aventurero, la turbulenta vida personal, la inmoralidad de los medios, el súbito paso del anonimato y la pobreza miscelánea a la riqueza. [...]. En 1898, por mediación del tercer esposo de la viuda del general Pesqueira, un tal señor Garaway, Greene adquirió de aquélla el grupo de minas cananeas de Cobre Grande por 47 000 pesos. En Arizona halló los amigos conocedores y los recursos técnicos para emprender la explotación del cobre en Cananea” (Aguilar 1981: 111).

11 Lejeune dejó el siguiente retrato de Acuña: “Pancho Acuña, en cuya casa me hospedó es el presidente del Consejo Municipal y el hombre más rico del poblado. Las nuevas construcciones alrededor de su patio están llenas de la mercancía americana que importó en abril, antes del retorno ofensivo de Jerónimo. Contrabandista y buen comerciante apoya a su modo la única industria de la región: la búsqueda de oro. Abastece a los gastos de provisiones, ropa y herramientas; las cuentas se ajustan después de la temporada, cuando se pesa el polvo del oro” (1995: 136).

“Ibsen”.¹² El segundo tendría lugar en marzo de 1903, para explotar un mineral de cobre en la Municipalidad de Fronteras, propiedad que denominó “Gutierrezía”, en clara alusión a su apellido paterno. El tercero está fechado en agosto de 1904, y correspondió a la explotación de minerales plomosos con ley de plata existentes en el rancho Los Hoyos, Municipio del Valle de Tacupeto, se trataba de veinticinco pertenencias, las cuales agrupó bajo el nombre de “Nahual” (publicado en: *La Constitución*, junio de 1902, abril de 1903 y agosto de 1904).

No existen evidencias de que Gutiérrez haya invertido en alguna compañía con el objetivo de explotar los yacimientos antes mencionados. Al parecer se trataba más bien de un sentido de oportunidad en denunciar vetas de buena o regular ley, para ofertarlas dentro del dinámico ambiente en que se desarrollaba el comercio de los minerales, actividad muy en boga durante aquellos años. Cabe señalar que en el primer denuncio indicó como domicilio oficial Arizpe, mientras que en los otros dos el mineral de Cananea, lo cual muestra que en 1903 ya había ubicado su oficina y domicilio en este último lugar.

La experiencia adquirida durante sus andanzas en la capital del país permitió a Gutiérrez de Lara maniobrar sin dificultad en los ámbitos de la política formal, aprovechando su condición de letrado. Así, aparece formando parte del Primer Colegio Electoral instalado en Ures en julio de 1902, con la finalidad de levantar el escrutinio de las elecciones federales. Fue nombrado allí, en votación secreta, miembro de la 2^a. Comisión Revisora, misma que avaló las elecciones correspondientes a diez secciones de la municipalidad de Ures; además, se le designó Elector en el distrito de Cumpas (en: *La Constitución*, agosto de 1902).

Con esos antecedentes, no resulta de extrañar que en junio de 1906 se le haya involucrado en los acontecimientos de la legendaria huelga de Cananea. Un mes antes, durante la festividad cívica del “Cinco de Mayo” – evento anual celebrado en casi todos los minerales del país para recordar el combate en contra de los franceses – se le había designado orador oficial. En la crónica respectiva publicada en el periódico *El Centenario*, que editaba y dirigía Enrique Bermúdez, se comentó que su discurso había sido sobrio y que rayaba en la honradez y la virtud (González 2006: 110–111). Esteban Baca Calderón recordó aquel memorable acto cívico de la siguiente manera:

El discurso oficial de esta fiesta de los mineros de Cananea estuvo a cargo de Lázaro Gutiérrez de Lara, [...] aunque no era un gran orador, se superaba, sin embargo, al calor de las grandes multitudes. Hablábales generalmente sobre sus intereses de clase, ya que en él se manifestaron desde entonces tendencias socialistas [...] se distinguía de su gremio (abogados) por un espíritu de fraternidad y de cooperación social en todas las

12 El nombre *Ibsen* otorgado al fundo minero, pudiera tratarse de un homenaje al poeta y dramaturgo noruego Henrik Ibsen (1828–1906) quien cuestionó en sus obras dramáticas los fundamentos de la sociedad burguesa.

dificultades de la vida. Ejercía su profesión sin convertirse en explotador de la gente de limitados recursos.

(Baca Calderón 1975: 44)

Vale recordar, que posterior al acto – en la segunda quincena de mayo – fundó el Club Liberal de Cananea en el populoso barrio El Ronquillo (González 2006:117), para organizar a los empleados y profesionistas liberales opositores a la dictadura. Para Ethel Duffy Turner (1984), este acto de integración del Club Liberal tenía implicaciones políticas más serias ya que ligaba las demandas económicas de los trabajadores y empleados, con un objetivo mayor: la revolución impulsada por el Partido Liberal para echar abajo la dictadura de Díaz. Al respecto, Duffy Turner señala en su libro lo siguiente:

Lázaro Gutiérrez de Lara, quien practicaba leyes en Cananea y quien además era un apasionado socialista, organizó en las colonias llamadas El Ronquillo y la Mesa Grande, un nuevo grupo clandestino denominado Club Liberal de Cananea. El y este nuevo grupo trabajaron con la Junta Patriótica, al frente de la cual se encontraba Manuel M. Diéguez, ayudado con mucho entusiasmo por Esteban B. Calderón [...]. En estos dos clubes liberales no solamente se empezaba a formar el núcleo dirigente para la lucha económica, sino también para la revolución.

(Duffy Turner 1984:85)

Por el texto arriba trascrito, se comprende que los liberales radicados en Cananea, tenían metas políticas de mayores alcances que la huelga. Tal vez ello explica de acuerdo al propio decir de Gutiérrez de Lara, el nivel de su compromiso. Así tenemos, que la huelga que estalló el 31 de mayo de ese año le había resultado una sorpresa, pues su participación se redujo a haber actuado de orador en un mitín y nada más,¹³ en clara referencia al acto político realizado con motivo de la protesta obrera. Existen testimonios adicionales que aseveran que participó en los actos de la huelga, y que las palabras por él pronunciadas, posteriores al enfrentamiento entre los mineros y la gente armada de Greene, fueron en términos muy combativos (Duffy Turner 1984: 90). Baca Calderón, recordó así su intervención: “Lázaro Gutiérrez de Lara, a quien no le dolía la boca para decir verdades, con voz tonante y frase dura y enérgica, imprecó, rojo de indignación a los que consumaban aquella fechoría de esa patria.” (Baca Calderón 1975: 103). Por tales motivos resulta sorprendente que el propio Gutiérrez, ante su alto nivel y responsabilidad política en los acontecimientos, señalara entre otras cosas: “me encontré sorprendido de ser encerrado en la cárcel acu-

13 El testimonio de Gutiérrez de Lara, parece confirmar que en la histórica huelga de Cananea 1906 el magonismo no tuvo un papel dirigente, como ha sido subrayado en muchos textos. Lo anterior no niega la influencia que tenían los clubes liberales de filiación anarquista entre los trabajadores en el Norte del país (sobre este debate véase Cárdenas 1998).

sado de incitar la huelga”; cabe señalar que fue implicado por la prensa local como uno de los autores intelectuales del conflicto obrero.¹⁴

Para su fortuna, tres días después de pisar la cárcel, Ramón Corral ordenó la liberación de treinta y cuatro prisioneros, incluyéndole a él (Gutiérrez de Lara 1911:4). Quizá Gutiérrez haya tendido razón cuando afirmó que no había promovido la huelga, empero, de resultar veraces los testimonios arriba presentados, si habría fustigado duramente los crímenes cometidos por los empleados norteamericanos durante el mitin celebrado por los mineros frente a la Comisaría del Ronquillo.

Cinco años más tarde, Gutiérrez de Lara narró que su salida de la cárcel se debió a la amistad que sostenía con el telegrafista de Cananea, ya que este último puso al tanto de su encarcelamiento mediante un oportuno mensaje a su hermano Felipe, quien solicitó a Díaz su liberación. Felipe Gutiérrez de Lara, médico de profesión, contaba con las simpatías del dictador debido a su exitosa campaña en contra del paludismo en el Istmo de Tehuantepec, territorio consentido del dictador oaxaqueño. Se comprende entonces que la orden de liberarlo girada por Corral a Izábal habría salido desde el Palacio Nacional. Al día siguiente, cuando la dictadura se dio cuenta de que había dejado libre a un férreo opositor,¹⁵ ya era demasiado tarde, pues para entonces Gutiérrez de Lara había ya huido hacia suelo norteamericano. Pocos días después, abordaría en Douglas,¹⁶ unos días después el ferrocarril Topeka-Santa Fe, para dirigirse a la ciudad de México con el propósito de entrevistarse con el dictador y narrarle su verdad sobre los acontecimientos de 1906. “Iba – menciona – con la esperanza de que Díaz pudiera castigar a los verdaderos criminales de Cananea” (Gutiérrez de Lara 1911:5). La

14 En un artículo publicado el día 4 de junio de 1906 en el periódico *El Correo de Sonora* (Guaymas, Sonora) se aluden a las causas de la huelga de Cananea: entre otras cosas, se explica que el móvil de la huelga entre los trabajadores mexicanos fue el descontento por la última resolución de la Compañía. Habiendo cierta rivalidad entre los trabajadores mexicanos y americanos, por motivo de desigualdad laboral. El documento describe de forma minuciosa los hechos ocurridos con los mineros, así como la detención de algunos líderes. En la última foja se enuncia que al declararse los mineros en huelga fueron instigados por diversas personas que han llevado ciertas presiones. Entre las personas presas, se cuenta el Lic. Lázaro Gutiérrez de Lara, abogado neolonés, que hace tiempo reside en el Distrito de Arizpe; el Sr. D. Rafael J. Castro, bien conocido en el Estado, Don Fernando Araiza, más conocido con el alias del ‘Chino Araiza’, un Sr. Bermúdez, que parece residió algún tiempo en Guaymas (AGN, Colección Manuel González Ramírez Volumen 23 Fojas 5).

15 El 1º. de junio de 1906 en una carta enviada por el general Kosterlisky al comandante Juan Fenochio se señala lo siguiente: Macmanus me dice que el Lic. Gutiérrez de Lara es el principal revoltoso ayudado por aquel exvista de la Morita, Bermúdez y otros de ese pelo (como Bermúdez) que fueron o son escritores de aquel inmundo papelucio (Regeneración) asegura Macmanus que son muchos los que están armados y si no se sofoca la intentona en el acto, será de muy serias consecuencias (según Hernández 1980: 135).

16 En ese lugar, con fuerte presencia de mexicanos, el cónsul de México intentó infructuosamente convencer a Gutiérrez de Lara de que se entregase.

audiencia con Díaz, pese a haber sido ya aprobada, nunca se realizaría, puesto que el dictador la aplazaba día con día. Tras enterarse de que Izábal se había entrevistado previamente con Díaz y que el octogenario mandatario había dictado orden de aprehensión en su contra, Gutiérrez de Lara salió huyendo de la capital (Gutiérrez de Lara 1911: 4).

En su visión personal sobre la huelga, misma que ingenuamente quería contar a Díaz, Gutiérrez de Lara hacía culpable a la prensa norteamericana de haber divulgado falsedades sobre los acontecimientos. Según su testimonio, el conflicto no había sido una guerra racial en ningún sentido, contrario a lo afirmado por dicha prensa. Asimismo, la vida de las mujeres y niños norteamericanos no habría estado en peligro y se trataba, en su opinión, meramente de una huelga laboral orquestada por Greene. Prueba de ello la proporcionaba la solicitud que hizo el magnate norteamericano para que hubiera presencia del ejército desde un día antes de que estallara el paro de labores. Además, fueron los hombres de Greene los primeros en disparar en contra de los trabajadores, quien con base en reportes falsos, pudo conseguir que tuviera lugar la invasión de los 300 hombres armados, a los que la historia identificó como *Rangers* (Gutiérrez de Lara 1911: 4).

El exilio, una vida a salto de mata

Desde la capital del país, Gutiérrez habría de trasladarse nuevamente al estado de Arizona. Al llegar a la ciudad de Douglas toma el ferrocarril, iniciando con ello un periplo lleno de vicisitudes. En Naco, del lado norteamericano, logró salvarse de una revisión realizada en el tren por los *Rangers* y Rurales, gracias a una cantante de ópera que lo cobija en su privado. En otoño de 1906, Gutiérrez de Lara arriba a Los Ángeles, California, sitio en el que pudo vivir durante varios meses sin ser molestado por los agentes al servicio de Díaz. Durante ese tiempo sobrevive realizando diversos trabajos en la calle, “imposible – señala – ejercer de abogado por mi escaso conocimiento del inglés” (Gutiérrez de Lara 1911: 6).

Gracias a la venta de los fundos mineros que poseía en Arizpe y Sahuaripa, obtuvo recursos que le brindaron un respiro económico. Se toma un retiro y escribe su novela *Los Bribones*, ambientada en Cananea; obra – en su opinión – relacionada con la huelga (Gutiérrez de Lara 1911:6). Tal vez quiso decir con ello que el argumento y las situaciones que retrata en la novela permiten comprender el ambiente en que germinó el conflicto obrero, ya que no hay ningún pasaje que se refiera puntualmente a los acontecimientos de 1906. Además, por su carácter de denuncia, el texto constituía una forma de responder al litigio jurídico y político con Greene. Es decir, una forma de cobrarle la afrenta al magnate del cobre por haberle mandado a la cárcel en 1903. Todo hace suponer que la obra en

cuestión fue escrita en Los Ángeles. Existen indicios que la redactó y publicó en 1907, de acuerdo a un promocional publicado en otoño de ese año en *Regeneración*, órgano oficial de los liberales mexicanos (en aquel tiempo llevaba el nombre de *Revolución*, según se explica líneas abajo).

De acuerdo con la citada nota promocional, la publicación de la novela, entre otras cosas, provocó la ira del dictador Porfirio Díaz en contra de Gutiérrez de Lara, ordenando su encarcelamiento, en contubernio con autoridades norteamericanas (*ibid*). Es probable que su enojo se debiera al hecho de que se haya publicado en California, y que, dado su carácter de denuncia, generara en los medios y en la opinión pública estadounidense cuestionamientos a su política económica y social. En un párrafo de la novela se hace referencia a las concesiones mineras, no exentas de violencia, hechas por Díaz a los inversionistas extranjeros:

Aquella vida de audaces especulaciones en que los millones y los hombres jugaban a la voluntad del Rey, empezaba a ser la admiración de los prohombres del país y atraerse sus simpatías. Más tarde también ellos debían de ser cogidos en el torbellino de sus especulaciones y cuando tuviera, en sus jugadas, que hacer correr sangre humana para dar con ella el último toque a una de sus más atrevidas empresas el viejo Cacique de la Nación, haciendo profesión de fe de su adhesión al Rey, declararía ante ese ridículo y lastimoso remedio de Representación nacional en nuestro País, la justificación de sus sangrientas aventuras.

(Gutiérrez de Lara 2010: 131)

De esta forma, poco le habría durado la calma política, ya que existía un sistema de espionaje transfronterizo pagado por Díaz. En esos años y hasta 1910 sufrió la persecución por parte de la policía que la dictadura porfiriana mantenía en el exilio, incluso padecería el haber sido encarcelado en un par de ocasiones más. Respecto a la persecución y el espionaje reconocería que su caso resultaba pequeño, al comparársele con aquellos de los magonistas del Partido Liberal Mexicano. Vale la pena recordar que los liberales mexicanos fueron perseguidos y encarcelados en San Luis, Missouri, y que además fue proscrito su periódico *Regeneración*. Encabezados por Ricardo Flores Magón, en 1907 decidieron mudarse a Los Ángeles, ciudad en donde publicarán de nuevo su periódico bajo el nombre de *Revolución*, lo cual indicaba ya una postura más radical en su línea editorial, en congruencia con su objetivo de tumbar a la dictadura de Díaz. Fue precisamente durante este año que Gutiérrez de Lara entablaría contacto con ellos, en el momento en que fueron apresados los integrantes del comité editorial, a causa de lo cual Gutiérrez habría de dirigir por un mes el rotativo.

En efecto, a mediados de ese año, la Junta Organizadora del Partido Liberal, encabezada por Flores Magón, Librado Rivera y Antonio Villarreal, fueron encarcelados en la metrópoli californiana acusados bajo el cargo de difamación hecho por Greene. Además, se les acusa por sus ideas anarquistas y por violar las

reglas de neutralidad. El propósito de hacerles muchos cargos era para que no pudieran pagar la fianza. Su detención estuvo a cargo del agente Furlong de la *West Fargo*. La defensa la encabeza Gutiérrez de Lara, conjuntamente con John K. Turner, logrando el apoyo de los socialistas norteamericanos del suroeste. En su defensa intervienen los abogados socialistas Harriman y Holston.

En septiembre de ese mismo año cuando era el editor de *Revolución*, Gutiérrez de Lara fue considerado un “peligro” para la dictadura mexicana y para la justicia norteamericana, dado su papel de *broker* o diplomático entre los magonistas y el movimiento democrático norteamericano (Blaisdell 1993:191).¹⁷ Debido a ello es encarcelado el 27 de septiembre¹⁸ y se le inicia juicio en el exilio acusado de haber robado madera (leña) en agosto de 1903 en el estado de Sonora:

Se le hizo cargo a Gutiérrez de Lara, de haber robado madera sin rajar, para leña en el estado de Sonora, el día 13 de agosto de 1903. Ya se la había procesado por idéntico cargo en México, y había sido absuelto en última instancia por la Suprema Corte. Siendo abogado defensor de una mujer pobre le había aconsejado tomar suficiente leña para sus necesidades del predio, del cual ella había sido lanzada. En México, el valor de la leña era de \$4.00 pero en Los Ángeles subió a \$28.00 puesto que nadie podía extraditarse por un robo menor de \$25.00. El abogado Harriman comprobó que 28.00 plata era menos dinero que 25.00 dólares, pues el tipo de cambio en 1903 descendió con relación al tipo común y corriente de otros años. [Gutiérrez] De Lara se salvó exclusivamente por este tecnicismo, después de permanecer 104 días en la cárcel.

(Duffy Turner 1984: 137–138)

Como se narra en el párrafo de arriba, transscrito del texto de Duffy Turner, utilizando la Corte esa vieja demanda de Greene, se le mantuvo más de tres meses en prisión (Gutiérrez de Lara 1911: 11–12). En la intriga en su contra participó el procurador de Arizona. El propósito era demostrar que desde los Estados Unidos, los reos (magonistas) eran instigadores de un movimiento revolucionario con objeto de invadir México con una fuerza armada y derrocar al gobierno porfirista. Para inculpar a Gutiérrez de Lara, utilizan testigos aleccionados como fue el caso de Trinidad Vázquez, un espía infiltrado en las filas de los liberales mexicanos.

Al carecer de consistencia las pruebas presentadas en su contra, Gutiérrez fue liberado el 8 de febrero de 1908 ayudado también por la presión que ejercieron

17 Al respecto, el autor Blaisdell (1993: 191) señala: “El problema era que los socialistas trataban por lo general con Gutiérrez de Lara – que sólo era un miembro asociado, no de primera fila, del Partido Liberal – y con Villareal, y ambos sostenían puntos de vista que diferían de los del presidente de la Junta y se parecían más a los de los socialistas estadounidenses.”

18 El Procurador del distrito en California giró la orden de detención provisional el 27 de septiembre, para dar tiempo a que el gobierno de Díaz, presentara las pruebas (AGN, Colección Manuel González Ramírez, vol. 34, fs., 192; vol. 35, fs., pp. 288–289; también véase Duffy Turner 1984: 136–137).

los socialistas norteamericanos – gente relacionada con el arte y las letras – y, sobre todo, gracias al argumento técnico de su abogado Harriman (AGN, Col. Manuel González Ramírez, vol. 36, fs. 62). Una vez puesto en libertad, en el otoño de ese año Gutiérrez de Lara habría de convertirse, en compañía de John Kenneth Turner, en ferviente promotor de la defensa de los magonistas (Meyer 2005:23). Es justamente en ese ínterin, durante el primer semestre de 1908, cuando se afianza su relación con los socialistas norteamericanos, especialmente con John y Ethel Turner y Elizabeth Darling Trowbridge. Esta última se había incorporado apenas recientemente a la causa política y poseía una fortuna personal que destinó a la causa del Partido Socialista. Gutiérrez de Lara se convirtió en el maestro de español de todos ellos, a la par de realizar labor política para liberar a los magonistas. Las visitas a los presos políticos eran frecuentes, logrando con la asesoría del abogado Job Harriman, romper la incomunicación en que mantenían a los liberales mexicanos (Duffy Turner 1984:144–152).

En ese mismo primer semestre de 1908, Gutiérrez de Lara fraguaba un proyecto periodístico bajo la mano de Turner, su esposa lo narró así:

El y Lázaro Gutiérrez de Lara se reunían en lugares apartados, ya que la oficina del Edificio San Fernando no podía ofrecer la suficiente seguridad para tales discusiones. Aparte de los encarcelados, solamente sabíamos de ello los que formábamos la pequeña fraternidad, los Noel, Job Harriman, Jimy Roche, John Murray, Elizabeth, yo y la esposa de [Gutiérrez] de Lara llamada Hattie. El proyecto consistía en que John y Lázaro, harían un viaje a México, con una estratagema tan bien pensada que les permitiría penetrar al corazón de Yucatán y al interior del Valle Nacional (Oaxaca). John pasaría como comprador de henequén (en un caso) y de tabaco (en el otro) y [Gutiérrez] De Lara sería su intérprete y guía [...]. A principios de agosto (o quizás a fines de julio) salieron de Los Ángeles en calidad de trampas, viajando en la plataforma de los carros de pasajeros, treta que John había aprendido en su mocedad. En El Paso compraron boletos para viajar en primera clase hasta la ciudad de México [...]. La noche de la partida varios de nosotros nos reunimos en la plaza central de Los Ángeles, para gozar del aire libre y quizás calmar nuestros nervios. Aquí fue donde un mexicano bien trajeado, obviamente un espía, trató de que yo le dijera a donde se habían ido nuestros dos compañeros ¿cuáles compañeros? ¿Dónde? ¡Yo no tenía ni la menor idea de lo que él estaba diciendo!

(Duffy Turner 1984: 171–172)¹⁹

En 1908, tal y como se explica, Gutiérrez de Lara efectuó secretamente un viaje al sureste mexicano acompañando al periodista norteamericano John K. Turner. Durante ese viaje, según se aclara en el testimonio de Ethel, ambos se hacen pasar por magnates interesados en invertir en la producción de henequén y tabaco (Duffy Turner 1984:171–172). Tal subterfugio les permitió testimoniar las inhumanas condiciones en que se vivía y trabajaba en las plantaciones de henequén en

19 Sobre esto mismo, véase Meyer (2005: 30).

la península de Yucatán, así como en las plantaciones de tabaco en Valle Nacional, Oaxaca.

En octubre de 1908, cuando ambos estaban ya de regreso en México, Gutiérrez de Lara se dirigió a Los Ángeles, mientras que Turner fue a reunirse con Ethel y otros socialistas en Tucson. Los últimos habían fijado allí su residencia temporal, debido a que Flores Magón, Villareal y Rivera habían sido trasladados a una prisión federal en Yuma, Arizona. Ocho meses después fueron llevados a la penitenciaria de Florence, en el mismo estado de Arizona. Es de comprenderse entonces que la mudanza de los socialistas norteamericanos a Tucson se debió a los vínculos que mantenían con los liberales mexicanos, quienes requerían de su auxilio legal y político.

Vale la pena recordar que a fines de 1908 circuló entre los magonistas una carta confidencial escrita por Ricardo Flores Magón. Dicha misiva fue enviada a la esposa de este último, María Talavera, y en ella expresaba sus dudas sobre la lealtad de Gutiérrez de Lara a su movimiento, al indicar que “con no poner a Lázaro al corriente de los secretos basta”. Sin embargo, para febrero de 1909 Flores Magón rectifica su postura, al recomendar que no debe tenerse desconfianza a Gutiérrez de Lara, ya que para su movimiento no resultaba conveniente una separación de los americanos socialistas. Es decir, Flores Magón reconocía la importancia del trabajo político de Gutiérrez de Lara conjuntamente con María Talavera –cónyuge del líder magonista– como estratégico para lograr su liberación, ya que como él mismo reconoce, Gutiérrez de Lara fungía como *broker* con los intelectuales norteamericanos.

Ahora bien, el reportaje sobre las condiciones inhumanas en que vivían los campesinos (Duffy Turner 1984: 173) fue publicado precisamente en el mes de septiembre de 1909 por John K. Turner en *American Magazine* bajo el título de *Barbarous México* (Turner 1967). El impacto que causó dicho texto –difundido por entregas de las que sólo se publicaron tres – en la sociedad liberal norteamericana provocó otra vez la ira de la dictadura porfirista, incitando a ésta para dar inicio a las gestiones encaminadas a extraditar a Gutiérrez de Lara en octubre de 1909²⁰, toda vez que el reportaje hizo público el que este último había acompañado a Turner en su expedición, en la cual descubrieron las condiciones inhumanas en que se debatía la vida de los indígenas y campesinos mexicanos en el sureste del país. Entre otras cosas, el gobierno de Díaz le acusó de oposición al régimen. Para ese tiempo, Gutiérrez de Lara había ganado ya fama como predicador socialista y defensor de la causa magonista. Una de las formas para recabar fondos en apoyo de la causa de Ricardo Flores Magón y sus correligio-

20 La prensa porfirista salió en defensa de la dictadura acusando a Turner de calumniador; semejante papel jugaron algunos diarios norteamericanos. En contrapartida señalaban la gran oportunidad de invertir en un país como México (véase González 1960: 111).

narios consistía en exponer la doctrina socialista en las plazas públicas de las principales ciudades de California y Arizona (AGN, Col. Manuel González Ramírez, vol. 43, fs., 241–242). El 19 de octubre de ese año, Gutiérrez de Lara fue detenido en Los Ángeles por órdenes de A. C. Ridgwey, inspector de inmigración, y conducido a la cárcel (Meyer 2005:151–152). Al respecto, el vicecónsul y canciller J. Lozano, representante del gobierno mexicano describió la detención de la manera siguiente:

El domingo en la noche, Gutiérrez de Lara, ante un concurso numeroso de mexicanos y americanos simpatizantes de la pretendida causa, exponía, como semanariamente lo hace, sus ideas socialistas, siempre impugnadoras de nuestro gobierno actual. Alguna frase incendiaria, anárquica en alto grado y muy llena de inquina vertida por el mencionado [...] dio origen a que los agentes de policía lo arrestaran, contra la protesta de sus correligionarios que organizaron manifestaciones de desaprobación demasiado tumultuosas, siguiéndolo por las calles que conducen a la cárcel de la ciudad.

(AGN, Col. Manuel González Ramírez, Vol. 43, fs., 275–279)

Por su parte, Ethel Duffy Turner ofrece detalles adicionales sobre el momento de la captura y su liberación:

En la tarde del domingo diez de octubre, [Gutiérrez] De Lara habló en español en la placita del barrio mexicano de Los Angeles. Dijo que Taft era instrumento de Porfirio Díaz, y prontamente fue arrestado por el detective A. Talamantes y confinado en la cárcel bajo el cargo de “sospechoso”. Cambiaron los cargos varias veces, y por último fue llevado ante el tribunal acusado de “alterar el orden público”. El juez Ross considerando que el lugar gozaba del privilegio de ser tribuna libre lo absolió, pues al hablar estaba en su derecho.

(Duffy Turner 1984: 186)

Poco le duró su libertad a Gutiérrez de Lara, pues los espías al servicio de la dictadura porfirista, apoyados por autoridades norteamericanas de justicia y migración, le detuvieron nuevamente, esta vez bajo los cargos de ser anarquista y extranjero. Fueron los conocidos espías Talamantes y los hermanos Rico quienes se encargaron de presentar la denuncia. Si bien jamás imaginarián que la detención del liberal mexicano daría pie a una protesta pública, la cual crecería hasta adquirir proporciones gigantescas. Al mismo tiempo sería publicado el primer número sobre *Barbarous Mexico*, lo cual atizó aún más la reacción pública a favor de la defensa de Gutiérrez de Lara (Duffy Turner 1984:186).

Entre otros apoyos, se llevó a cabo un mitin de dos mil gentes, encabezadas por Turner, quienes además, pagaron la fianza de tres mil pesos. En la reunión habló el ex-juez John D. Works, el reverendo Reynold E. Blight, miembro de la confraternidad de Los Ángeles y Stanley Wilson, editor del periódico *The Citizen* (AGN, Col. Manuel González Ramírez, vol. 43, f. 278).

Las palabras pronunciadas por John D. Works ilustran la atención pública que había despertado la causa de los liberales mexicanos, pues parecía revertirse contra el sistema de justicia norteamericano. Works se expresó en los siguientes términos:

No estoy aquí para denunciar al Gobierno de México. Tenemos maldad suficiente en casa. Si observamos de cerca la conducta de la policía y de los detectives de los Estados Unidos encontraremos material suficiente para dejar escapar todos nuestros impulsos delatores. Busqué información relativa al caso [Gutiérrez] De Lara en los tribunales distritales de los Estados Unidos y nada encontré. Pedí al inspector de inmigración que me diera una copia de los cargos, y se negó a dármelos. Pedí al Jefe de Policía una copia de los cargos, y se negó a dármelos.

(Duffy Turner 1984:187)

En el mitin, Turner hizo un recuento público de “las condiciones bestiales que tanto él como Gutiérrez de Lara habían presenciado en México” (Duffy Turner 1984:187). Paralelamente, en la prensa norteamericana se publicaron artículos que apoyaban la petición de liberación. Los textos periodísticos de mayor impacto fueron escritos por un empleado del Departamento de Inmigración norteamericano, quien puso al desnudo la intención porfirista al señalar que “Méjico lo pide porque le sirvió de guía a Turner a través de México buscando los datos en que Turner basó su exposición de las iniquidades del régimen de Porfirio Díaz y que ahora se publica en el *American Magazine*” (Duffy Turner 1984: 187). Las protestas crecieron en toda la Unión Americana, a raíz de una campaña nacional pro-libertad de Lázaro liderada por la *Liga para la Defensa de Refugiados Políticos de Chicago* que dirigía el socialista John Murray. Gracias a las amplias muestras de solidaridad recibidas, Gutiérrez de Lara pudo obtener su libertad un mes después, el 15 de noviembre.

Para esos años, la actividad política de Gutiérrez de Lara llegó a ser conocida más allá de la región fronteriza entre México y los Estados Unidos. Su fama era pública, sus bases de apoyo social le llamaban educador, autor y diplomático. Entre 1907 y 1910 se dedicó a propagar la doctrina socialista por todo California; su encendida oratoria, encaminada a recaudar fondos que permitieran liberar a los magonistas presos, podía ser escuchada en los principales parques públicos de Los Ángeles, San Francisco, Oakland y Berkeley. Un efecto importante fue el logro de Gutiérrez de Lara al poderse conformar la *Liga Latina Socialista*, misma que pudo sumarse a los esfuerzos de la *Liga para la Defensa de Refugiados Políticos de Chicago* (Gómez 1951:160–161). También notoria resulta la intensidad de su militancia socialista y del papel que jugó a favor de la causa encaminada a liberar a los dirigentes de la Junta Revolucionaria. Debido a todo ello, no parece exagerado señalar que fue gracias a las gestiones de Gutiérrez de Lara – en conjunción con los socialistas norteamericanos encabezados por Turner – que al

año siguiente (1910), tras dieciocho meses de cárcel, pudieron obtener su libertad Ricardo Flores Magón, Villarreal y Rivera.

La Revolución: fin a su pasión libertaria

Es simpático. Un hombretón alto y fornido, de voz ligeramente bronca, que ahora, lavado, y en pleno reintegro de la vida ciudadana, difiere bastante del “facinero” que figura a la cabeza del pelotón revolucionario socialista, fotografiado en acción, allá en las polvorrientas planicies de la interminable sierra chihuahuense.

(Gonzalo G. Rivera 1911: 28)

Los acontecimientos desatados por la revolución maderista de 1910 trajeron a Gutiérrez de Lara, conjuntamente con los liberales y un grupo de socialistas norteamericanos. Era la coyuntura propicia para dar paso a su propia revolución, proyecto demorado por espacio de aproximadamente diez años. Cabe recordar que amplias zonas del norte del país constituyan prácticamente un territorio minado (Guerra 1983), es decir, subsistían en ellas pequeños movimientos de oposición a la dictadura, varios de los cuales eran alentados por la causa política de los clubes liberales mexicanos. De entre éstos, algunos coincidirían con el llamado insurreccional de Madero. Además, en enero de 1911 el Partido Liberal llevó a cabo acciones militares en la Baja California, entre otras la toma de la ciudad de Mexicali.

Así, en ese mismo mes de 1911, los liberales se internan a México por Chihuahua, aunque cabe subrayar que en principio representaban políticamente a La Junta, liderada por Ricardo Flores Magón. Un mes después, en el poblado de Guadalupe, Gutiérrez de Lara hizo contacto con Madero, tras lo cual decidiría sumarse a la causa del coahuilense. Posteriormente, como resultado del texto publicado por Flores Magón en *Regeneración* el 25 de febrero, en donde denota la revolución que encabeza Madero, Antonio I. Villarreal se adhiere al maderismo. Ello significó – tanto para Gutiérrez de Lara como para Villarreal – un rompimiento definitivo con el magonismo.²¹

Ethel Duffy Turner explicó bien esta contradicción entre los ‘principios socialistas’ del magonismo y los ‘fines democráticos’ del maderismo:

Pasar de Ricardo Flores Magón y su grupo a los reformistas políticos es como pasar de una época a otra. Ambos grupos se enfrentaban al mismo problema, derrocar la dictadura. A la par que los liberales deseaban acabar totalmente con el régimen para crear una moderna

21 Las diferencias soterradas o públicas que mantenía con Ricardo Flores Magón se agudizaron con el auge de Madero. La “facción no anarquista de los liberales, junto con varios simpatizantes norteamericanos, estaba a favor de una posible fusión de las fuerzas magonistas con los maderistas” (Lowell 1993: 57).

utopía en México sobre la base de la igualdad absoluta, los reformistas se inclinaban por la lucha paulatina para destruir el viejo régimen palmo a palmo, sin violencia y dentro de la ley; no pretendían una república socialista, sino una democracia bien ordenada.

(Duffy Turner 1984:197)



Imagen 17: Lázaro Gutiérrez de Lara con mujeres armadas listas para confrontar al general Atonio Rábago (fotografía por Walter Home)

Bajo tal disyuntiva, no es de extrañar que al sumarse Gutiérrez de Lara y Villarreal al maderismo fueran acusados de tránsfugas de la verdadera revolución popular por Ricardo Flores Magón, en un escrito publicado en *Regeneración*. Además, a Gutiérrez de Lara lo acusa de corrupción al explotar “unas vistas” (exhibir películas) bajo el pretexto de que los fondos recabados serán para la causa de la Junta Revolucionaria.²² Es preciso señalar que Ricardo Flores Magón había de-

22 Ricardo Flores Magón, publicó en *Regeneración* (25/02/1911) las notas acerca de la relación entre Gutiérrez de Lara y Madero.

clarado previamente, en diciembre de 1910, que jamás habría unión de los liberales con reaccionarios clasemedieros, refiriéndose con ello al maderismo (Gonzalo G. Rivera 1911: 57).

A continuación transcribimos los párrafos que le dedicó Flores Magón a Gutiérrez de Lara, pretendiendo desacreditar su personalidad y desenmascarar sus verdaderos intereses políticos:

Nadie podía sospechar que [Gutiérrez] De Lara que había recibido dinero de los Liberales, que había obtenido dinero del Grupo Regeneración de esta ciudad para sus gastos de viaje, que hablaba en El Paso a favor del Partido Liberal y que en todos sus actos se mostraba como sostenedor de los principios de emancipación económica del proletariado, se pasara con armas y bagajes al maderismo.

Después de que Silva hubo tomado Guadalupe, se le presentó Gutiérrez de Lara con 28 americanos, diciendo que iba a incorporarse a esa columna liberal. El compañero Silva no tuvo desconfianza de quien tanto había hablado a favor del Partido Liberal y lo admitió, dándole la jefatura del grupo de americanos aventureros.

Cuando ocurrió el arresto del compañero Silva, Gutiérrez de Lara mandó a sus americanos que obedecieran a Madero [...]. Compañeros a vosotros toca juzgar la conducta de Gutiérrez de Lara, pero antes responded a esta pregunta: ¿puede un hombre que lucha por la clase trabajadora ingresar a un partido enemigo acérrimo del proletariado como lo es el maderista? [Gutiérrez] De Lara es ahora uno de los favoritos de Madero en la columna de este payaso.

(Ricardo Flores Magón 1911)

A decir verdad, Gutiérrez de Lara nunca fue miembro del Partido Liberal, sólo se definía como simpatizante del izquierdismo y jugó un importante papel de editor del periódico magonista *Revolución* durante un mes (agosto de 1907), amén de su compromiso político en pro de la liberación de los dirigentes de la Junta. Como mejor lo ha explicado Ethel Duffy Turner: “El era un socialista que juzgaba de más importancia el trabajo en el frente sindical” (Duffy Turner 1984:205).

Con respecto al supuesto viraje del abogado socialista hacia el proyecto encabezado por Madero, cabe destacar que no pasaría mucho tiempo antes de que Gutiérrez De Lara quedara desencantado del maderismo. Anteriormente, en marzo de 1891, tuvo lugar una confrontación armada entre maderistas y federales en Casas Grandes, Chihuahua, durante la cual Madero resultó herido. Los hechos de armas en los que participó lo hicieron abandonar la lucha armada para dedicarse a la propaganda socialista, es decir, canjeó las armas por la palabra, según lo definieron testigos de los acontecimientos:

No era un cobarde (Gutiérrez De Lara), era capaz de demostrar su valentía, como lo hizo cuando efectuó el viaje a Yucatán y al Valle Nacional. Igual que Madero, odiaba el derramamiento de sangre, y aún más que el líder reformista [...] el escritor Timothy Turner, en su obra titulada *Bullets, Bottles and Gardenias*, refiriéndose a él decía: en la

batalla de Casas Grandes, se desmoralizó completamente, debido a su exceso de idealismo, y no en absoluto, porque fuera cobarde.

(Duffy Turner 1984:239–240)

La aclaración que dio Timothy Turner, acerca de los acontecimientos en Casas Grandes se relaciona con la narración que ofreció M. Ruelas en el periódico *La Opinión de Los Ángeles*, en 1931. Bajo esta mirada, Gutiérrez de Lara fue acusado de no haber disparado su fusil sobre el coronel García Cuellar, jefe de la columna gobiernista, cuando tuvo a éste a corta distancia, porque según la explicación del propio Gutiérrez de Lara, dada en el documento en mi defensa, “Los socialistas no pueden matar a mansalva” (según *Impacto*, abril 22 de 1952). Madero lo libró de un consejo de guerra, a cambio

el presidente provisional mandó que una escolta condujese al socialista a la frontera de Estados Unidos y se le prohibiera volver a figurar en el ejército revolucionario. La guerra, se dijo, no era el mejor tiempo para hacer doctrina humana; y esto causó el regocijo de los maderistas.

(*Impacto* abril 22 de 1952)

Respecto a este acontecimiento, que habría de suscitar polémica tras la muerte de Gutiérrez de Lara, sus amigos personales reprodujeron en la prensa mexicana el supuesto testimonio del abogado tamaulipeco consignado en 1911, en la obra *Hacia la verdad: Episodios de la Revolución*, de Gonzalo G. Rivera, que a la letra dice:

El ataque se hizo – refiere Gutiérrez de Lara – al retorno de una comisión exploradora que había salido a tratar de saber dónde estaba el enemigo. Estuvimos tres días sin comer, beber ni dormir. Cuando volvieron los de la exploración, se les quiso procesar. Si señor; yo estuve en ese combate, donde no me mataron, como se dijo; donde no tiré el fusil, donde no icé bandera blanca, donde si corrí, corrieron junto conmigo más de 500 hombres, inclusive el mismo Madero, quien al verse abandonado, gritaba angustiosamente: ¡POR DIOS RAÚL, GARIBALDI, NO SE ADELANTEN TANTO [...]! Los generales revolucionarios no supieron lo que hicieron en Casas Grandes. La culpa de la derrota cabe por partes iguales a Garibaldi, Hay y Raúl Madero, que fueron los que dirigieron los ataques.

(Rivera 1911:30)²³

Al poco tiempo, ya instalado Madero en la presidencia, Gutiérrez de Lara le perdió la confianza a raíz de que incumplía los compromisos pactados en el Plan

23 Rivera, no simpatizaba con la labor política de Gutiérrez de Lara, por el contrario como puede verse en el siguiente párrafo tomado de su obra: “Para un país como México, en que el nivel intelectual del proletariado alcanza un mínimo desastroso, imagina lector, lo que puede suponer un porvenir no lejano, la labor disolvente de Gutiérrez de Lara, mexicano y agitador. Y digo ‘mexicano’ muy a su pesar, pues nos aseguró, formalmente, de acuerdo con sus ideas, que no tenía patria.” (Rivera en: *Revista Mexicana*, junio 8 de 1920)

de San Luis. Es decir, se negaba a llevar a cabo una auténtica ‘democracia agraria’, lo cual constituía una meta central en la ideología socialista del abogado tamaulipeco.

En agosto de 1911, Gutiérrez de Lara fue detenido en San Pedro, Coahuila, y consignado “por graves resultados (sic) al Presidente de la república, ejército y jefes de naciones amigas” (AGN, Col. Manuel González Ramírez, vol. 61, f. 58). Según se difundió en la prensa, los cónsules alemán, español y americano solicitaron su arresto, bajo el cargo de haber injuriado a sus soberanos (*El Diario*, agosto 29 de 1911). A raíz de sus declaraciones, que inicialmente lo llevan de nueva cuenta a la cárcel, experimentará posteriormente una vida errante, transcurrida entre la ciudad de México y el norte del país. Participa lo mismo como candidato a cargos de elección popular que involucrándose en conflictos de orden laboral. Así, en agosto de 1911, aparece como candidato a gobernador por el estado de Chihuahua, en una contienda electoral que habría de ganar Abraham González, el favorito de Madero, con 48 mil votos; mientras que Lázaro Gutiérrez de Lara apenas alcanzaría ocho votos (según el *Periódico Oficial del Estado de Chihuahua*, septiembre 21 de 1911).

De Chihuahua se traslada a la capital del país, en donde continúa con su papel de intelectual revolucionario sin fusil y predicando el socialismo entre los trabajadores. Dentro de un ambiente nacional muy polarizado, propio del régimen de Madero, se dedicó a dictar conferencias en los teatros y foros principales de la Ciudad de México, tal y como antes había hecho en las plazas de California y Arizona. En el teatro *Esperanza Iris* ofreció la conferencia *La historia de nuestras Revoluciones*, con el propósito de analizar el carácter de la etapa maderista de la revolución, tema que resultaba novedoso al ser el primer intelectual que ofrecía una comparación histórica con respecto a procesos anteriores en los que, parafraseando su libro de historia, el pueblo mexicano había luchado por su libertad, colocando en el centro de su argumentación el derecho social a la propiedad en todas sus modalidades (Gutiérrez de Lara, 29 de octubre 1911).

Muy pronto, su labor y actividad política resultarían incómodas para la vieja clase porfirista que había sido rehabilitada por Madero, especialmente por su papel de asesor sindical entre los trabajadores. Participó en el conflicto laboral que tuvieron las trabajadoras de la fábrica textil *La Sinaloense*, propiedad del diputado capitalino Ricardo Otero. Así, en esta factoría dedicada a producir los uniformes de la milicia federal estalló una huelga en noviembre de 1911, prolongándose durante dos meses. Fue Lázaro Gutiérrez de Lara, el asesor del movimiento en contra de la explotación y malos salarios que recibían las costureras, acusando públicamente al diputado Otero de ser el causante de la huelga, al pagar sueldos inferiores a los estipulados en el contrato (Gutiérrez de Lara, 27 de noviembre 1911: sin pág.). Como es de suponerse, sobrevino una fuerte reacción por parte de Otero, quien a su vez acusó a Gutiérrez de Lara de difamación

y con la anuencia de los jueces capitalinos logró que fuera encerrado en la cárcel de Belén. La nota periodística señala que el prisionero no se retractó de haberlo acusado de latrocínio, rematando: “el señor Gutiérrez de Lara, previendo la orden del juez, iba provisto de dos sarapes para que su estancia en la prisión fuera más llevadera” (en: *El Tiempo*, diciembre 1 de 1911). Finalmente la huelga terminó en enero de 1912, triunfando las costureras, ya que gracias a la asesoría del abogado tamaulipeco se pactaron mejores condiciones de trabajo (en: *El Tiempo*, enero 2 de 1912).

Con estos antecedentes, no resulta raro que en 1912 su anterior fascinación por Madero se desvaneciera por completo, pues procedió a acusar a su gobierno de nepotismo, corrupción y de proteger las grandes propiedades. La más fuerte de tales acusaciones fue la de haber restaurado el porfirismo sin Don Porfirio. Un año antes de la ruptura con Madero, Gutiérrez de Lara se convertiría en cofundador del Partido Socialista Obrero.²⁴ Sin embargo, posteriormente habría de separarse de esta organización, para fundar con Antonio I. Villareal la Confederación Nacional de Trabajadores (CNT). Fue también un activo simpatizante de la Casa del Obrero Mundial (fundada en septiembre de 1912), colaborando con su predica del socialismo a través de conferencias y cursos.²⁵

En el contexto de la rebelión orozquista de 1912,²⁶ Gutiérrez de Lara se mantuvo bajo una forma peculiar de neutralidad, a juzgar por la visita que hace a Washington con el fin de solicitar que el gobierno de los Estados Unidos se abstuviera de intervenir en México; según sus cálculos, si el gobierno norteamericano se mantenía neutral, las posibilidades de triunfo de los orozquistas para mediados del año se incrementarían.²⁷ De ser cierta la información difundida por el diario *La Opinión* acerca de su visita al país vecino y la petición que formuló, no hay duda de que el distanciamiento con Madero había tocado fondo para entonces. Tal vez su posición podría explicar el porqué es detenido por una

24 La fundación del Partido Socialista Obrero se dio el 20 de agosto de 1911 a iniciativa de los alemanes Pablo Zierold y Juan Humboldt, luego de reunir a un grupo de simpatizantes socialistas entre los que se encontraban Adolfo Santibáñez, Pablo Casals, Luis Méndez y Lázaro Gutiérrez de Lara.

25 Jacinto Huitrón describió 1953 en *El Universal* el trabajo en la Casa del Obrero Mundial: Para cumplir con este papel doctrinario se efectuaban en sus salones conferencias y cursos, sobresaliendo de entre quienes realizaban esta labor Antonio Díaz Soto y Gama, Lázaro Gutiérrez de Lara, Adolfo Santibáñez, Santiago R. de la Vega, Rafael Pérez Taylor, José Santos Chocano e Isidro Fabela. Los cursos que se impartían eran gramática, taquigrafía, aritmética, geometría, historia general, cosmografía, física, así como la enseñanza de oficios; el sastre Luis Méndez, el zapatero Juan Lozano, el linotípista Fredesvindo Elvira y Jacinto Huitrón daban clases de corte, dibujo, música y declamación.

26 [N. de los E.] movimiento revolucionario denominado así en honor de su líder, el general Pascual Orozco Vázquez (cf. Sánchez Lamego 1976: tomo III).

27 Nota informativa en “Washington”, *La Opinión*, mayo 3 de 1912 (Hemeroteca Nacional; UNAM).

causa similar a la de 1911 en San Pedro de las Colonias, Coahuila, cuando propagaba ideas socialistas generando agitación entre los mineros. Según la autoridad, aconsejaba a los obreros asumir una postura de desobediencia hacia el gobierno y el abstenerse de tomar las armas en favor del régimen establecido. La orden de aprehensión en su contra la dictó Carranza y sería ejecutada por Pablo González.²⁸ Una vez liberado de este ulterior encarcelamiento, Gutiérrez de Lara retornaría a los Estados Unidos. Todo indica que fijó nuevamente su lugar de residencia en Los Ángeles, ciudad en la que habría de escribir su obra de historia sobre las luchas del pueblo mexicano por su libertad, publicada en inglés y en español.

Por otro lado, se asegura que participó en la celebración del primer *Día del Trabajo* que tuvo lugar en México el 1 de mayo de 1913. Tal desfile fue permitido por el golpista Victoriano Huerta, deseoso de congraciarse con el incipiente movimiento obrero. Al paso del desfile frente al Hemiciclo a Juárez, la avanzada se detuvo, tomando entonces la palabra varios oradores. El primero de ellos fue Soto y Gama, le continuaron Lázaro Gutiérrez de Lara, Jacinto Huitrón y Serapio Rendón, quienes arremetieron contra el régimen, por su origen espurio, su cinismo y残酷 (Castro 2003: 24).

En enero de 1915, cuando la Revolución entra en la etapa de lucha entre facciones, se le comisionó por parte de Antonio I. Villarreal, para dar conferencias en contra de Francisco Villa, misión que le llevaría a visitar Coahuila y San Antonio Texas. En la misma tarea Villarreal involucró a John K. Turner, pidiéndole que denostara a Villa en magazines y periódicos (Velázquez 2002: 209).²⁹

A propósito del tiempo perdido o escasamente conocido en la vida política de Gutiérrez de Lara, tenemos que durante los años de 1916 a 1918 parece formar parte de los actores intelectuales participantes del intenso juego político que se desarrollaba en los minerales de Sonora y Arizona. Las compañías mineras eran escenario de un conjunto de huelgas dirigidas por la *Industrial Workers in the World* (IWW) mejor conocidos por *Wobblies*. En las empresas de Arizona labo-

28 “El general Manuel W. González narró de la siguiente manera la captura de Gutiérrez de Lara, [...] apareció en los minerales de carbón, creo que en Rosita y Aguajita, un ciudadano [...] que se dedicó a hacer labor de agitación entre los mineros, propagando ideas socialistas, o mejor dicho, ácratas pues aconsejaban la desobediencia al gobierno [...] era un hombre de fácil palabra [...] tenía bastante simpatía de varios de los directores de la Unión Minera aunque no de la mayoría que estaba dispuesta a apoyar al gobierno demócrata del señor Madero; como crecía la agitación en los minerales, el señor gobernador Carranza libró órdenes al teniente coronel Pablo González para que procediera a la aprehensión de su líder” (ver *Enciclopedia s/ a* 1988: 3789).

29 Como se señaló en la primera página de este texto, la muerte de Gutiérrez de Lara a manos de los constitucionalistas sonorenses dejó de lado la labor del abogado liberal a favor de la causa de la facción que encabezaba Carranza, en especial la campaña en contra de Villa. Al que consideraban ambicioso e ingrato.

raban en promedio un millar de mexicanos, aparte de trabajadores rusos, alemanes y polacos de fe anarquista. Los gobiernos de ambos lados de la frontera desataron entonces una cacería en contra de los dirigentes; cabe señalar que como parte de esa política tuvo lugar la deportación de Bisbee en 1917³⁰, en donde se llevó a efecto una auténtica cacería en contra de los mineros bajo el supuesto de que eran anárquico-sindicalistas (anarcosindicalistas). Como es de suponer, una gran mayoría de quienes fueron llevados en furgones de ferrocarril a Texas eran mexicanos, probablemente de fe guadalupana y no precisamente anarcosindicalistas.

Según se indicó, ese mismo ambiente de proselitismo político se sentía en las empresas explotadoras de cobre en el lado mexicano. En Cananea, desde 1913 los trabajadores mostraban una línea autónoma con respecto a los gobiernos revolucionarios. En 1917 hicieron abortar el proyecto de cooptación que echó a andar el régimen de Adolfo de la Huerta, mediante la creación de la Cámara Obrera. Esta situación de autonomía y constante reclamo obrero en contra de las empresas norteamericanas pronto rebasaría la capacidad de control del gobierno constitucionalista, lo cual dio origen a fuertes reclamos de parte de los empresarios anglosajones. No hay que olvidar que el gobierno local y federal tenía fuertes deudas con las empresas explotadoras de cobre en el septentrión de Sonora. Ello explica por qué estando Plutarco Elías Calles al mando del gobierno de aquella entidad, daría inicio una persecución en contra de los anarcosindicalistas miembros o simpatizantes de la IWW. Es decir, la pinza de la represión se cerraría en contra de los trabajadores, haciendo causa común para ello los gobiernos sonorense y norteamericano. En Cananea, Nacozari-Pilares y El Tigre – los más importantes centros mineros de la época – se barrió con los anarcosindicalistas. Además, son tiempos en que los constitucionalistas, con Carranza a la cabeza, se hallaban urgidos de obtener reconocimiento por parte del gobierno de los Estados Unidos.

El escenario anteriormente explicado, de una frontera polarizada a partir de las acciones huelguísticas del proletariado mexicano, permite explicar el retorno a Sonora de Lázaro Gutiérrez de Lara. Muy probablemente su tentativa de ingresar a Arizona en 1918 por el colindante desierto sonorense estuvo relacionado con su papel de dirigente entre la clase minera y como parte de ese movimiento internacional de corte anarcosindicalista, que hacía causa con el proletariado de

30 La deportación de Bisbee de 1917 fue un acontecimiento que ocurrió en Arizona y que influyó en el movimiento laboral de Estados Unidos. Lo que empezó como una disputa laboral entre las empresas mineras de cobre y sus trabajadores se convirtió en una estrecha vigilancia en contra de la supuesta nefastas actividades de los Trabajadores Industriales del Mundo (IWW). Mil 185 hombres fueron llevados en furgones desaseados por una fuerza de vigilantes armados en Bisbee, Arizona, y abandonados a través de la frontera con Nuevo México (ver: Bisbee deportation of IWWs, July 12, 1917, www.speccoll.library.arizona.edu).

la época. No hay que olvidar que la otra organización que merodeaba los campos mineros del norte de Sonora era la *Federation of Labor* de Arizona de la cual Gutiérrez de Lara era vicepresidente (Sariego 1988:159). Es de suponerse entonces que fuera uno de los hombres más vigilado por los cuerpos policíacos de ambos lados de la frontera, lo cual explicaría a su vez por qué resultó detenido por militares mexicanos al traspasar la frontera en el poblado de El Sáric. Fue en este lugar que el general Ángel Cárdenas, siguiendo órdenes de Calles, mandó fusilar a Gutiérrez de Lara sin juicio de por medio en enero de 1918.

Para la prensa nacional y del mundo no pasó desapercibido el crimen cometido por las fuerzas militares controladas por Calles. De ello dejó constancia Federico Gamboa, en *Mi Diario* (Serie VI), en el cual llevaba registro de su vida pública y privada. En una anotación correspondiente al 17 de febrero de 1918 señala:

Según “La Prensa” de San Antonio Texas, los hombres de Plutarco Elías Calles dieron airada muerte en la frontera sonorense al socialista Lázaro Gutiérrez de Lara. Lázaro Gutiérrez de Lara si es cierto que lo han sacrificado, era un antiguo empleado de la Secretaría de Relaciones Exteriores, a quien yo conocía apenas, pero de quien sabía sus proezas como agitador de obreros mexicanos en los Estados Unidos y como enemigo rabioso del general Porfirio Díaz.

(citado en: Jorge Flores s/f: 7)

Otra versión de los acontecimientos de 1918 en el Sáric fue la ofrecida por el magonista Blas Lara, en su novela testimonial *La vida que yo viví*. En una supuesta conversación que tuvo en junio de 1919 con un familiar en Berkeley (California), quien por cierto detestaba al socialista mexicano, le preguntó por la suerte de este último en el siguiente dialogo:

– Dígame Edmundo (seudónimo de Blas Lara), ¿y su amigo Gutiérrez de Lara siempre lo mataron en México? Lo leí en la prensa.
– Si de la manera más vil, lo mandó asesinar el que fue gobernador de Sonora, Plutarco Elías Calles el año pasado, en el Distrito de Altar [...] Su delito fue que debido a la guerra el costo de los víveres era muy alto y los mineros de Morence, Arizona y contornos se declararon en huelga [...] [Gutiérrez] De Lara se encontraba allí y en su discurso dijo: “No es posible soportar que las familias perezcan por el capricho de esos hombres sin entrañas. Si para mañana en la madrugada, no contesta la empresa habrá que tomar lo necesario de las tiendas de raya como en Río Blanco el 7 de enero de 1907”. Muy de mañana se presentó el abogado expidiendo cheques de a cinco dólares para cada huelguista, reconociendo su demandas. Terminando el conflicto Lázaro decidió cruzar la frontera por Sonora [...] siendo arrestado. Dicho desgobernador le telefoneó al Presidente Carranza, y éste como Porfirio Díaz, contestó: “¡Truénelo!” Así murió quien arriesgó su vida en 1908 en viaje al Valle Nacional, Oaxaca, y Yucatán, acompañando al periodista John Kenenth Turner para escribir su libro *Barbarous México*, contribuyendo al derrocamiento del porfirismo.

(citado en: Gutiérrez 1954:238–239)

La explicación que da Blas Lara, sobre las últimas horas de Gutiérrez de Lara coincide con la versión ofrecida por Ethel Duffy Turner. A ella sólo cabe agregar el papel dirigente y asesor que jugó entre los mineros de Arizona, pues Gutiérrez de Lara tomó – en representación de ellos – parte activa en los congresos anuales, cumpliendo así hasta el fin con su rol de abogado socialista-sindicalista.

De esta forma fue segada la vida política del abogado liberal y socialista fronterizo. Su muerte es injusta, dada la labor que realizó en Estados Unidos y en el Norte de México a favor del carrancismo.³¹

Tres décadas después de su muerte (1947), Gutiérrez de Lara fue inmortalizado por Diego Rivera en su famoso mural en el Hotel del Prado llamado *Sueño de una tarde dominical en la Alameda Central*.³² En esta obra pictórica, Lázaro Gutiérrez de Lara sueña con su Revolución, la que defendió con el único fusil que manejaba: la palabra. En su oratoria socialista y en sus obras escritas propuso la ‘democracia social’,³³ como la única forma posible para reivindicar al pueblo mexicano.

Nota final: arraigo social del héroe

Como se indicó, las andanzas y acciones políticas de Gutiérrez de Lara, tanto su papel de opositor a la dictadura porfirista como su rol de actor en la Revolución (1910–1918), fueron velados durante un largo tiempo por la historiografía oficial nacional y regional. Es posible que tal silencio se debiera al involucramiento de Plutarco Elías Calles, Jefe Máximo de la Revolución, en su asesinato, tornándolo de esta forma en un crimen de estado. Además, es probable que el discurso de Gutiérrez de Lara – que sostiene una visión acerca de la revolución desde una perspectiva socialista ligada con la ‘democracia agraria’ – resultara prematuro y subversivo en un contexto en el que está en pie la disputa por el poder revolucionario. Según lo definió anticipadamente un testigo de la época maderista: “Para un país como México, en que el nivel intelectual del proletariado alcanza un mínimo desastroso, imagina lector, lo que puede suponer un porvenir no lejano, la labor disolvente de Gutiérrez de Lara, mexicano y agitador” (Rivera 1911: 30).

31 Facción en la Revolución mexicana que surgió en 1914, a partir de la ruptura en la Convención de Aguascalientes, bajo el liderazgo de Venustiano Carranza. El carrancismo como fuerza política y militar se mantuvo hasta 1920 a ser asesinado su líder.

32 “Las artes plásticas”, *El Nacional*, agosto 17 de 1947.

33 En sus conferencias, escritos y declaraciones era recurrente en Gutiérrez de Lara un discurso de tinte socialista en el que abogaba por una sociedad en la que las clases desposeídas tuvieran mejores condiciones de vida y acceso a la educación bajo un sistema de enseñanza que promueva el bienestar colectivo, incluido el goce del arte.

Sin duda que esto último determinó el trágico destino de Gutiérrez de Lara, a quien se le temió más por su palabra que por sus actos de armas, en una coyuntura en la cual franjas importantes de la clase trabajadora del norte del país se mantenían distantes de la hegemonía del movimiento constitucionalista, no obstante sus incipientes ensayos de corporativismo. Aparte de lo anterior, como ya se indicó, su vida resultó un valor de cambio político en los afanes por congraciarse con los Estados Unidos, al tomarse en cuenta al ambiente polarizado en una amplia zona minera que abarcaba ambos lados de la frontera, cuyos dueños eran inversionistas norteamericanos.

Es presumible que su muerte violenta haya dado a la construcción del héroe en el imaginario regional, la cual habría de reivindicar en su persona la congruencia entre el pensar y el actuar en favor de las causas de los sectores subalternos que el propio poder revolucionario iba dejando pendientes. Así, se vincula a Gutiérrez de Lara con la legendaria *Huelga de Cananea de 1906*, cuna de la Revolución para la sociedad regional.

Con cercanía al mito, la historia oral de la comunidad El Sáric transmite de generación en generación como vivió Gutiérrez de Lara su último día:

Montaba en un brioso caballo alazán cara blanca. El lugar fronterizo por donde cruzaron (lo acompañaba un ruso), se llama Tres Bellotas. En Sáric, alguien lo reconoció y avisó a los militares que estaban destacados en ese lugar. Inmediatamente fue detenido y se avisó a Hermosillo. El licenciado Gutiérrez de Lara vestía, cuando fue detenido, camisa y pantalón kaki y una gorra a cuadros; era alto, piel cobriza, cabello encrespado y ojos expresivos. Fue llevado al cementerio que se localiza en una loma desde donde se ve un bonito panorama, el mismo que vio por última vez a las 4 de la tarde. Ya en lo alto, el detenido antes de ser parado frente a sus verdugos, se quitó su anillo y se lo regaló a una joven conocida como "La Güerita" y la gorra se la regaló a un músico. Pidió que no le disparasen a la cara e increpó duramente a la tropa diciéndoles: "¡Sepan que van a matar a un hombre, un hombre de verdad!" Esas fueron sus últimas palabras antes de caer al suelo.

(Mario Bustamante Tapia s/f)³⁴

A contrapelo de los silencios de la historia oficial, son la narrativa y la memoria popular las que evitaron el olvido de un personaje con diferentes significados: congruencia entre su pensamiento y sus acciones políticas, organizador y defensor de los trabajadores, promotor de la 'otra revolución' promovida por los clubes liberales cercanos al magonismo y, mártir de los primeros excesos de poder de Plutarco Elías Calles, quien a la postre se convertiría en jefe máximo de la Revolución emanada de la facción constitucionalista. Estas entre otras razones explican su pervivencia entre amplias franjas del imaginario regional.

34 Mario Bustamante Tapia, quien fue director del museo de la Lucha Obrera de Cananea, Sonora, recuperó entre la población de El Sáric la historia del último día que vivió Gutiérrez de Lara. Narración de Mario Bustamante Tapia, documento mecanográfico s/f.

Bibliografía

AGN = Archivo General de la Nación, Ciudad de México.

Colección Manuel González Ramírez Vol. 23 Fojas 5; Vol. 34, fs., 192; Vol. 35, fs., 288–289.

AHSDN = Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional, Ciudad de México

Ramo Revolución Sonora, XI/481.5/271–7, 1914–1920, caja 137.

Aguilar Camín, Héctor (1981): *La frontera nómada: Sonora y la revolución mexicana*. Ciudad de México: Editorial Siglo XXI.

Almada, Francisco R. (1990): *Diccionario de historia, geografía y biografía sonorenses*. Hermosillo: Instituto Sonorense de Cultura.

Baca Calderón, Esteban (1975): *Juicio sobre la guerra del Yaqui y génesis de la Huelga de Cananea*. Ciudad de México: Centro de Estudios Históricos sobre el Movimiento Obrero Mexicano.

Blaisdell, Lowell L. (1993): *La revolución del desierto. Baja California, 1911*. Ciudad de México: SEP-UABC.

Cardoso F., Ciro, G. Hermosillo, Francisco y Hernández Salvador (1980): *La clase obrera en la historia de México. De la dictadura porfirista a los tiempos libertarios*. Ciudad de México: Siglo XXI, Instituto de Investigaciones.

Cárdenas, Nicolás (1998): *Empresas sociales y trabajadores en la gran minería mexicana (1900–1929)*. Ciudad de México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.

Castro, Pedro (2003): “Soto y Gama, agrarista”. En: *Revista Casa del Tiempo*, julio-agosto, pp. 22–31.

Duffy Turner, Ethel (1984): *Ricardo Flores Magón y el Partido Liberal Mexicano*. Ciudad de México: PRI.

Enciclopedia de México (1988): Tomo VII. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública.

Flores, Jorge s/f: “Mosaico histórico”. En: *Excelsior*. Ciudad de México: UNAM Fondo Reservado.

Gómez Gutiérrez, Mariano (B. L. C.) (1954): *La vida que yo viví. Novela Histórica de la Revolución Mexicana*. Ciudad de México: Edición del autor.

González Ramírez, Manuel (1960): *La Revolución social de México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

González Ramírez, Manuel (2006): *La huelga de Cananea*. Ciudad de México: INEHRM.

Guerra F., Xavier (1983): “México, territorio minado. Más allá de Zapata en la Revolución mexicana”. En: *Nexos*, Núm. 65.

Gutiérrez de Lara, Lázaro s/f: *Los Bribones. Novela mexicana de actualidad*. Los Ángeles, F. H. Arismendez.

Gutiérrez de Lara, Lázaro (1911): “Story of a political refugee”. En: *Pacific Monthly*, 25 de enero.

Gutiérrez de Lara, Lázaro (1914): *The Mexican people and their struggle for freedom*. New York: Doubleday, Page & Co.

Gutiérrez de Lara, Lázaro (1916): *El pueblo mexicano y sus luchas por la libertad*. Los Ángeles: s. Ed.

Gutiérrez de Lara, Lázaro (2010): *Los Bribones: novela situada en Cananea, Sonora [1907]*. Hermosillo: Instituto Sonorense de Cultura.

Hernández, Salvador (1980): “Tiempos libertarios. El magonismo en México: Cananea, Río Blanco y Baja California”. En: Ciro F. S. Cardoso, et al. (eds.), *La clase obrera en la historia de México*, Ciudad de México: Siglo XXI-UNAM.

Louis, Lejeune (1993): *Tierras mexicanas*. Ciudad de México: CONACULTA, Mirada Viajera.

Meyer, Eugenia (2003): *John Kenneth Turner. Periodista de México*. Ciudad de México: UNAM-Era.

Moncada, Carlos (1997): *Dos siglos de periodismo en Sonora*. Ciudad de México: Ediciones EM.

Mussachio, Humberto (1988): *Diccionario enciclopédico de México*. Ciudad de México: Andrés León Editor.

Rivera, Gonzalo G. (1911): *Hacia la verdad: episodios de la Revolución*. México: Compañía Editorial Nacional.

Sánchez Lamego, Miguel A. (1976): *Historia Militar de la Revolución Mexicana en la Época Maderista*, Tomo III. Ciudad de México: Biblioteca del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.

Sariego, Juan Luis (1988): *Enclaves y minerales en el norte de México. Historia social de los mineros de Cananea y Nueva Rosita. 1900–1970*. Ciudad de México: Ediciones Casa Chata, CIESAS.

Topete Lara, Hilario (2005): “Los Flores Magón y su circunstancia”. En: *Contribuciones desde Coatepec 8*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

Trejo, Rubén (2005): *Magonismo: utopía y revolución, 1910–1913*. México, Cultura Libre.

Turner, John Kenneth (1967 [1908]): *Méjico bárbaro*, editado por B. Costa Amir, Ciudad de México.

Velázquez Estrada, Rosalía (2002): “John Kenneth Turner y Venustiano Carranza: una alianza en contra del intervencionismo estadounidense”. En: *Signos Históricos*, Núm. 007, pp. 201–228.

Hemerografía

La Constitución (Hemeroteca Nacional, UNAM)

06/1902.

04/1903.

08/1904.

El Diario del Hogar (Hemeroteca Nacional, UNAM)

29/08/1911 “Lázaro Gutiérrez de Lara fue arrestado ayer por la policía”.

29/10/1911 “Una interesante conferencia popular. La historia de nuestras revoluciones”.

27/11/1911 “ImpONENTE ASAMBLEA EN TEATRO POPULAR”.

25/08/1894^a “Acta de fundación de una sociedad” por Gutierrez de Lara, Lázaro.

09/06/1894^b “La instrucción como es y como debe ser” por Gutierrez de Lara, Lázaro.

La Patria (Hemeroteca Nacional, UNAM)

05/03/1891 “Nueva Asociación”.

El Porvenir (Arizpe, Hemeroteca, Universidad de Sonora)

23/03/1902 Tomo I, Núm. 4.

La Regeneración (Hemeroteca Nacional, UNAM)

14/11/1907.

Revista Mexicana (Hemeroteca Nacional, UNAM)

08/06/1920 Rivera, Gonzalo G.

El Tiempo (Hemeroteca Nacional, UNAM)

01/12/1901 “Gutiérrez de Lara no quiso dar satisfacción al diputado Otero”.

02/01/1912 “Las costureras huelguistas volverán a sus trabajos”.

04/03/1911 “Francisco I. Madero pintado por Ricardo Flores Magón”.

El Universal (Hemeroteca Nacional, UNAM)

24/08/1953 “La Casa del Obrero Mundial” por Huitrón, Jacinto.

Encarnando un héroe en los Andes: el ‘capitán’ de la herranza a la luz de las noticias de algunos cronistas sobre el ritual del *warachikuy*

Resumen

El artículo se dedica a héroes andinos menos canónicos, cuyas características dialogan con rasgos fundamentales de los pueblos amerindios de las tierras altas. Nos interesan héroes como *Huatayacuri*, cuyos valores y concepciones parecen ser expresados, no solo en narración, sino también en prácticas arraigadas y vigentes en los Andes. Nos acercamos a los protagonistas del rito de paso de la alta jerarquía incaica (los protagonistas de la ceremonia del *warachikuy*) y de los ritos ganaderos denominados, en el valle del Chancay, “rodeo”. Una de estas peculiaridades es la concepción de la mocedad como una pugna constante, emprendida por y en nombre de componentes humanos y no humanos del mundo andino. Los contrastes entre los ejemplos, así como los mensajes canónicos compartidos, parecen mostrar unos contornos simbólicos o configurar una suerte de parábola sobre el advenimiento de un ser humano cabal (un *runa*) con hogar propio y con descendencia. Y sobre todo muestran los atributos de un fundador de un orden nuevo y, en esta medida, de un héroe. Se trata, finalmente, de un héroe-otro y de un héroe que puede ser encarnado por todos los miembros de la sociedad.

Abstract

The article is dedicated to those Andean heroes, which are less canonical, but whose characteristics form a dialogue with fundamental features of the Amerindian peoples of the Highlands. Our interest here are heroes like *Huatayacuri*, whose virtues and ideas are not only expressed in narrations, but also in social practices deeply rooted and alive in the Andes. We will take a look at the protagonists of the rite of passage among the Inca elite (the protagonists of the *warachikuy*-ceremony) and at the cattle-branding rites which are called “rodeo” in the valley of Chancay. One of these peculiarities is the understanding of ‘Youth’ as a continuous struggle, which was started by and in the name of human and non-human forces of the Andean world. The contrasts but also canonically shared meanings between the examples seem to show some symbolic outlines or shape a kind of parable of the arrival of the ‘ideal human’ (*runa*) with his own home and ancestry. Furthermore, they display the attributes of the founder of a new order, and in that sense, a hero. In the end, it is about the ‘other hero’ and about a hero, which can be incarnated by all members of the society.

No hay otro oficio ni empleo
que aquel que enseña al mozo a ser un héroe.
Walt Whitman (1944 [1855]: 169)

Los héroes en los Andes son tan numerosos como diversos: históricos, míticos o populares; indios, españoles o mestizos; privilegiados o humildes; cristianos o paganos. Bolívar, *Túpac Amaru*, *Inkarri* son quizá los nombres más conocidos hoy en esta vasta región. Sin embargo, estudios de largo aliento han explorado otros personajes que, aunque menos discutidos en los círculos académicos – como, por ejemplo, el joven vagabundo *Huatayacuri*¹, en contraste con el ‘mesiánico’ *Inkarri* (Arguedas 1955; Ortiz Rescaniere 1970 y 1973; Gutiérrez Estévez 1984) –, constituyen ‘héroes’ quizá menos predecibles y de características que entran en un diálogo más amplio con otros rasgos de los pueblos amerindios de las tierras altas. Así, siempre en el caso de Huatayacuri, pueden encontrarse ecos del mismo tanto en la tradición oral (Ortiz Rescaniere 1980, Ortiz y Montesinos 2000, Rivera Andía 2006) como en el ritual (Rivera Andía 2003) observables en la etnografía andina contemporánea. La presencia de este personaje en la memoria colectiva – que ha sido abordado previamente por nosotros (Rivera Andía 2003, 2006, 2014a) – no se plantea necesariamente como parte de un discurso o de espectáculo visual explícitos, sino como un conjunto de valores y concepciones asociados a narraciones y prácticas profundamente arraigadas y vigentes en los Andes. Bastaría, a modo de ejemplo, con notar la tremenda visibilidad dada al rodeo del valle del Chancay por sus participantes urbanitas en los videos colgados en Internet y transmitidos en numerosas redes sociales.² Pocos hechos sociales contemporáneos parecen tan elocuentes acerca de la importancia de estos ritos en la sociedad amerindia contemporánea.

Estos y otros trabajos sugieren que Huatayacuri podría considerarse un héroe amerindio en tanto fundador de un orden nuevo en la cosmovisión indígena de los Andes; característica constitutiva que, paradójicamente, no hace sino resaltar sus diferencias frente al típico héroe nacional (criollo o mestizo) de los Andes: guerrero víctima que espera redención o venganza (piénsese en las figuraciones, en el imaginario popular, sobre Tupac Amaru II o Andrés Avelino Cáceres).

1 *Huatayacuri* es uno de los protagonistas del llamado *Manuscrito de Huarochirí* – nombrado así tras la región de la sierra del Perú de donde provienen las narraciones que recoge –, una de las fuentes más antiguas para el estudio de la mitología andina, a la que han acudido numerosos autores; entre otros: Trimborn y Kelm 1967 [1939]; Arguedas 1966; Ballón Aguirre 1983, 1991, 1995, 2006; Ortiz Rescaniere 1980, 1991 y 2003; Taylor 1974 y 1987; Salomon y Urioste 1991; y Salomon 2008.

2 Entre los numerosos videos disponibles, podría apreciarse el “Rodeo Costumbrista de San Juan Viscas Huaral”, documentando el 28 de agosto 2016, véase en: <https://www.youtube.com/watch?v=eklWJkRspiA>.

Sin embargo, todavía es de lamentar la falta de un trabajo exhaustivo y detallado que compare los estereotipos atribuidos a los héroes míticos y a los protagonistas presentes en los rituales indígenas celebrados hoy. Lo que vamos a intentar aquí es aproximarnos a la figura del héroe amerindio en los Andes restringiéndonos al ritual: compararemos al protagonista del ritual de paso de la alta jerarquía de aquel grupo que los cronistas llamaron “los Incas” (es decir, al protagonista de la ceremonia del *warachikuy*) con el actor de una variante de los ritos ganaderos denominada, en el valle del Chancay, “rodeo” (Rivera Andía 2003, 2014b). Por motivos de espacio, no trataremos aquí con detalle las razones que permitirían comprender el *warachikuy* como un rito de paso. Baste, pues, con señalar que varios cronistas señalan algunos rasgos del *warachikuy* que son usuales en los ritos de paso: las pruebas de resistencia al dolor físico (por medio de azotes) (Cristóbal de Molina 1989 [;1573?]: 100–101), el ayuno y otras privaciones típicas como la oscuridad y la castidad (Cieza de León 1985 [1871]: 218).

Esta comparación parte de las siguientes presunciones. Por un lado, el ritual ganadero funciona como o, más simplemente, es un rito de paso: el rodeo permite a los mozos (*maqtas*) convertirse en hombres cabales (*runas*).³ Por otro lado, los gestos y discursos ilustrados por ambos personajes (el ‘capitán’ y Huatyacuri) formularían rasgos propios de lo que podríamos llamar ‘héroes’ amerindios.

Una de estas peculiaridades que aquí se resaltarán es la concepción de la mocedad como una pugna constante –emprendida por y en nombre de componentes humanos y no humanos del mundo andino– contra la influencia de aquello que es concebido como ‘indiferenciado’ (y que los rituales ganaderos constituyen en todo un espacio llamado localmente “las alturas” o, en quechua, *pampa*).

Nos proponemos acometer dos ritos, uno contemporáneo y el otro prehistórico. Este último, el *warachikuy* por el que tenían que pasar los jóvenes adscritos a los estamentos superiores del mundo incaico, a partir de las descrip-

3 En lo concerniente a los Andes peruanos contemporáneos, en los últimos años, han aparecido algunos breves estudios relacionados con las “metas de vida” de los jóvenes (Anderson 2001) o con la forma en que estos perciben las costumbres de sus ascendientes (Borea 2008). A pesar de ello, en términos generales, no se ha tratado mucho el tema de los estereotipos predominantes con respecto a los mozos varones indígenas de esta región tan cambiante como diversa (en quechua: *maqta*, *wamra*). Sin embargo, para los Andes centrales del Perú se han sugerido algunos pocos análisis sobre el tema (Rivera Andía 2003, Cerna 2009). Entre las descripciones de los rituales de ciclo vital descritos en los Andes contemporáneos –en torno al nacimiento, a la infancia, al *servinakuy*, al matrimonio, a la construcción del hogar conyugal (llamada “zafa casa” o “flechada”) y a la muerte (a veces llamado “lavado de ropa”)– no se encuentran muchas comparaciones explícitas, a pesar de que es posible rastrear algunos de ellos (como el “corta-pelo”), en ciertas crónicas.

ciones más o menos detalladas que nos brindan algunas crónicas españolas.⁴ En cuanto a la herranza celebrada en la actualidad, las fuentes principales provienen de la etnografía (concentrada sobre todo en los Andes sureños). Nuestro cotejo se concentrará sólo a la analogía entre las secuencias rituales de ambos casos (Rivera Andía 2003).

En suma, cotejaremos un rito amerindio pan andino (la herranza), a la luz de uno de los ritos de paso más antiguos que registran las crónicas (Sharon 1976, Pease 1995, Gose 1996). Cabe advertir, además, que esta opción por las fuentes etnohistóricas, no implica una renuncia a una comparación sincrónica con áreas no andinas. Así, por ejemplo, existen varias celebraciones españolas con una semejanza notable con sus pares andinos. Y muchas de ellas incluyen un rito de paso. Tal sucede con el paso de la infancia a la adultez en los juegos de niños en las fiestas de “Todos los Santos” en la sierra de Lima (Vivanco 2012: 204–209) y en Navarra (Pedrosa 2000a y 2000b). Otro caso notable de ritos de iniciación a la vida adulta que valdría la pena comparar en detalle es el de *La Pinochada* de Vinuesa (Soria). Este ritual ha sido analizado por Diaz Viana (1984) desde un punto de vista diacrónico que es compartido por el espíritu del presente artículo.

Un héroe vivo como eco de un otro hecho crónica

El rodeo – cuyo fin más evidente, tanto dentro del área andina como fuera de ella, no es sino reafirmar la apropiación (humana) del ganado – pone en marcha un conjunto de maniobras y tácticas que auxilian a los hombres en su intento de sortear las contingencias asociadas a aquellas entidades que justamente cuestionan tal apropiación. Aunque la etnografía del rodeo ha usualmente destacado el aspecto recíproco, sagrado y fértil de estas prácticas, determinadas variantes de la herranza (como aquellas del valle del Chancay), nos obligan a prestar atención a sus aspectos bélicos (o predatores). Estos aspectos son puestos de relieve, además de los familiares y aliados de los ganaderos, por los varones jóvenes que deben reunir en el pueblo el ganado disperso en “las alturas”.

Las descripciones del rito de paso incaico ofrecen algunas pistas que parecen reafirmar este belicismo: además de su ligereza, los jóvenes debían mostrar su valentía por medio de aquellos enemigos cuyos cabellos y cabezas debían arrebatar (Cieza de León 1985 [1871]: 219). En un capítulo de su *Historia de los Incas*, intitulado “Entrada de los incas en el valle del Cuzco y fábulas que en ella cuentan”, Sarmiento de Gamboa (1988 [1572?]: 170) considera el “huarachico”

⁴ Nuestras informaciones provienen de los siguientes cronistas: Pedro Sarmiento de Gamboa 1988 [1572?]; Cristóbal de Molina, el cuzqueño (1989 [1573?]; Bernabé Cobo 1964 [1653]; Guamán Poma de Ayala 1993 [1615?] y Pedro Cieza de León 1984 [1553], 1985 [1871].

como una de las cuatro ceremonias principales del ciclo anual. Como muchos cronistas, Sarmiento de Gamboa comienza narrando el origen mítico de este ritual (1988 [;1572?]: 175), asociándolo con uno de los cuatro hermanos que son los héroes fundadores del Cuzco, Ayar Uchu. Al parecer, pues, si estos rituales de iniciación se habrían llevado a cabo en una montaña (el cerro Huanacauri), sería precisamente en conmemoración de la petrificación de este héroe incaico. Los mozos que eran “armados caballeros” en este ceremonia, rendían, pues, honores tanto al inca fundador del Cuzco como a los incas primigenios (y a su periplo en pos de un ordenamiento del mundo). Sarmiento de Gamboa (1988 [;1572?]: 175) comienza narrando el origen de este ritual según los mitos contados por los incas, asociando los ritos de iniciación con Ayar Uchu, uno de los míticos hermanos fundadores del Cuzco. Al parecer, pues, los ritos de iniciación se habrían celebrado en el cerro Huanacauri en conmemoración de esta petrificación. Si los jóvenes “armados caballeros” rendían honores al hermano del inca fundador del Cuzco, este ritual estaría ligado a los incas primigenios, a su periplo en pos de un ordenamiento del mundo. Los jóvenes deben someterse a esta ceremonia para hacerse ‘caballeros’, hombres cabales. Así, para ser capaz de gobernar, no bastaría con descender de la élite Inca y someter a sus enemigos del Cuzco; sino que también era necesario marcar ritualmente tales actos y su temporalidad: “*Mayta Capac*[...] salió a la plaza, adonde trabó una porfiada cuestión con sus enemigos y en fin los desbarató y venció; e hizo *huarachico* y armóse caballero” (Sarmiento de Gamboa 1988 [;1572?]: 172).

En el caso de Cieza de León, el cronista relata que *Ayar Cachi*, transformado en un ave multicolor, sugiere a sus hermanos instaurar el “*huarachico*” antes de proseguir su camino en pos de la fundación del Cuzco.⁵ Además, les solicita que le rindan honores (si requieren su ayuda en la guerra) y también que veneren al sol. De este modo, *Ayar Cachi*, suerte de dios bélico, no sólo instauraría el *huarachico*, sino que establecería espacios, ceremonias y distinciones esenciales para los incas (Cieza de León 1985 [1871]: 210, 212).

En términos generales, las crónicas mencionadas y otras más no sólo muestran la relevancia del *huarachico* sino que lo asocian a los mismos héroes fundadores del Cuzco (los hermanos *Ayar*) y, por tanto, del Tahuantinsuyo. ¿Qué otros rituales en el área andina podrían manifestar variantes de aquellos aspectos destacados por la cosmovisión expresada en los mitos, los personajes, los emblemas y las secuencias rituales el *huarachico*? Creemos que una etnografía atenta del rodeo del valle del Chancay bien podría iluminar esta cuestión, si consideramos que este rito ganadero manifiesta concepciones ligadas a lo que

5 Es de notar que Cieza de León, como otros cronistas, asocia los rituales de iniciación, no al hermano mítico Ayar Uchu, sino a Ayar Cachi (Pease 1973: 57).

podríamos denominar la ‘domesticación’ de los mozos o *maqtas*, de aquellos que aún necesitan adquirir una condición humana cabal.

Bernabé Cobo menciona que el *guarachucuy* correspondía sólo a los mozos varones, quienes llevaban unas prendas especiales conocidas como *guardas* y recibían entonces el nombre o título que llevarían a lo largo de su vida (Cobo 1964 [1653]: 246-7). Algunos detalles adicionales aparecen en las descripciones de Cieza de León y de Cristóbal de Molina. El primero describe los atuendos – un atuendo de color negro con “pinturas coloradas” y una manta “leonada” – utilizados por los mozos (mencionando una “borla o corona” que Ayar Cachi habría mostrado a sus hermanos) y confirma que este ritual era un requisito indispensable para que un hombre pudiese ser elegido como autoridad. Su acción principal estribaba en ir al “campo”, es decir, salir del pueblo en busca de un “haz de paja” (Cieza de León 1985 [1871]: 214). Cristóbal de Molina, el teólogo cuzqueño descendiente de una indígena y de un español, también menciona que los mozos traen consigo “manojos de paja” (Cristóbal de Molina 1989 [;1573?]: 102). En ambos casos, esta tarea parece implicar un recorrido por las tierras altas, similar al del ‘capitán’ del rodeo y sus ‘vasallos’. En efecto, los jóvenes que participan hoy de la herranza en el valle de Chancay deben salir del pueblo hacia “las alturas”, no sólo para reunir el ganado, sino también en busca de ciertas plantas que crecen muy alto y que son muy apreciadas como medicamentos.

Cristóbal de Molina, quien proporciona la descripción quizá más detallada de este rito, agrega que luego de su partida rumbo a las faldas de los cerros que circundan al Cuzco – Cieza de León (1985 [1871]: 219) narra cómo los mozos que participaban en el *warachikuy* debían subir y descender los cerros Anaguar, Yahuira y (dos veces) el Huanacaure para demostrar que eran “ligeros” –, los “armados caballeros” se alistaban para pernoctar allí hasta el día siguiente, cuando, al amanecer, en ayunas, ascendían a las alturas. El mismo cronista señala la participación del ganado cuando dice que los incas tenían “aparejado un carnero” (aunque no se sabe a cuál de los camélidos sudamericanos se refiere) para su “sacrificio”. Cristóbal de Molina añade que la expedición de los mozos incas es dirigida por unos “sacerdotes”, quienes daban hondas, llamadas *warak’u*, a los mozos (Cristóbal de Molina 1989 [;1573?]: 100-102). Ahora bien, estas hondas son usadas también por el capitán y sus ‘vasallos’ para arriar el ganado.

Los elementos comunes al *warachikuy* y al rodeo (i. e., la juventud, el belicismo, la expedición a las tierras altas, la presencia del ganado y el esfuerzo físico) señalados hasta aquí se concentran en las secuencias de éste previas al descenso del ganado. Ahora bien, similitudes todavía más notorias parecen surgir entre el descenso de los mozos de la montaña a la ciudad del Cuzco y el descenso del capitán y sus vasallos durante el rodeo. Según Cristóbal de Molina (1989 [;1573?]: 102), los mozos descendían del cerro Huanacaure bailando y trayendo consigo un cetro adornado con plumas, llamado *topayauri sunturpaucar* (emblema de

poder que, en los mitos, es el báculo con que el primer inca, Manco Cápac, funda el Cuzco). En el rodeo, durante el regreso del capitán y sus vasallos a la villa, aquel desciende portando también una imponente vara (Rivera Andía 2003). Cieza de León habla de una “alabarda” con una larga “cinta de oro” dando la idea no sólo de una insignia, sino además de un arma ofensiva (la alabarda, usada por los sargentos de infantería, poseía una punta de lanza) (Cieza de León 1985 [1871]: 219). Cieza dice también que sobre sus trenzas, los jóvenes llevaban una especie de “bonete” hecho de plumas. En el rodeo, los vasallos que descienden danzan como perdices, y, hasta hace algunas décadas, se disfrazaban de tales. Además, en algunos pueblos del mismo valle, atavían al “capitán” con aves muertas.

La descripción de Cristóbal de Molina (1989 [1573?]: 102) sobre el retorno de los jóvenes desde el cerro Huanacaure hacia el Cuzco muestra una serie de elementos compartidos con la herranza: el ganado, el cetro, las plantas recolectadas en las alturas y las hondas. Describe, además, que todo esto se realizaba – como sucede en la herranza – teniendo como eje las divisiones internas de la sociedad cuzqueña (“venían por sus parcialidades y aylllos”). Finalmente, Cieza de León menciona un “gran estruendo” durante el descenso, que recuerda lo que sucede en el rodeo cuando los mozos descienden y entran en el pueblo. Cristóbal de Molina (1989 [1573?]: 102) cuenta, además, que un pastor se reunía con los jóvenes entonando cantos y tocando música con “unos caracoles de la mar oradados”; y que el ganado que participaba en el *warachikuy*, (llamado *raymianapa*) era criado específicamente para descender junto con los jóvenes en esta ceremonia.

Entre los varios elementos compartidos entre este ritual sureño del siglo XVI y la herranza de la sierra de Lima del siglo XX, parecen destacarse dos puntos.

- El primero es el programa seguido por ambas ceremonias. En términos generales, las dos se inician con una expedición a “las alturas” (sea la pampa donde habita el ganado, sea el mismo cerro Huanacaure), realizada con miras al cumplimiento de una tarea específica (sea la reunión del ganado, sea la resistencia pruebas físicas), y las dos terminan con el retorno al pueblo (sea el pueblo ganadero del valle de Chancay, sea la misma ciudad del Cuzco).
- El segundo punto de coincidencia que quisiéramos destacar son las inclusiones y exclusiones simultáneas operadas por los protagonistas. En ambos rituales, el grupo de protagonistas parece compuesto por mozos varones. Por un lado, las dos agrupaciones excluyen la presencia de mujeres durante su expedición y su retorno. En el rodeo, una mujer no puede ser aceptada ni como ‘vasallo’ ni como ‘capitán’.⁶ Por otro lado, están los protagonistas animales. Si bien la presencia del ganado parece simplemente imprescindible, las razones

⁶ En ambos casos, los grupos de jóvenes están, además, guiados por una suerte de líder, sea el ‘sacerdote’, sea el ‘capitán’.

para la participación de rebaños y pastores en el *warachikuy* no parecen evidentes a primera vista. ¿Por qué el ganado y el pastor estarían presentes en estos rituales precolombinos de iniciación a la vida adulta? ¿Cuál sería la necesidad de esta participación del mundo ganadero en un rito que intenta marcar un hito en el proceso de maduración de los jóvenes? Esperamos que estas preguntas sirvan para inspirar trabajos posteriores.

Reflexión final

¿Cómo pueden dos ceremonias aparentemente tan disímiles mantener tal grado de semejanza cuando las separan más de cuatro siglos y cientos de kilómetros? Cristóbal de Molina (1989 [;1573?]: 102–103) añade un comentario que podría darnos una idea de la amplitud espacial del programa ritual del *warachikuy*: “Y asimismo, en este mismo mes, dondequiera que estaban los gobernadores puestos por el Inca de su generación, como tuviesen hijos mancebos de edad en las provincias que estaban, hacían las mismas ceremonias... y armaban caballeros”. Evidentemente, no es este el espacio apropiado para discutir un problema de tal envergadura; para el que, además, otros autores están mucho mejor preparados (Carneiro da Cunha 2012).

En esta contribución se ha querido mostrar que los rasgos que constituyen al héroe amerindio bien podrían encontrarse, no sólo entre los personajes míticos (incluso si estos eluden el supuesto mesianismo de Inkarrí, y muestran rasgos indígenas canónicos como los de Huatyacuri, véase Rivera Andía 2014a) sino sobre todo entre los que expresan ciertos protagonistas rituales andinos, tanto extintos como contemporáneos – como la herranza y los ritos de iniciación de la élite incaica. Los contrastes entre estos dos ejemplos, así como los mensajes canónicos compartidos, parecen mostrar unos contornos simbólicos o configurar una suerte de parábola sobre el advenimiento de un ser humano cabal: un *runa* con hogar propio y con descendencia. Y sobre todo muestran los atributos de un fundador de un orden nuevo y, en esta medida, de un héroe. Se trata, como ya dijimos, de un ‘héroe-otro’ (no una víctima que debe ser redimida en la imaginación criolla, mestiza o popular); pero además, y esto es más importante, de un héroe que puede ser y es de hecho encarnado por todos los miembros de la sociedad a quienes ésta considera que les corresponde hacerlo. En el caso específico que hemos tratado aquí, si nuestras hipótesis se sostienen, todos los jóvenes varones ganaderos del valle del Chancay tienen – una vez al año como ‘vasallo’ y al menos una vez en su vida como ‘capitán’ – la posibilidad de encarnar a aquel héroe fundador cuyas características aparecen, a su vez, replicadas atravesando enormes distancias temporales y espaciales, como en los casos del

warachikuy y de Huatyacuri. La consolidación de un orden presente cuya disolución es tan inevitable como la de toda familia nuclear.

La lucha por la obtención de ese orden es el papel de los mozos que incurren en las alturas de la sierra de Lima y el de sus pares incaicos sometidos al *warachikuy*. La inestabilidad de un presente ‘siempre amenazado’ parece, pues, una característica de estos héroes pasajeros de un presente cuyo fin es tan inminente como radical; una que ha sido ya descrita en los siguientes términos de Ortiz Rescaniere (1986: 219):

Así, según la óptica andina, los héroes triunfadores, los que suelen convertirse en dioses reinantes, lo son solo durante un presente, siempre amenazado por las fuerzas oscuras y convergentes del pasado y del futuro. Las divinas cabezas vencidas se van haciendo visibles a medida que el tiempo pasa y llega el fin del presente. Los dioses derrotados caen en el pozo de un aparente olvido, o sus cabezas son conservadas con celo por los triunfadores de un presente y de un orden, por esa fuerza y por esa lógica, necesariamente precarios. Nada, ningún orden es definitivo en esta perspectiva, solo lo es la sucesión de cambios radicales, y la permanencia de una Madre Tierra, por la cual los héroes y sus hombres luchan y se imponen alternadamente. Esta es la visión tal vez medular del andino: ningún gran presente u orden futuro es, en verdad, finalista. Este mundo en que vivimos es, pues, pasajero, y solo debemos esperar el advenimiento de un orden venidero y contrastado al del presente.

Bibliografía

Anderson, J. (2001): *Yauyos: estudio sobre valores y metas de vida*. Lima: Ministerio de Educación.

Arguedas, José María (1955): “Puquio, una cultura en proceso de cambio”. En: *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXV. pp. 184–323.

Arguedas, José María (1966): *Dioses y hombres de Huarochirí*. Lima: IEP, Museo Nacional de Historia.

Ballón Aguirre, Enrique (1983): “Notas sobre el motivo ‘origen’ (en el Manuscrito de Huarochirí s. XVII). Teoría Semiótica”. En: *Lenguajes y Textos Hispánicos* (Actas del Congreso Internacional sobre Semiótica e Hispanismo) I, 821–837. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Ballón Aguirre, Enrique (1991): “Etnoliteratura andina: el motivo desafío”. En: *Anthropologica*, 9, pp. 73.

Ballón Aguirre, Enrique (1995): “Identidad y alteridad en un motivo etnoliterario amerindio e indoeuropeo: la doncella fecundada”. En: *Revista Andina*, 13, 1, 43–81.

Ballón Aguirre, Enrique (2006): “Estudio 5. Disgresión. Mito y rito: linderos y puentes discursivos en el *Manuscrito de Huarochirí*”. En: Tradición oral peruana. *Literaturas ancestrales y populares II*. Lima: PUCP. pp. 131–156.

Borea Labarthe, Giuliana (2008): “Nuevas generaciones y continuidad ritual”. En: Romero, R. (ed.): *Fiesta en los Andes: ritos, música y danzas del Perú*. Lima: PUCP, pp. 72–101.

Carneiro da Cunha, Manuela (2012): "Un diffusionnisme structuraliste existe-t-il?" En: Descola, Philippe (ed.): *Claude Lévi-Strauss, un parcours dans le siècle*. París: Odile Jacobs.

Cerna, Mauricio (2009): *El contexto ritual y los mensajes canónicos de la huacanada de Mito: imágenes del mundo social*. Tesis (Lic.). Pontificia Universidad Católica del Perú. Facultad de Ciencias Sociales.

Cieza de León, Pedro (1984) [1553]: *Crónica del Perú* (primera parte). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cieza de León, Pedro (1985) [1871, ed. póstuma]: *Crónica del Perú* (segunda parte). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cobo, Bernabé (1964) [1653]: *Historia del nuevo mundo y Fundación de Lima*. Estudio y edición de Francisco Mateos, S. I. *Biblioteca de Autores Españoles*. T. XCI–XCII. Madrid: Atlas.

Díaz Viana, Luis (1984): "Rito y comunidad: 'La Pinochada' de Vinuesa". En: *Rito y tradición oral en Castilla y León*. Valladolid: Ambito. pp. 77–133.

Gose, Peter (1996): "The past is a lower moiety: Diarchy, history, and divine kingship in the Inka Empire". En: *History and Anthropology*. Volumen 9, No. 4, pp. 383–414.

Guamán Poma de Ayala (1993) [c.1615?]: *Nueva Coronica y buen gobierno*. México: Fondo de Cultura Económica. Edición de F. Pease y J. Szeminski.

Gutiérrez Estévez, Manuel (1984): "Historia, identidad y mesianismo en la mitología andina". En: *Anthropologica*, 2, año 2, pp. 5–44.

Molina, Cristóbal de (1989) [c.1573?]: *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas hecha por Cristóbal de Molina, cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios, de el hospital de los naturales de la ciudad de el Cuzco, dirigida al reverendísimo señor obispo don Sebastián de el artaum, del consejo de su magestad*. En: Urbano, Henrique; y Pierre Duviols (ed.): *Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz. Fábulas y mitos de los Incas*. Madrid: Historia 16.

Ortiz Rescaniere, Alejandro (1970): "El mito de Inkarrí, no es un mito". En: *Educación*, Vol. 1, núm. 4. pp. 34–42.

Ortiz Rescaniere, Alejandro (1973): *De Adanéva a Inkarrí – Una visión indígena del Perú*. Lima: Retablo de Papel.

Ortiz Rescaniere, Alejandro (1980): *Huaro chirí, 400 años después*. Lima: PUCP.

Ortiz Rescaniere, Alejandro (1986): "Imperfecciones, demonios y héroes andinos". *Anthropologica* 4: 193–224.

Ortiz Rescaniere, Alejandro (1991): "Matrimonio y cambio cósmico: Huatyacuri". En: *Anthropologica* 9. Año 9. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. pp. 53–72.

Ortiz Rescaniere, Alejandro (1993): *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y la pareja en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 2da. ed.

Ortiz Rescaniere, Alejandro; y Dolmar Montesinos (2000): "Las aventuras de Juan Hargán". En: *Anthropologica* 18. pp. 243–249.

Pease, Franklin (1973): *El dios creador andino*. Lima: Mosca Azul editores.

Pease, Franklin (1995): *Las crónicas y los Andes*. México, D.F.: FCE; Lima : PUCP.

Pedrosa, José Manuel (2000a): "Las casas nobles: documentos, historia y paralelos de una canción de aguinaldo navarra". En: *Cuadernos de etnología y etnografía navarra*. No. 75. Año 32.

Pedrosa, José Manuel (2000b): "Juegos y canciones infantiles de la tierra de Estella (Navarra)". En: *Anuario de eusko folklore* 42: 137–164.

Rivera Andía, Juan Javier (2003): *La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962–2002). Religión y ritual en los Andes: etnografía, documentos inéditos e interpretación*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rivera Andía, Juan Javier (2006): "Mitología en los Andes". En: Ortiz Rescaniere, A. (ed.): *Mitologías amerindias*. Madrid: Trotta. pp. 129–176.

Rivera Andía, Juan Javier (2014a): "Las variantes del mito de Huatyacuri en el mundo ritual de los Andes". En: *Antropología andina. Muhunchik-Jathasa* 1(2):7–28.

Rivera Andía, Juan Javier (2014b): *Para comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá*. Aquigrán: BAS.

Rodeo Costumbrista de San Juan Viscas Huaral (28 de agosto 2016): Véase: www.youtube.com/watch?v=ekIWJkRspIA (consultado por última vez: 18.02.2019).

Salomon, Frank (2008): "Huarochirí Manuscript". En: Pillsbury, Joanne (ed.): *Guide to documentary Sources for Andean Studies, 1530–1900*, University of Oklahoma Press, Norman, National Gallery of Art, pp. 298–299.

Salomon, Frank y George Urioste (1991): *The Huarochirí Manuscript. A testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas.

Sharon, D. (1976): "The Inca Warachikuy Initiations". En: Wilbert, Johannes (ed.): *Enculturation in Latin America: An Anthology*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, University of California.

Sarmiento de Gamboa, Pedro (1988) [;1572?]: *Historia de los Incas*. Madrid: Miraguano: Polifemo.

Taylor, Gerald (1974): "Camay, Camac et Camasca dans le manuscrit quechua de Huarochirí". En: *Journal de la Société des Américanistes*. Vol. 63, núm. 63, pp. 231–244.

Taylor, Gerald (1987): *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: IFEA, IEP.

Trimborn, Hermann; y Antje Kelm (1967 [1939]): *Götter und Kulte in Huarochirí. Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen*, Band 8, Berlin: Mann.

Vivanco, Alejandro (2012): *Una etnografía olvidada en los Andes. El valle de Chancay (Perú) en 1963*. Madrid: CSIC.

Whitman, Walt (1944 [1855]): *Canto a mí mismo*. Buenos Aires: Losada.

Parte IV.

¿Cómo rememorarlos? Culturas de memoria controversiales

¿Héroe español o déspota colonial? La controvertida política de la memoria en el sudoeste de los Estados Unidos de América

Resumen

Este artículo examina desde varias perspectivas la conmemoración controversial de Don Juan de Oñate, un español que conquistó Nuevo México en el siglo XIV. Mientras por unos es celebrado como héroe y padre fundador de la comunidad hispana, por otros es rechazado como déspota y cruel belicista. Empleando métodos etnográficos y el análisis de discurso, esta reseña revela cómo la memoria cultural es concebida ‘desde abajo’ y negociada en debates públicos. La trayectoria histórica de aquella controversia refleja las relaciones de poder y se vincula con la identidad cultural y su lucha por el reconocimiento en la sociedad contemporánea. Asimismo exhibe como el pasado y el presente se unen en el personaje de Don Juan de Oñate como modo no-elitista de dar forma a la memoria oficial cultural.

Abstract

This article examines the contested commemoration of Don Juan de Oñate, a Spanish conqueror who colonized New Mexico in the 16th century, from divergent perspectives. While he is celebrated as a heroic figure and founding father of the Hispano community by some, he is dismissed as a despot and cruel warmonger by others. Drawing on ethnographic methods and discourse analysis, this article shows how cultural memory is forged ‘from below’ and negotiated in public disputes. The historical trajectory of this controversy reveals power relations and is linked to cultural identities and their struggle for recognition in the contemporary society. Further, this article shows how the past and the present come together in the figure of Don Juan de Oñate as a non-elite way of molding public cultural memory.

Caía el crepúsculo sobre la sierra de Sangre de Cristo cuando en septiembre de 2017 tres hombres se reunieron en el claro de un bosque en Nuevo México. Uno de los hombres abrió su mochila para mostrar el botín y salió a relucir el misterioso pie de Juan de Oñate, con espuela y estribo. Éste había sido separado en 1997 del monumento al conquistador español en Alcalde, al norte del poblado de Española en el sudoeste del estado federal de Nuevo México, en la Unión Americana, y desde entonces había sido considerado como desaparecido. El

presunto ladrón del pie había contactado al cineasta de origen Cheyenne-Arapaho Chris Eyre y éste a su vez llamó a la prensa. Finalmente, los tres hombres se encontraron para una entrevista conspirativa para discutir tal acontecimiento y su ininterrumpida vigencia tras más de 20 años de ocurrido. Simon Romero, reportero del New York Times, solicitó para el encuentro tener el privilegio de sostener en sus manos el *corpus delicti*. Oculto tras una gorra y gafas oscuras, el ladrón del pie dio como razón para el protocolo de la reunión lo siguiente: “los homenajes a los criminales de nuestra historia parecen estar atrayendo mucha atención en estos días. [...] estoy de regreso en la escena para mostrar a la gente que Oñate y sus partidarios deben ser deshonrados” (Romero 2017a).¹ Partiendo de ello, los hombres debatieron sobre la profanación de distintos monumentos de héroes sobresalientes, aunque polémicos, de la historia estadounidense. Dichas profanaciones redirigen la atención hacia la otra cara de los eventos históricos, tales como el sometimiento brutal de los pueblos indígenas como resultado del ‘descubrimiento’ de América o también las cuestionables victorias de los confederados (Romero 2017b).

El ladrón del pie, quien quiso permanecer en el anonimato y únicamente se refirió a su ascendencia iroquesa, reportó detalladamente durante el transcurso de la reunión cómo él junto con otro hombre “originario de Nuevo México” aserraron el pie derecho de la estatua ecuestre del conquistador Juan de Oñate el 29 de diciembre de 1997 (Romero, 2017a). Él habría querido derretir parte del bronce para fabricar con él medallones para los “líderes indígenas de Pueblo”.² Quizás algún día entregaría el pie al Pueblo Acoma, o quizás lo enterraría a manera de cápsula del tiempo, según dio a entender. Sin embargo, según añadió, no entregaría la totalidad del trofeo: “aunque la espuela no [...] ésta será mía para siempre” (Romero 2017a).³

Chris Eyre, director de la película *Skins*, que muestra en su escena final el rostro bañado en color rojo de George Washington en el monte Rushmore, encontró fascinante esta historia de resistencia en contra de la cultura pública de monumentos y reconoció en ello la trama para un filme documental (Bennett 2017a). El acto cometido veinte años atrás previno entonces que se erigiera en el cercano Albuquerque, con motivo de la celebración para conmemorar los 400 años de la presencia hispánica en Nuevo México, otra estatua más del conquistador Juan de Oñate. Además, el monumento en Alcalde – que había sido entretanto acordonado – sufrió nuevos ataques en el marco de las festividades

1 Todas las citas de este autor han sido traducidas del inglés por los editores. Cita original: “Tributes to the criminals of our history seem to be attracting a bit of attention these days. (...) I’m back on the scene to show people that Oñate and his supporters must be shamed.” (Romero 2017a).

2 Cita original: “Pueblo leaders” (Romero 2017a).

3 Cita original: “Not the spur, though. [...] That will be mine forever.” (Romero 2017a).

conmemorativas de 2017: el pie derecho de Oñate, que había sido reemplazado apresuradamente en 1997, fue pintado de color rojo y un grafiti con la leyenda “Remember 1680” recordaba el año en el que estalló la resistencia de los indígenas Pueblo en contra del régimen español (Bennett 2017b; Guilliford 2017).

Oñate también está presente en la región del sur de Nuevo México. En las inmediaciones del aeropuerto internacional de El Paso (actual Tejas) se muestra una monumental estatua de bronce de dieciocho toneladas. *La Toma*, representada como un acto dramático, personifica a Juan de Oñate en armadura completa, sobre un caballo encabritado, al momento de cruzar el punto donde se encuentra actualmente El Paso del Río Grande y reclamar el territorio de Nuevo México para España (Pacheco 2007). Pese a protestas enérgicas, la estatua ecuestre, que se cuenta entre las más grandes del mundo, fue inaugurada en 2007. El artista John Sherrill Houser (1935–2018), cuyo padre trabajó como escultor en el Monte Rushmore, defendió su obra con el argumento de que no necesariamente buscó representar a Oñate como un héroe, sino “[...] honrar la historia, no a los héroes” (Thompson 2002).⁴ John Houser, ya entonces gravemente aquejado por su enfermedad, esperaba sin embargo que la estatua le otorgara una especie de inmortalidad.

Al momento de la declaración de Houser ya se había hecho evidente la complejidad de la cultura pública de la memoria y el despliegue de figuras heroicas perdurables para cuestiones específicas. Un factor especial de la incesante controversia en Nuevo México sobre Juan de Oñate radica en que logra movilizar a un público amplio y de esta forma demuestra la eficacia de las culturas de la memoria y de sus figuras heroicas ‘desde abajo’. La desacostumbrada vehemencia de la controversia suscitada puede aclararse junto con la importancia especial que cobran los eventos históricos para los sectores populares involucrados en Nuevo México. Por un lado, la representación de la historia está estrechamente entrelazada con sus identidades culturales, la reclamación de los derechos y los anhelos de reconocimiento en la sociedad actual. Por el otro, el erigir un monumento tiene que ver con la representación pública y oficial de la historia. Con ello se otorga especial peso a un enfoque particular, a pesar de no ser compartido por todos los involucrados. A raíz del proceso de negociación para definir la “correcta” representación de la historia se revelan las distintas interpretaciones de los grupos involucrados sobre su pasado común. Con ello, Juan de Oñate se torna una figura central heroica, aunque igualmente controvertida, en la cual interactúan el pasado y el presente: su expedición cambió irrevocablemente el curso de la historia y caracteriza hasta hoy en día las relaciones sociales de la población de Nuevo México.

4 Cita original: “[...] it honors history, not heroes” (Thompson 2002).

Este capítulo⁵ aborda la profanación del monumento ocurrida en 1997 y muestra, con base en una investigación de campo de diez meses de duración llevada a cabo en Albuquerque (Dürr 2002a) y en un análisis exhaustivo del discurso de notas periodísticas locales y nacionales, ejemplos de las distintas posiciones con respecto al supuesto héroe Juan de Oñate, cuya vigencia – según demuestra la reaparición del ladrón del pie – se encuentra ininterrumpida. Se presta especial atención a la perspectiva de los llamados *Hispanics*, término que se relaciona con una categoría estadística empleada en el censo de los Estados Unidos, que abarca muy diversas colectividades étnicas y culturales. Con esta categoría se dio por anulada la clasificación basada en fenotipos (*race*) dentro del censo (Iceland 2009; Oboler 1997). Ésta se refiere primordialmente a la población hispanohablante dentro de los Estados Unidos y se aplica tanto a personas de origen español como a afro-puertorriqueños. Más aún, los términos específicos empleados difieren en diferentes estados. En Nuevo México se describe a la población de origen español como *Spanish American* o *Hispanos*. Se les considera como una comunidad conservadora y cerrada, que da especial valor a una clara diferenciación tanto con respecto a los *Anglo Americans* como con los grupos indígenas y sectores de la población mexicana. Este grupo enfatiza su descendencia de los conquistadores y primeros colonizadores españoles y su denominación religiosa católica, la cual juega un papel fundamental en su estilo de vida y lo diferencia de la población mayoritaria anglo-protestante (Dürr 2002b, 2005).

Un conjunto adicional, subsumido también bajo el término genérico de *Hispanic*, aunque orientado en dirección contraria a los *Spanish Americans* y empleado para enfatizar su ascendencia mexicana o latinoamericana lo forman los *Chicanos*. Se describe como *Chicanos* a las personas políticamente activas que denuncian las aspiraciones hegemónicas de los EE.UU., así como la discriminación de las minorías, especialmente hacia los mexicanos y hacia los grupos indígenas. Están influenciados por los ideales del movimiento social homónimo *Chicano* de los años sesenta del siglo pasado, que llevaron a cabo campesinos huelguistas, intelectuales y estudiantes del entorno urbano, y que luchó por el mejoramiento de las condiciones de trabajo y por el aumento de derechos laborales de los trabajadores inmigrantes mexicanos. Con frecuencia, los miembros de este grupo sienten una conexión idealizada y romántica con México y con su metafórica tierra natal original ‘Aztlán’, refiriéndose con ello al mítico lugar de origen de la civilización azteca o mexica.

5 Las siguientes consideraciones se basan ampliamente en contribuciones previamente publicadas de la autora (Dürr 2003; 2011). Agradezco a Carlos Pallán Gayol y a Rosa Isela Aguilar Montes de Oca por elaborar la traducción al español.

Sin embargo, ¿quién fue en realidad el tan controvertido ‘héroe’ Juan de Oñate? ¿Y qué tiene ello que ver con su pie derecho? ¿Por qué la población actual de Nuevo México le atribuye una importancia tan grande? Sólo en una perspectiva diacrónica que considere los nexos históricos existentes pueden responderse estas preguntas en forma concluyente. Para ello se exponen a continuación el trasfondo histórico y el enfoque teórico que permiten comprender los subsecuentes posicionamientos de los diversos grupos.



Imagen 18: Monumento ecuestre de Juan de Oñate en Alcalde, al norte de la ciudad Española en Nuevo México (Foto: Eveline Dürr, 1997)

Juan de Oñate – ¿héroe o déspota?

Criado en la Nueva España, Juan de Oñate (app. 1522–1626) descendía de una familia rica de vascos que obtuvo su fortuna a través de la explotación de las minas de plata en Zacatecas. Oñate se casó con Isabel de Tolosa Cortés Moctezuma, una nieta de Hernán Cortés y, según se rumoreaba, una nieta de Moctezuma (Motecuhzoma). Fue conocido como un hombre ambicioso y se propuso convertirse en el primer gobernador de Nuevo México y de ser posible, también en Virrey de la Nueva España. Con el fin de llevar a cabo sus planes y también

para adquirir ganancias políticas, planeó entonces emprender una expedición al territorio del actual Nuevo México.⁶

A diferencia de otros españoles, como Alvar Núñez Cabeza de Vaca, Marcos de Niza, Francisco Vásquez de Coronado o Antonio de Espejo, quienes emprendieron antes que él avanzadas y expediciones hacia el norte, Oñate persiguió principalmente el fin de fundar asentamientos duraderos y cultivar la tierra. En enero de 1598 partió junto con aproximadamente 600 personas, 83 carrozas y más de 7 mil cabezas de ganado hacia Nuevo México (Simmons 1991: 96). Tras un viaje de tres meses la caravana cruzó el Río Grande en la zona del actual El Paso, el cual Oñate denominó “El Paso del Río del Norte”. En las inmediaciones del actual San Elizario (Tejas) celebró el 30 de abril de 1598 la toma de posesión del territorio para el rey de España con una misa y un gran festejo. Este acontecimiento es considerado por algunos *Hispanics* como el primer Día de Gracias – *Thanksgiving* – de la nación norteamericana, aunque para su desgracia, el encuentro de peregrinos (*pilgrims*) con la población indígena en Massachusetts, ocurrido algunos años después, fue el que ingresó en la historiografía americana como el primer *Thanksgiving* (Díaz 1998; Dingmann 1998; Reed 1998).

A principios de mayo, la compañía prosiguió río arriba rumbo al norte, donde Oñate habría de fundar en 1598 San Juan de los Caballeros, un asentamiento en las cercanías del actual San Juan Pueblo. Con ello erigió el primer asentamiento europeo al oeste del Mississippi nueve años antes de la llegada de los colonos ingleses a Virginia. Por haber fundado esta colonia, Oñate recibió de manos de Felipe II el título de *adelantado*, aunque sin recibir ningún apoyo financiero adicional.

En el año de 1599 un sobrino de Oñate, Juan de Zaldívar, fue atrapado y asesinado junto con su compañía de exploración, cuando buscaban aprovisionarse de alimentos en la localidad indígena de Pueblo Acoma. A raíz de este hecho, Oñate emprendió como represalia un asalto sobre Acoma. Tras violentos combates y graves pérdidas en el bando indígena, los españoles lograron someter a los de Acoma. Se reportó también que hubo violaciones y se quemaron cuerpos vivos en las *kivas*, espacios ceremoniales subterráneos, así como la aparición del apóstol Jacobo en el moho causado por el humo de la pólvora. Los indígenas

6 El siguiente análisis se basa ampliamente en una exposición de Marc Simmons, la cual se orienta hacia una perspectiva hispánica de los eventos históricos (Schwarz-Bierschenk 2014: 160). Existe un reporte adicional de Gaspar Pérez de Villagrá, que justamente describe la expedición de Oñate. Sin embargo, su Historia de Nuevo México constituye más bien un relato indiferenciado de valerosos españoles quienes tienen que defenderse de indígenas ‘salvajes’. Una perspectiva distinta se revela en el reporte del capitán Luis Casco de Velasco, quien perteneció a la compañía de Oñate y posteriormente presionó para que ésta fuera disuelta, y en una carta al Virrey describe el proceder de Oñate como especialmente cruel. Los trabajos de Hammond (1927), así como los de Hammond y Rey (1953, 1966) contienen posteriores referencias a dicha expedición. Ver también al respecto Fields (2011).

Acoma sobrevivientes fueron castigados por Juan de Oñate con tal dureza que a la postre resultaría en su propia perdición. Por orden suya les fue cortado un pie a 24 hombres mayores de 25 años, mientras que a otros dos prisioneros se les cortó una mano a cada uno. Adicionalmente, fueron tomados como esclavos junto con los hombres y las mujeres restantes. Los niños fueron enviados por Oñate a México para su crianza y adoctrinamiento cristiano (Simmons 1991: 145).

Incidentes ocurridos posteriormente habrían de perjudicar aún más la ya dañada reputación del conquistador. En el año de 1601 desertaron en San Gabriel los colonizadores que habían llegado con Oñate a poblar la tierra. Huyeron de regreso hacia México y escribieron una carta al virrey en la cual se quejaban de las adversas condiciones de vida que padecieron.

Por su comportamiento déspota y los abusos en el ejercicio de su cargo, Oñate fue llevado en descrédito ante la corte española. En el año de 1607 abdicó voluntariamente de su cargo y se ocupó nuevamente con nuevas fuerzas de su mina de plata en Zacatecas. Su sucesor fue Pedro de Peralta, quien en 1609 asumió el cargo como nuevo gobernador. Sin embargo, algunos años después Oñate tuvo que responder ante la justicia. Entre otras, fueron levantadas denuncias en su contra sobre un excesivo uso de la violencia en contra de la población indígena y debido a la atroz ejecución de los desertores. Otras acusaciones se relacionan con la ejecución de un cacique en Pueblo Taos y con la usurpación de cargo, ya que permitió a un soldado llamarle 'Su Majestad'. Por ello debió pagar una multa monetaria y se le prohibió de por vida regresar a Nuevo México. Sin embargo, Oñate se rehusó a aceptar tal deshonra y viajó a Madrid, para restaurar su honor, aunque sólo años más tarde bajo Felipe IV obtendría un éxito limitado en dicha empresa. Por lo demás, jamás habría de regresar al Nuevo Mundo y murió en 1626 mientras inspeccionaba un pozo minero (Simmons 1991: 194).

El trasfondo histórico permite efectuar distintas valoraciones de la ambigua personalidad de Juan de Oñate. Se le considera fundador de uno de los emplazamientos europeos más antiguos en los Estados Unidos; su expedición marca el comienzo de la colonización del sudoeste con la introducción de nuevas plantas de cultivo, animales y técnicas y él fue el primer gobernador del actual estado federal de Nuevo México. Al mismo tiempo, pasó a la historia como un belicista que arremetió implacablemente contra la población indígena y que gobernó con violencia déspota sobre los colonos españoles, llegando de hecho a tal extremo que rebasó con mucho las de por sí ásperas condiciones de entonces, por lo cual fue obligado a rendir cuentas ante la Corona española.

Sin embargo, como se muestra a continuación, la discusión pública sobre Juan de Oñate gira en torno a rasgos superficiales de su carácter, sus méritos o sus atrocidades. Igualmente limitada resulta la correcta presentación de los hechos históricos más significativos – tratándose más bien de interpretaciones actuales de los sucesos y de las conclusiones que de ellos se desprenden desde la óptica de

los distintos grupos. En los discursos sobre la historia se revelan relaciones de poder social que pueden rastrearse hasta el pasado colonial y que simbólicamente son corporeizadas en la persona de Juan de Oñate. La interpretación de la historia de un Nuevo México que fue inicialmente colonizado por los españoles y posteriormente dominado por los anglo-americanos forma el fundamento para las identidades culturales, al igual que para el controversial encumbramiento de Juan de Oñate como héroe. Aunque contrariamente a la escenificación que se efectúa para fines turísticos, las estructuras de las relaciones sociales en la ‘tierra de las tres culturas’ entre los *American Indians*, *Hispanic* y *Anglo Americans* no resultan siempre armónicas, sino que se caracterizan también por su menosprecio y su delimitación. Para una mejor comprensión de estos procesos se requiere considerar el desarrollo sociocultural de Nuevo México.

La tierra de las tres culturas a la luz de la historia, del encumbramiento de los héroes y de la política de la memoria

La conquista de Nuevo México por parte de Juan de Oñate trajo consigo profundas heridas a la población indígena. Para combatir la opresión española, se formó una resistencia concertada y a raíz de la sublevación de 1680, los indígenas Pueblo lograron en gran medida expulsar a los españoles de su territorio hasta 1692 (Knaut 2015). El modo de vida colonial se caracterizaba por la actividad agrícola y ganadera, mientras que el comercio jugaba un papel subordinado. Esto cambiaría a partir de la Independencia de la madre patria en el año de 1821, cuando se levantaron las estrictas restricciones impuestas al comercio durante la Colonia. Tras la guerra México-estadounidense de 1846 y la apropiación del territorio por parte del gobierno norteamericano en 1848 se intensificaron las relaciones de intercambio y un número creciente de norteamericanos angloparlantes, *Anglo Americans*, comenzaron a establecerse en Nuevo México. Un hito significativo tuvo lugar con la construcción del ferrocarril a fines del siglo diecinueve. Un gran número de mexicanos en búsqueda de trabajo migraron entonces hacia Nuevo México, al tiempo que surgían nuevas hegemonías a través de los igualmente recién establecidos angloamericanos. Como resultado, la población hispana, hasta entonces dominante, fue objeto de discriminación y paternalismo por parte de estos últimos.

A fin de obtener reconocimiento social y compensar la pérdida de estatus, los *Hispanics* comenzaron a referirse con renovada insistencia a sus méritos como primeros colonizadores del sudoeste de los EE.UU., en forma análoga a la narrativa colonizadora de los angloamericanos. Dentro de su propia percepción, los hispanos se atribuían el haber adaptado las tierras ‘salvajes’ para el cultivo y el

haber traído la ‘civilización’, brindando con ello una contribución fundamental a la historia estadounidense. Con la exaltación de los héroes en estos hechos y la idealización de los precursores, figurando Oñate prominentemente entre ellos, recordaban su filiación europea como descendientes de los conquistadores españoles, suscribiéndose con ello a ser clasificados como blancos (*White*) dentro del esquema general de categorización. No obstante, el subsecuente desarrollo social incrementaría la hegemonía de los angloamericanos así como la percibida discriminación hacia los hispanos originarios de la región. El establecimiento de una extensa industria armamentista y de centros de investigación sobre energía atómica en Nuevo México posterior a la Segunda Guerra Mundial provocaría un nuevo influjo de angloamericanos, así como de migrantes procedentes de México que buscaban empleo en el sector de los servicios. Como resultado del movimiento chicano de fines de la década de 1960, los descendientes de los migrantes mexicanos ya naturalizados, *Mexican Americans*, reflexionaron sobre su herencia original y enfatizaron sus vínculos con México. Se solidarizaron en parte con los grupos indígenas en su lucha contra la discriminación y se deslindaron aún más marcadamente de los *Spanish Americans*. Lo mismo ocurrió con los angloamericanos, quienes tenían una mirada crítica hacia la Conquista española y no reconocían como tales a los héroes de la historia española. Hasta la fecha los *Hispanics* persisten en obtener igualdad respecto a lo que consideran una ilegítima dominación de los angloamericanos y pugnan por obtener reconocimiento en la historiografía de la región. La fragmentación de la población que aquí se bosqueja, sin embargo, no resulta estática ni absoluta. Más bien existe un alto grado de permeabilidad, alianzas matrimoniales, así como pactos basados en consideraciones ideológicas o políticas, que traspasan las fronteras étnicas y justamente señalan al mestizaje como un rasgo fundamental de la población de Nuevo México.

Junto a las fusiones y superposiciones existe también el énfasis en la diferencia y la originalidad debido a la discriminación percibida. Estos empeños van de la mano con la acentuación de las singularidades locales, con lo cual se acentúan rasgos específicos como indicadores de autenticidad. En tales estrategias explicativas subyace una comprensión cultural esencialista, que asegura la afiliación a un determinado grupo mediante atributos primordiales, que simultáneamente atribuye una pertenencia étnica. Es en estas conexiones en las que el recuerdo de un pasado común juega un papel excepcional para el surgimiento y la continuidad de identidades grupales (Assmann 1992; Halbwachs 1925, 1950; Warburg 1932). La construcción social del pasado y sus formas de remembranza se entienden como creaciones y representaciones culturales, cuya función primaria radica en interpretar y explicar el presente de manera razonable (Assmann 1992: 48, 88). El pasado creado a través de la memoria forma la base de las identidades culturales que ven confirmada la pertenencia al grupo a través de un destino

común. La dimensión creadora de identidad de una memoria compartida se manifiesta en la función de deslinde respecto a otros grupos y sirve para aclarar las diferencias culturales. La no participación en un determinado pasado se convierte de esta forma en un criterio de deslinde, fungiendo con ello como un factor de estabilidad. A través de la remembranza simbólica de la historia – en forma de prácticas sociales, rituales, objetos o monumentos – se perpetúa la memoria cultural y se reproducen las identidades colectivas.

De esta forma, los recuerdos y las identidades grupales se vinculan inseparablemente y quedan inscritos en registros simbólicos. Los monumentos y memoriales son especialmente aptos para ello. Como ícono cultural, Juan de Oñate personifica los ideales de la virilidad⁷ del conquistador, tales como el valor y la resistencia, así como el éxito y la derrota. Sus actos habrían servido en último término para un propósito mayor y más elevado, que también encuentra expresión en la estética monumental. Sin embargo – y en esto radica el argumento central – es en menor medida debido a sus proezas históricas y más debido a relaciones sociales de poder específicas en el presente que los héroes fundidos en bronce como Juan de Oñate posean una fuerza descomunal. Es a través de ellas que Oñate se convirtió en héroe y con ello se le estilizó como líder de sus seguidores. Más allá, su encumbramiento como héroe no surge de sí mismo, sino más bien se produce a través de atribuciones y se reproduce a través de los medios de comunicación. Requiere por lo tanto añadir una carga normativa al héroe como representante del grupo y como una pantalla donde puedan proyectarse las normas y valores sociales (Gebauer et al. 2013: 5). Lo anterior puede reconocerse claramente en las discusiones públicas sobre Juan de Oñate: mientras que a primera vista éstas giran en torno a la escultura monumental para honra del conquistador, rápidamente cobran connotaciones socio-políticas y tematizan estructuras de las relaciones interétnicas coloniales y del presente, así como la situación social en Nuevo México. En el ejemplo de la indignación manifiesta por la amputación del pie de Oñate como protesta contra los festejos conmemorativos con ocasión de los 400 años de presencia española en Nuevo México, pueden distinguirse las distintas líneas argumentativas, atribuibles a su vez a diversos grupos de interés.

⁷ Para una discusión más exhaustiva sobre virilidad y figuras heroicas, ver Rolshoven (2018: 11–20).

Perspectivas divergentes sobre el pasado y el presente en la figura de Juan de Oñate

La discusión en la prensa estuvo dominada en gran medida por diversas facciones de *Hispanics*, quienes expusieron decididamente sus diferentes puntos de vista, seguida de una toma de postura por parte de la población indígena. La expresión de opiniones por parte de los angloamericanos ocurrió con mucha menor frecuencia. A pesar de que a cada uno de los grupos lo vinculaban distintas asociaciones con la figura de Oñate y perseguían distintos objetivos con su argumentación, todos ellos tenían en común que buscaban siempre relacionar la explicación de los eventos históricos con el presente y con ello aclarar su posición actual dentro de la jerarquía social. Oñate y sus acciones sirvieron de referencia para la legitimación de perspectivas específicas.

Los *Spanish Americans* más conservadores se mostraron especialmente comprometidos, ya que su autoimagen se distingue en la interpretación de la historia colonial. Convirtieron los méritos de los españoles en el centro de su argumentación y se refirieron al espíritu de aquellos tiempos, en cuyo contexto histórico debían evaluarse los acontecimientos. Para ellos, el proceder de los españoles durante la conquista del Nuevo Mundo en el siglo diecisésis no había sido de ninguna manera especialmente cruel, sino que sus medidas para someter a la población indígena se habían ejecutado dentro de los términos de las estrategias bélicas habituales de aquel entonces. En Acoma habían sido los indígenas Pueblo quienes comenzaron la guerra, Oñate únicamente había cobrado venganza en la forma habitual para defender a sus tropas.⁸ Por haber transgredido las leyes entonces vigentes se le había castigado. Lo más importante ahora sería reconocer finalmente los adelantos de los españoles así como el valor y las penurias padecidas por los primeros colonizadores y honrar a Oñate con un monumento adicional. Fueron ellos quienes convirtieron la tierra en comercialmente aprovechable mediante nuevas formas de cultivo y, según opinan algunos, a través de la misión la habían ‘civilizado’. El controvertido monumento no tiene que ver con el destino de Acoma, sino con la apreciación de la presencia de 400 años de los *Hispanics* en los Estados Unidos. Oñate había marcado después de todo el comienzo de la historia hispana en el sudoeste y se le considera como su padre fundador, con lo cual su persona debía ser colocada en un punto

⁸ Es importante resaltar que, como consecuencia de la reaparición del ladrón del pie en 2017, argumentos muy similares a éstos fueron intercambiados en la prensa. En una contribución de Chavez y Gilbert (2017) se discute nuevamente en torno a la representación de la historia, al preguntar el autor si Oñate efectivamente habría cercenado a los indígenas Pueblo el pie completo o únicamente los dedos del pie. Sustentó el argumento mediante un posible error de traducción y con el argumento de que tendría poco sentido amputar los pies completos a personas a quienes se busca esclavizar y emplear posteriormente como sirvientes.

central: “Nosotros como hispanos queremos exponer el hecho de que llegamos aquí hace 400 años. Acoma no tiene nada que hacer en nuestra conmemoración.”⁹ (Santillanes en DellaFlora 1998a; compare también Armas 1997; Hummels 1998).

Otros argumentos se relacionan más fuertemente con las estructuras coloniales y con la interacción que se tuvo entonces con los *American Indians*. Con ello se refieren a que durante la época colonial los indígenas Pueblo habrían luchado con métodos atroces y que al hacerlo no iban a la zaga de los españoles en ningún sentido. No obstante, nadie exige hoy día que las terribles torturas y métodos de ejecución empleados por los indígenas Pueblo se exhiban públicamente (Simmons 1997). Algunas de las opiniones expresadas por este grupo de personas decían que los Acoma deberían estar contentos de que algunos de ellos hubieran escapado con vida, ya que finalmente ellos habían asaltado y atacado a los españoles de forma traicionera y por la espalda. Además, los indígenas Pueblo tampoco debían olvidar que los españoles habían establecido leyes para la protección de los indígenas y que a través de la introducción de nuevas especies de frutos y herramientas habían mejorado sus condiciones de vida (Chavez 1998; Peña 1998).

Más aún, según demostraba la situación actual, a los *American Indians* les había ido notoriamente mejor bajo el régimen colonial español que bajo el gobierno de los *Anglos*, ya que hasta el día de hoy seguían poseyendo su propia tierra y mantenían sus tradiciones y su lengua. También debía tomarse en cuenta que el clero español había considerado a la población indígena como ‘hijos de Dios’ y por ello había buscado evangelizarlos con buenas intenciones, si bien los métodos empleados, según admitió la autora de esta carta, bajo la perspectiva actual podrían parecer cuestionables. Finalmente habían perecido muchos clérigos en el cumplimiento de este deber, ya que la violencia y la tortura no habían sido precisamente introducidas a Nuevo México por los españoles, sino que constituyan ya desde mucho tiempo atrás una práctica habitual en la América indígena: “no fueron los españoles quienes trajeron la esclavitud, la brutalidad y la falta de humanidad a esta tierra, ya estaban aquí mucho antes de que los españoles llegaran”¹⁰ (Santillanes 1998).

En otras opiniones, junto con la defensa de las políticas coloniales, se hacen sobre todo comparaciones con los angloamericanos, a pesar de que éstos no jugaron ningún papel en el sudoeste durante el siglo dieciséis. Sin embargo, sirvieron especialmente a este grupo hispano en sus justificaciones como una

9 “We, as Hispanics, want to bring forward the fact that we came here 400 years ago. Acoma has no business in our memorial.” (Santillanes en DellaFlora 1998a; Armas 1997; Hummels 1998).

10 “It was not the Spanish who brought slavery, brutality, and inhumanity to this land, it was here well before the Spanish arrived.” (Santillanes 1998).

vara para medir el trato con los indígenas Pueblo. El grupo hispano hizo notar que sus ancestros habían fundado un asentamiento europeo antes que los *pilgrims*, que el actual Nuevo México ya existía como tal 178 años antes de la rebelión de las colonias del este y que justamente su cultura había ejercido una influencia determinante en el desarrollo integral de la sociedad estadounidense. Esto último lo demostraban también los términos y conceptos de origen español que, de hecho – justo como ocurrió con otros elementos culturales españoles – se habían americanizado, es decir, adoptado por el idioma inglés, como por ejemplo *adobe*, *coyote*, *mustang* y *rodeo* (Armas 1997).

Asimismo, reclamaron también un trato igualitario para el llamado ‘Padre de la Nación’. Los mismos criterios deberían aplicarse para todas las personas a quienes les sean otorgados honores. Con ello hicieron recordar que tanto George Washington como Thomas Jefferson tuvieron a su disposición un gran número de esclavos a su servicio y que a pesar de que Kit Carson dio muerte tanto a indígenas como a españoles y mexicanos, hoy en día numerosas instituciones llevan su nombre. Lo mismo aplica a Popé, el líder de la rebelión de los indígenas Pueblo, quien también lleva en su conciencia el haber cobrado muchas vidas humanas y sin embargo pasó a la historia como héroe (Armas 1997; Rodríguez 1998).

Con tal discurso, los *Spanish Americans* abordan implícitamente su principal inquietud: dentro de la sociedad en su conjunto se sienten degradados en comparación con los angloamericanos y a través de rendir honores a los logros españoles intentan obtener una nueva valoración de su historia, que les otorgue mayor respeto y les dote de igualdad. Según su punto de vista, la razón de la no observancia y el no reconocimiento a los méritos de los españoles durante la época colonial yace en la interpretación unilateral y distorsionada de los acontecimientos históricos efectuada por los angloamericanos – quienes a su vez simpatizan con los *American Indians*. En los libros de historia los españoles son descritos como asesinos, violentos y saqueadores, lo cual sin embargo no resulta justo según su versión de los hechos históricos y refleja un análisis parcial. Sólo a partir de esta percepción es que llega a glorificarse a Juan de Oñate como héroe, para así relativizar las connotaciones negativas de la Conquista española.

En forma destacable, en el curso de estas discusiones, el héroe español resulta prácticamente ‘americanizado’. Se le convierte en el ‘padre fundador’ de la comunidad hispánica, la cual en forma análoga a como hace la historiografía estadounidense, se representa a sí misma como una comunidad de colonizadores. También reclaman los *Hispanics* para sí el primer día de acción de gracias (*Thanksgiving*), justo como claman haber hecho cultivable la tierra mediante nuevas plantas útiles, animales y tecnologías. Con ello siguen el tópico estadounidense de la frontera (*frontier*) o zona fronteriza (*borderland*) (Schwarz-Bierschenk 2014: 17) e ignoran el hecho de que el sudoeste fue habitado mucho

tiempo antes de la llegada de los españoles y que las culturas indígenas se caracterizaron por poseer tecnologías sofisticadas tales como sistemas de irrigación y técnicas agrícolas. Como resultado de estas argumentaciones, la figura heroica fue dotada de nuevos atributos, se le enmarcó y asimiló culturalmente para obtener igualdad frente a los *Anglo Americans* y para disputar su excepcional ‘singularidad’ como vía de legitimación por la hegemonía.

Los *Chicanos*, por el contrario, representaron dentro de esta disputa una posición opuesta. Ubicaron a Oñate como un criminal y sintieron inapropiado que se le honrara con un monumento. Su solidaridad recayó en los indígenas Pueblo, por lo cual demandaron precisamente que fuera reflejada la perspectiva de las víctimas en la representación pública de la historia (Linthicum 1998a). Así como no podría esperarse que los judíos o la población de origen africano olvidaran el holocausto o la esclavitud, aún menos podría esperarse algo semejante de los indígenas americanos (Stroh 1998).

La mayoría de los *Anglo Americans* involucrados en este debate se solidarizaron de hecho con los *American Indians* y se pronunciaron en contra del monumento para Oñate, lo cual más bien fortaleció la opinión de los hispanos conservadores en el sentido de que los angloamericanos no querían reconocer los extraordinarios avances de los españoles y no les querían reconocer el derecho a honrar apropiadamente al ‘padre’ de su cultura. Se hizo también la sugerencia de que no se remplazara de nueva cuenta el pie cortado a la estatua, pues ésta ya estaba completa sin él. Tal postura fue favorecida por algunos hispanos, aunque por razones completamente distintas. Mediante el intento de desacreditar a Oñate, se había convertido en una figura realmente popular. Además, se podía comparar al creador de la estatua, “Sonny” Rivera con Diego Rivera, Leonardo da Vinci y Miguel Ángel, cuyas obras artísticas también habían sido víctimas de vandalismo e injustificados ataques violentos (Armas 1998).

La disputa en torno al monumento involucró a los indígenas Pueblo, específicamente a los Acoma de un modo muy especial. Los Acoma pertenecen a los Pueblos de Nuevo México con mayor orientación tradicional y sólo bajo ciertas condiciones brindan información a personas externas a su comunidad. Dentro de su entramado social, su líder religioso desempeña un papel importante. Al ser removido el pie de la estatua de Oñate, reaccionaron de forma contenida e hicieron saber que ellos nada tuvieron que ver con el acto, a pesar de oponerse a la estatua.

Sin embargo, pronto habrían de involucrarse en la discusión otros grupos de indígenas Pueblo que expresaron similarmente sus reservas. Finalmente, si ya existía un monumento para Oñate, el cual no podía ser aceptado, ¿por qué entonces tenía que erigirse un segundo monumento? Su modo de vida había sido alterado de hecho, aunque no necesariamente mejorado, por la influencia española (Beaucage 1998). Otras sugerencias se pronunciaron a favor de abandonar

por completo el proyecto y mejor utilizar el dinero para fines con mayor sentido (Walters 1998). Un miembro de Sandia Pueblo comparó a Juan de Oñate con Adolfo Hitler e indicó que tampoco había buenas razones para erigirle una estatua y con ello honrar sus lados positivos, ya que al igual que Oñate, había sido un monstruo sanguinario (Lauriano 1998). Adicionalmente, la representación de la historia por parte de los hispanos no era correcta, ya que Oñate no había descubierto la tierra en realidad, ni tampoco la había colonizado, ya que los ancestros de los indígenas Pueblos vivían allí previo al arribo de Oñate (Linthicum 1998b). De hecho, algunos de ellos no tuvieron nada en contra de que se celebraran los 400 años de la historia española, aunque no querían que Oñate fuera convertido en el centro de atención de la celebración (DellaFlora 1998b).

Sin embargo, también había voces procedentes en las filas de los Pueblo que se mostraban dispuestas al diálogo y a aceptar que se erigiera un monumento a Oñate. Un miembro de Jemez Pueblo señaló como positivos los cambios que llegaron a la región a través de los españoles y la misión. Fue primeramente a través de la iglesia que se logró pacificar la región. Además, la historia no podía revertirse y Nuevo México se había convertido en lo que era actualmente debido a su historia, a pesar de lo problemática que haya sido, y por ende, debían permitirse distintas valoraciones (Linthicum 1998b).

Como consecuencia de esta acalorada discusión acerca de erigir un monumento para Oñate en Albuquerque tuvo que alcanzarse finalmente un acuerdo que permitiera apaciguar a las distintas facciones. Un encargado del gobierno estatal sugirió que el enfoque debía dirigirse con mayor fuerza a las interacciones entre los colonizadores y los indígenas Pueblo y que se honraran los aspectos positivos. Esta decisión provocó sin embargo que escalara aún más el conflicto y que se fragmentara aún más la opinión pública. La discusión se trasladó entonces de la cuestión de una representación e interpretación adecuada de la historia, explícitamente hacia las relaciones sociales actuales entre los miembros pertenecientes a los distintos grupos étnicos y culturales. En el marco de este conflicto socio-político fueron introducidos nuevos héroes dentro del plan, los cuales también servirían para la representación y remembranza de una interpretación histórica específica guiada por las actuales estructuras de relaciones sociales.

Los *Chicanos* celebraron manifestaciones en las cuales invocaban a César Chávez, un importante portavoz y un personaje destacado del movimiento chileno. Le describieron como la antítesis de Oñate, ya que César Chávez puso en práctica la resistencia no violenta y estaba en contra de la injusticia social: “Oñate vino a Nuevo México hace 400 años, pero cosechó violencia y carnicería contra la población nativa americana, especialmente en Acoma. César vino a Nuevo México muchas veces desde la década de 1960, la última vez en 1993, tres semanas antes de su muerte, siempre sembrando las semillas de la lucha por la justicia

social a través de la no violencia”¹¹ (Ysaura Bemal Enriquez, en DellaFlora 1998c). Con ello, los *Chicanos* representaron en varios niveles el polo opuesto a los *Spanish Americans*. A diferencia de éstos, construyeron su pasado recurriendo a la historia de la ‘víctima’ del gobierno de los Estados Unidos – tanto con respecto a las comunidades indígenas, pero sobre todo también en relación a la población mexicana inmigrante. Utilizaron la disputa en torno a Oñate a fin de conferir, a través de su figura, mayor insistencia a su principal preocupación y demanda política contra la discriminación y para condenar la inequidad dentro de la sociedad en su conjunto.

También por parte de los Pueblo se dieron espontáneas marchas de protesta y manifestaciones en las que también, en parte, participaron los *Chicanos*. Llevaron una imagen de la Virgen de Guadalupe, la misma que se considera la santa patrona de los pueblos indígenas de América (Foto 2). De este modo, cada grupo intentó tematizar y legitimar con mayor intensidad su propia perspectiva del pasado – y de representarla sobre sus respectivos héroes como figuras simbólicas. Allí se aludía también a las normas y valores específicos, así como a la superioridad moral atribuida a sus héroes en batalla por sus grandes proezas.

Tras prolongadas discusiones, las autoridades estatales de Albuquerque sugirieron que en ocasión de los 400 años de la historia común se construyera un monumento colectivo, hecho por tres distintos artistas que representaran respectivamente a hispanos, angloamericanos e indígenas americanos. Pero los representantes correspondientes Reynaldo “Sonny” Rivera, Betty Sabo y Nora Naranjo no pudieron ponerse de acuerdo sobre la forma de representar a Juan de Oñate. Como resultado, no hubo ningún monumento común, sino que surgieron monumentos separados, que materializaban puntos de vista correspondientes sobre los acontecimientos históricos (Fields 2011).

La intensa y hasta ahora incesante discusión sobre la representación de personalidades históricas encumbradas como heroicas muestra la interpretación histórica ‘desde abajo’. En este ejemplo se torna claro que la cultura de la memoria no está reservada únicamente a historiadores, políticos o élites de estudiosos, sino más bien se desarrolla en la interacción con un público más amplio y se ha popularizado crecientemente, transformándose en un ‘evento’ (Assmann 2007). La clave para la comprensión de estos procesos radica en el análisis etnográfico de las relaciones sociales de poder, tanto en la perspectiva histórica como en el presente. Ya que, en la práctica empírica, las desigualdades estructurales no se explican mediante las diferencias de poder, la discriminación y la

¹¹ “Oñate came to New Mexico 400 years ago, but reaped violence and butchery against Native American people, especially at Acoma. Cesar came to New Mexico many times since the 1960s, the last time in 1993, three weeks before his death, always sowing the seeds of struggle for social justice through non-violence.” (Ysaura Bemal Enriquez, en DellaFlora 1998c).



Imagen 19: Chicanos muestran la imagen de la Virgen de Guadalupe (Foto: Eveline Dürr, 1997)

privación, sino en mayor medida mediante distinciones étnicas y culturales históricamente sustentadas.

Conclusiones

La interpretación de la historia y la cultura de la memoria funcionan como fuentes que dotan de sentido a la construcción de las identidades culturales, las cuales se apoyan fundamentalmente en destinos y orígenes separados. Esta concepción esencialista de la cultura debe entenderse en relación con la sociedad en su conjunto. A través de la referencia a su procedencia europea y los paralelismos con la historiografía oficial estadounidense de los colonizadores, los *Spanish Americans* han buscado una revaloración de su posición dentro de la jerarquía social. Otros grupos en cambio, como los chicanos y los segmentos indígenas de la población acentúan en este contexto constelaciones de poder político considerablemente más fuertes, así como la explotación y discriminación de las minorías.

A través del ultraje al monumento, que funge como representante de una interpretación histórica específica, fueron revelados múltiples discursos sobre la valoración de los acontecimientos. El presente estudio de caso ilustra la producción discursiva de identidades culturales, personificadas en figuras heroicas y

materializadas en monumentos. Al convertirse en históricamente legítimos, se condensan la memoria y el presente en la figura del héroe (Hoff 2013: 8). La representación pública de la historia a través de monumentos históricos va acompañada también de una politización de la memoria, que determina considerablemente la interpretación del pasado, del presente y del futuro. Partiendo de ello puede llegar a determinarse que las controversias públicas dan como resultado efectos completamente distintos, en parte contrarios: por un lado profundizan las trincheras y prejuicios entre los grupos involucrados, y por el otro, abren la vía a la pluralidad de perspectivas y al intercambio de opiniones. Adicionalmente, se muestra a través de la alta participación de un amplio sector público en los medios locales que la construcción de culturas de la memoria ya no se lleva a cabo únicamente por élites de expertos, sino que surgen en mucho mayor medida de forma interactiva. Justamente a causa de la popularidad social de Oñate fueron escritas numerosas contribuciones académicas y se presentaron conferencias sobre el tema¹² (entre otras Gonzales 2007; Kosek 2004; Schröder y Hieb 2002; Schwarz-Bierschenk 2014; Seefeldt 2005; Tepper 2007). Incluso cuando los héroes fundidos en bronce, monumentalmente representados den la impresión de ser más bien estáticos, su historia es no obstante móvil y transformable. Desde hace más de 400 años, Oñate se mantiene en alto grado presente y vigente en Nuevo México, surgiendo con ello nuevas arenas y artefactos de la representación histórica. En tiempos recientes, el héroe fue desmembrado a través de su quasi-autónomo pie derecho: en la exposición SITElines llevada a cabo en Santa Fe, capital de Nuevo México en 2018, se exhibió una reproducción del pie elaborada en cerámica, horneada con barro de la región Pueblo (Korman 2018; Roberts 2018). El reaparecido ladrón del pie permitió a una de las curadoras de la exposición tomar una impresión para el molde. Herido y amputado como está, es el héroe quien probablemente representa la controversia en mejor forma.

12 Ver por ejemplo: Museo de Arte y Cultura Indígena, Santa Fe, 09 de agosto de 1998: “Encounters: We Must Remember”; Universidad de Nuevo México, Albuquerque, 6–7 de noviembre de 1998: “Representing Common Destinies: History and the Construction of Community in the Southwest” así como Universidad de Nuevo México, Albuquerque, 4 al 6 de febrero de 1999: “Looking for Oñate’s Foot: Cultural/Chicano/Border Studies in the Nuevo Mexico Cuarto Centenario.”

Bibliografía

Armas, Jose (1997): "Commentary. Oñate Debate Exposes Heroic Double Standard". En: *Albuquerque Tribune*, 8 de diciembre.

Assmann, Aleida (2007): *Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung*. Krupp-Vorlesungen zur Politik und Geschichte, Tomo 6, München: Beck.

Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.

Beaucage, Don (1998): "Letters to the Journal. Celebrate; Just Don't Make Me Join". En: *Albuquerque Journal*, 4 de febrero.

Bennett, Megan (2017a): "After 20 Years, Has Mystery of Oñate's Foot Been Solved?". En: *Albuquerque Journal*, 20 de octubre.

Bennett, Megan (2017b): "Rio Arriba County Statue Vandalized on Day of the Entrada". En: *Albuquerque Journal*, 15 de septiembre.

Chavez, Viola (1998): "Letters to The Journal. Oñate's Statue Pays Unfair Price". En: *Albuquerque Tribune*, 21 de enero.

Chavez, Viola y Gilbert, Donald A. (2017): "An Accurate Accounting of the History of Oñate". En: *Albuquerque Journal*, 10 de noviembre.

DellaFlora, Anthony (1998a): "Oñate Proposal Endorsed – City Memorial Plans Stir Heated Comments". En: *Albuquerque Journal*, 14 de enero.

DellaFlora, Anthony (1998b): "Artes Board Hires 3 Artists as Crowd Debates Oñate Memorial". En: *Albuquerque Journal*, 5 de febrero.

DellaFlora, Anthony (1998c): "Group Fights Oñate – Focused Memorial Idea". En: *Albuquerque Journal*, 1 de abril.

Díaz, Elvia (1998): "Flag Heralds Oñate Legacy". En: *Albuquerque Journal*, 27 de abril.

Dingman, Tracy (1998): "Stare, Local Events to Mark Oñate Anniversary – Fiestas, Lectures, Exhibits Celebrate Cuarto Centenario". En: *Albuquerque Journal*, 4 de enero.

Dürr, Eveline (2002a): "Feldforschung in der Stadt. Erfahrungen und Methoden". En: Hans Fischer (ed.): *Feldforschungen*. Berlin: Dietrich Reimer, pp. 227–249.

Dürr, Eveline (2002b): "Contested Urban Space. Symbolizing Power and Identity in the City of Albuquerque, USA". En: Erdentug, Aygen y Colombijn, Freek (eds.): *Urban Ethnic Encounters. The Spatial Consequences*. London: Routledge, pp. 209–225.

Dürr, Eveline (2003): "Der abgesägte Fuß des spanischen Eroberers. Konflikte und kulturelle Identitäten im Südwesten der USA". En: *Zeitschrift für Ethnologie*, 128 (2), pp. 173–194.

Dürr, Eveline (2005): *Identitäten und Sinnbezüge in der Stadt. Hispanics im Südwesten der USA*. Münster: Lit.

Dürr, Eveline (2011): "History in Bronze. Competing Memories, Cultural Identities and Symbolic Representation in Albuquerque, New Mexico". En: Peter J. Nas (ed.): *Cities Full of Symbols. A Theory of Urban Space and Culture*. Leiden: Leiden University Press, pp. 241–258.

Fields, Alison (2011): "New Mexico's Cuarto Centenario. History in Visual Dialogue". En: *The Public Historian*, 33 (1), pp. 44–72.

Gebauer, Carla; Hadamitzky, Christiane; Hansen, Christiane; Schreier, Gero y Willis, Jakob (2013): "Editorial". En: Bröckling, Ulrich/ Korte, Barbara/ Studt, Birgit (eds.): *Helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen*, Bd. 1.1., S. 5–6, Véase: <https://www.sfb948.uni-freiburg.de/de/publikationen/ejournal/ausgaben/1.1.2013/helden.heroes.heros.2013-01> (consultado por última vez 24. 10. 2018).

Gonzales, Phillip B. (2007): "History Hits the Heart. Albuquerque's Great Cuartocentenario Controversy. 1997–2005". En: Gonzales, Phillip B. (eds.), *Expressing New Mexico. Nuevomexicano Creativity, Ritual, and Memory*. Tucson: University of Arizona Press, pp. 207–232.

Gulliford, Andy (2017): "We Must Distinguish Between Truth and Memory". En: *Albuquerque Journal*, 20 de octubre.

Halbwachs, Maurice (1925): *Les cadres sociaux de la memoire*. Paris: F. Alcan.

Halbwachs, Maurice (1950): *La memoire collective*. Paris: Presses universitaires de France.

Hammond, George (1927): *Don Juan de Oñate and the Founding of New Mexico*. Historical Society of New Mexico Publication in History, Santa Fe: El Palacio Press.

Hammond, George P. y Rey, Agapito (1953): *Don Juan de Oñate, Colonizer of New Mexico, 1595–1628*. Coronado Historical Series, Vol. 5 y 6, Albuquerque: University of New Mexico Press.

Hammond, George P. y Agapito Rey (1966): *The Rediscovery of New Mexico, 1580–1594*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Hoff, Ralf von den et al. (2013): "Helden – Heroisierungen – Heroismen. Transformationen und Konjunkturen von der Antike bis zur Moderne. Konzeptionelle Ausgangspunkte des Sonderforschungsbereichs 948". En: Bröckling, Ulrich/ Korte, Barbara/ Studt, Birgit (eds.): *Helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen*, Bd. 1.1, pp. 7–14, Véase: <https://www.sfb948.uni-freiburg.de/de/publikationen/ejournal/ausgaben/1.1.2013/helden.heroes.heros.2013-01> (consultado por última vez 24. 10. 2018).

Hummels, Mark (1998): "Made Whole Again – New Foot Attached To Oñate Statue – Vandalism Allegedly a Protest". En: *Albuquerque Journal*, 17 de enero.

Iceland, John (2009): *Where We Live Now. Immigration and Race in the United States*, Berkeley, CA [a.o.]: University of California Press.

Knaut, Andrew L. (2015) [1995]: *The Pueblo Revolt of 1680. Conquest and Resistance in Seventeenth-Century New Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.

Korman, Sam (2018): "SITELINE 2018 'Casa tomada'". Véase: <http://www.art-agenda.com/reviews/sitelines-2018-%e2%80%9ccasa-tomada%e2%80%9d/> (consultado por última vez el 24. 10. 2018).

Kosek, Jake (2004): "Deep Roots and Long Shadows. The Cultural Politics of Memory and Longing in Northern New Mexico". En: *Environment and Planning D: Society and Space* 22, pp. 329–54.

Lauriano, Andres (1998): "Oñate Honor Opens Old Wound". En: *Albuquerque Journal*, 11 de enero.

Linthicum, Leslie (1998a): "Oñate Anniversary A Painful Event for Acomas. Some Say the Trials of Colonization Should Be Remembered, But the Pueblo Will Not Take Part in the Observations". En: *Albuquerque Journal*, 31 de enero.

Linthicum, Leslie (1998b): "Oñate Arrival Mixed Cultures. Don Juan de Oñate undeniably altered the territory that even then was known as Nuevo Mexico". En: *Albuquerque Journal*, 17 de enero.

Oboler, Suzanne (1997) [1995]: *Ethnic Labels, Latino Lives. Identity and the Politics of (Re)-Presentation in the United States*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Pacheco, Jerry (2007): "The Real Legacy of Don Juan De Oñate". En: *Albuquerque Journal*, 7 de mayo.

Peña, John O. (1998): "Letters to the Journal. Judge Oñate by Standards of His Time in History". En: *Albuquerque Journal*, 21 de enero.

Reed Jr., Ollie (1998): "Hated or Revered, Oñate Will Be Everywhere This Weekend". En: *Albuquerque Tribune*, 24 de abril.

Roberts, Kathaleen (2018): "Broken Boundaries". En: *Albuquerque Journal*, 13 de julio.

Rodriguez, Robert (1998): "Don't Honor Leader of Pueblo Revolt". En: *Albuquerque Journal*, 24 de marzo.

Rolshoven, Johanna (2018): "Helden 2.0. Zur Einleitung". En: Rolshoven, Johanna/ Krause, Toni J./ Winkler, Justin (eds.), *Heroes. Repräsentationen des Heroischen in Geschichte, Literatur und Alltag*. Bielefeld: transcript Verlag, pp. 11-20.

Romero, Simon (2017a): "Statue's Stolen Foot Reflects Divisions Over Symbols of Conquest". En: *The New York Times*, 30 de septiembre.

Romero, Simon (2017b): "It Takes a Foot Thief". En: *The New York Times*, 2 de octubre.

Santillanes, Millie (1998): "Hispanic Settlers' Struggle Proper Focus of Celebration – Why Can't Hispanics Express Pride in Their History Without Arousing Anger And Indignation from The Rest of Society?". En: *Albuquerque Journal*, 24 de enero.

Schröder, Ingo W. y Hieb, Louis A. (eds.) (2002): "Representing Common Destinies. History and the Construction of Community in the Southwest". En: *Journal of the Southwest* 44 (1), pp. 1-119.

Schwarz-Bierschenk, Juliane (2014): *Monumental Discourses. Sculpting Juan de Oñate from the Collected Memories of the American Southwest*. Regensburg: Univ. Diss. Regensburg.

Seefeldt, Douglas (2005): "Oñate's Foot. Histories, Landscapes, and Contested Memories in the Southwest". En: Seefeldt, Douglas/ Hantmann, Jeffrey L./ Onuf, Peter S. (eds.): *Across the Continent. Jefferson, Lewis and Clark, and the Making of America*, Charlottesville: University of Virginia Press, S. 169-209.

Simmons, Marc (1991): *The Last Conquistador. Juan de Oñate and the Settling of the Far Southwest*. Norman: University of Oklahoma Press.

Simmons, Marc (1997): "Oñate Earned Right to State Honor". En: *Albuquerque Journal*, 17 de diciembre.

Stroh, John (1998): "Letters to The Editor. Oñate's Crimes Can't Be Excused". En: *Albuquerque Tribune*, 8 de enero.

Tepper, Steven J. (2007): "Culture, Conflict, and Community. Rituals of Protest or Flairs of Competition". En: *Princeton Center for Arts and Cultural Policy Studies*, Working Paper 23.

Thompson, Ginger (2002): "As a Sculpture Takes Shape in Mexico, Opposition Takes Shape in the U.S.". En: *The New York Times*, 17 de enero.

Walters, Robert (1998): "Put Oñate Statue Money to Better Use". En: *Albuquerque Journal*, 9 de febrero.

Warburg, Aby (1932): *Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*. Leipzig: Teubner.

¡Y el gallo cantó bien! *Mão de Luva*¹ y el heroísmo en la construcción de la identidad en el municipio de Cantagalo (estado de Rio de Janeiro/Brasil): embates entre historia y memoria²

Resumen

El presente capítulo discute los embates entre historia y memoria popular en la construcción de la identidad del municipio de Cantagalo, localizado en el centro geográfico de esa región, enfocándose para ello en el personaje sietecentista Manoel Henriques, *Mão de Luva*, garimpeiro (buscador de oro) en los Sertões de Macacu, hoy región centroeste del estado de Rio de Janeiro. Recientes revisiones historiográficas confrontan, reproducen e incluso se apropián de las imágenes anteriormente construidas sobre *Mão de Luva*, transitando de su imagen de bandido y contrabandista a la de héroe fundador de Cantagalo. Las versiones que se retransmitieron y que consolidaron, en ese entonces, los orígenes 'legendarios' de Cantagalo, confirman su centralidad histórica en la región. El texto presenta una arqueología de las publicaciones en la prensa, en los nombres de instituciones locales y espacios públicos, en la producción cultural y en la creación de símbolos de identidad. Aproximaciones con héroes nacionales de Brasil, tales como el beato Antônio Conselheiro, presente en el libro *Los sertones* del autor Euclides da Cunha, nacido en Cantagalo, y del inconfidente minero, Joaquim José da Silva Xavier, *Tiradentes*, se encuentran también en la leyenda de *Mão de Luva*.

Abstract

The present chapter discusses the battering between history and memory in the construction of identity in the municipality of Cantagalo, focusing on the character of Manoel Henriques, *Mão de Luva*, gold-digger in the Sertões de Macacu, nowadays the central region of the state of Rio de Janeiro. Recent historiographic revisions confront, reproduce and even appropriate images previously constructed of *Mão de Luva*, changing his perception from being a bandit and smuggler to being the heroic founding father of Cantagalo. The versions that were retransmitted and consolidated thus confirm the legendary origins of Cantagalo and his importance for the region. The text presents an archaeology of publications reflected in the names of local institutions and of public spaces, in cultural production and in the creation of symbols of identity. The legend of *Mão de Luva* reflects the proximity of its central character to Brazilian national heroes such as the pious Antônio

1 La traducción al castellano podría ser “Mano de guante” o “Mano con guante” (N. del T.).

2 Este texto ha sido escrito originalmente en portugués. Agradecemos la traducción al español a Eduardo Muro Ampuero.

Conselheiro, presented in the book *Los sertones* by the author Euclides da Cunha (born in Cantagalo) and the dubious miner, Joaquim José da Silva Xavier, *Tiradentes*.

El poder de una leyenda

El 12 de octubre de 1998, el periódico *O Fluminense* anunció, en la columna de Vera de Vives titulada *El gallo es un hombre que canta*, la fundación de la Academia Cantagalense de Letras en el municipio de Cantagalo, en la región serrana del estado de Rio de Janeiro. La institución surgió con el objetivo de estimular y divulgar la producción literaria de aquel municipio. Un hecho muy común en lugares como Cantagalo, repartidos por todo el país, “es que si no fuese por el registro”, como dice la historiadora Amélia Tomás al respecto, cuando explica el motivo del escudo de la institución, un ícono con una mano envuelta en un guante: “El escudo de la Academia recuerda al fundador de la ciudad, al bandido noble *Mão de Luva* [...] quien fue el primer garimpeiro que explotó oro en las tierras fluminenses”.³ Su “leyenda, tejida de bravura e infeliz amor, coloca sobre el origen de Cantagalo una aureola de belleza y ensueño” (Vives 1989: 7). Además, el texto de la columna añadió en conmemoración al hecho que “Cantagalo, [...] debe enorgullecerse mucho, y no solo de un pasado de riquezas y glorias, también puede reivindicar la Historia e historias, naturaleza, belleza, altanería” (Vives 1989: 7).

Este es uno de los ejemplos de fuerza que la leyenda de *Mão de Luva* representa para aquella localidad. En las cualidades atribuidas al “bandido noble” se encuentra el centro dinámico de la leyenda, una mezcla de “bravura e infeliz amor”, características que van a legar a Cantagalo y a su origen, “una aureola de belleza y ensueño”. Es interesante el uso de la palabra “aureola” para clasificar los efectos sobre el origen local del desempeño de *Mão de Luva*. Una aureola, según el Dicionário On-Line de Português, es un “círculo luminoso con el que los pintores cercan la cabeza de los santos; nimbo. Halo alrededor de un astro, en una fotografía. [Figurado] Gloria, prestigio: la aureola del martirio, del genio” (Dicionário Online de Português (Dicio) 2018). Se sacrifica a *Mão de Luva*, trayendo a Cantagalo su “pasado de riqueza y glorias.”

El presente capítulo buscará presentar a los lectores, por lo tanto, el nacimiento de esa leyenda de heroísmo con un texto subdividido en tres partes: una caracterización histórica y geográfica de la región, seguida de indicios acerca de la construcción del héroe *Mão de Luva* en tanto que leyenda fundadora de Cantagalo, y algunos embates, que no son siempre muy pacíficos, al respecto de la manutención de esa memoria colectiva frente a los estudios históricos. “Si no

3 Fluminense es el gentilicio que se da a quien nació en el estado de Rio de Janeiro.

fuera por el canto del gallo, el zorro no acertaba con el gallinero” (Silva 2000: 35).⁴ De acuerdo con la página oficial de la ayuntamiento de Cantagalo, el municipio:

[...] se localiza en la región Serrana del estado de Rio de Janeiro y se inscribe en el Centro-Norte Fluminense [...]. De acuerdo con el censo del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), en el año 2009, se estimó una población residente de 20.540 habitantes. Por lo tanto, el contingente poblacional urbano es de, aproximadamente, 65 % del total, en oposición al 35 % de la población residente en áreas rurales. Posee una extensión territorial total de 719,3 km², estando a una distancia de 200 km de la capital, Rio de Janeiro.

(Aspectos Geográficos de Cantagalo 2018)

Cantagalo colinda con los municipios de Carmo, Itaocara, Duas Barras, Cordeiro, Macuco, São Sebastião do Alto y con el estado de Minas Gerais a través del río Paraíba do Sul. En el escudo de armas del municipio aparece, en primer plano, un gallo cantando, referencia al episodio legendario del arresto de *Mão de Luva*, cuyo escondite habría sido revelado por el canto de un gallo, animal doméstico. En la página web de la ayuntamiento de Cantagalo es posible encontrar la descripción del referido escudo.⁵

Curiosamente, existe otro municipio brasileño con el nombre de Cantagalo, localizado en el estado de Paraná, al sur de Brasil. La página web de la ayunta-

4 Proverbio portugués.

5 El escudo del municipio de Cantagalo, estado de Rio de Janeiro, tuvo sus características actuales definidas por la Ley Municipal 02/64, del 20 de julio de 1964, siguiendo el diseño original, es decir: Escudo portugués. Campo de plata, un gallo heráldico representado con el pico abierto y la pata derecha levantada, de sinople (verde) encrestado, con papada, orejas y armado (uñas, patas y espolón) de goles (rojo), un jefe partido en dos cuartos, en el primer cuarto con un campo de goles (rojo) y un turbante de plumas de oro; en el segundo cuarto, con un campo de bleu (azul) y un libro abierto y, sobre él, una pluma clásica, todo de plata. En la base, acompañando la forma del escudo, un listón de plata ostentando el siguiente texto: ‘1814 – Cantagalo – 1857’. Como soportes, respectivamente, a la diestra (derecha) y a la siniestra (izquierda), una rama de café y una vaina de caña. Rematando el conjunto, como figura máxima, la corona mural de cinco (5) torres de plata, que es de ciudad, cargada con una elipse de bleu (azul) ostentando una llave de oro. El escudo portugués recuerda al origen lusitano de nuestra Patria. El gallo, representativo del topónimo municipal, en su posición característica, evidencia el esfuerzo y el coraje. El turbante representa a los indios Coroados y Goytacazes que, en épocas remotas, dominaron la región. El libro y la pluma recuerdan *Los sertões*, la obra prima de Euclides de Cunha, considerado el ‘Lusíadas Brasileño’, representando el homenaje del municipio a su distinguido hijo. Café y caña, las riquezas del pasado que ayudaron a construir la grandeza del municipio. La llave simboliza al patrono del municipio en épocas remotas – San Pedro de Cantagalo (hoy se trata del Santísimo Sacramento). Las fechas –1814 y 1857–, respectivamente, se refieren a la emancipación de la Vila de Santo Antônio de Sá (hoy perteneciente a Porto das Caixas, distrito de Itaboraí) y al recibimiento del título honorífico de Ciudad. Los metales y esmaltes significan: oro-fuerza; plata-candor; rojo (goles)-intrepidez; azul (bleu)-serenidad; verde (sinople)-abundancia. Disponible en: <https://www.cantagalo.rj.gov.br/simbolos-municipais>, (consultado por última vez: 11.11.2018).

miento explica el motivo del municipio para tener esa denominación (el énfasis es mío):

La región se consolidó con el surgimiento de la parroquia de Nuestra Señora de Belém de Guarapuava, más tarde Guarapuava. Los tropeiros (pastores) provocaban un gran tráfico y hacían sus posadas en diversos puntos del camino, de una de esas posadas surgió la primera formación de lo que hoy es la ciudad de Cantagalo. Durante mucho tiempo el poblado no evolucionó satisfactoriamente, sirviendo sólo como punto de parada de viajeros y tropeiros, y el brote desarrollista se dio de forma lenta y gradual, con el arribo esporádico de nuevas familias, principalmente oriundas de los estados de Santa Catarina y Rio Grande do Sul. *Según la creencia regional, el nombre Cantagalo se originó de una antigua posada de pastores, donde, en las frías madrugadas de invierno, se oía al unísono el canto del gallo. Otra versión presentada es que los arrieros tarareaban y apreciaban la melodía sertaneja denominada "Canto del gallo".*

(Ayuntamiento Municipal de Cantagalo, página web, 2018)⁶

En Minas Gerais también hay una ciudad llamada Cantagalo: “El Cantagalo mineiro tiene una historia diferente; allí por 1900, falleció por ahí un pastor muy alegre y querido por todos, y que su sobrenombre habría sido Cantagalo, surgiendo de ahí el nombre del lugar” (*Jornal da Região*, 24 de enero de 2016).

Cantagalo y la explotación aurífera

En la historia brasileña es bien conocido el momento en que, en el periodo colonial, marcadamente en el siglo XVIII, se promovió la explotación aurífera en la capitanía de Minas Gerais (actualmente uno de los estados de la república). Hubo enormes esfuerzos de la Corona Portuguesa en cobrar impuestos sobre la minería y controlar a los llamados *descaminos*, o sea, la explotación ilegal del oro con el objetivo de enriquecerse sin cumplir la obligación del pago del fuerte impuesto real del 20 % (1/5) sobre la actividad.

Decadente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, la explotación aurífera sufrió una caída continua y las noticias sobre la existencia del mineral en la región de los llamados Sertones de Macacu, región donde hoy se sitúa el municipio de Cantagalo, habría sido una esperanza para la recuperación de la minería de oro en el Brasil (Erthal 2008).

⁶ Encontré un *Canto del gallo* [Cantiga de Galo en portugués (N. del T.) cantada en la región sur de Brasil. La página presenta tres versiones de la música con el mismo título *Canto del gallo*. Una sin indicación del artista, otra de *Os Milongueiros* y una última, con el orden de la letra alterada, de *Tião Medonho*. Para escucharlas es necesario acceder a la página y buscar las tres versiones. Disponible en: <https://amo-musica.com/musica/cantiga-de-galo.html>, (consultado por última vez: 11.11.2018).



Imagen 20: Sertões do Macacu, Carta geographica da Província do Rio de Janeiro, 1823 Escala: ca. 1:112.236 (Biblioteca Nacional Digital Brasil)

Según Érika Mendonça Peixoto (2013: 311)

El área denominada como “Sertones de Macacu” estuvo cerrada a la colonización para preservar la ruta por donde se transportaba el oro. Y fue el propio oro que atrajo atención hacia la región. Malhechores pasaron a explotar los Sertões do Macacu en busca de metales preciosos. Las autoridades percibieron la necesidad de reprimir la extracción clandestina e iniciaron los asentamientos. [...] Como la región se encontraba entre las llamadas “áreas prohibidas”, el permiso para la penetración en búsqueda de yacimientos auríferos fue concedido a Mauricio J. Portugal en 1763. Con el descubrimiento de la explotación clandestina, en 1765 el permiso fue revocado [...] Al tomar conocimiento de las actividades mineras clandestinas, el gobierno mineiro buscó cohibir la ocurrencia de asaltos en las proximidades y reprimir la entrada de aventureros en el área. Para eso, fue enviada una escolta a patrullar el bosque periódicamente, para proteger a los que por allí pasaban y en la tentativa de impedir la minería ilegal. Convencidas de la imposibilidad de poder contener a los bandidos, las autoridades decidieron intervenir oficialmente. Después de algunas investidas, el Virrey Luiz Vasconcelos e Souza (1779-1790) envió, por orden real, una tropa de Minas (1785), con el objetivo de buscar y aprehender a los involucrados con el contrabando. Todas las rutas que podían servir de fuga fueron cercadas.

En esta forma se resume el contexto en el que surge *Mão de Luva* y su acción, la cual servirá de base para la construcción del mito fundador de Cantagalo y como figura legendaria en la región. Independientemente de la leyenda, según indican

las fuentes, *Mão de Luva* existió y ejerció actividades de *bateador de oro*⁷ clandestino en los sertones. Es lo que nos parece, conforme al relato de la confesión de un indígena al sargento Mor da Vila de Campos dos Goytacazes, Manoel Pereira da Silva, al ser interrogado en el interior de los Sertones de Macacu sobre la explotación clandestina de oro:

[H]ará tres meses que fueron a su pueblo José Gomes y Carlos de tal, serradores de Río de São João, Joaquín Vicente, moradores de Macaé y Manoel Pereira, marinero, y le pidieron que fuese con ellos por lengua para poder pasar por dos aldeas de gentío que habían en el camino de las Minas Novas, a donde pretendían pasar, llevando como guía a un indio de las mismas aldeas que ahí se encontraban, y que para eso le pagaría media dobla⁸, y que en efecto fueron por una picada hasta cerca de dichas Minas, y que ahí entraron por el bosque y fueron catorce días de viaje en dichas Minas donde llegaron cerca de la noche y le salió al encuentro un hombre alto llamado Manoel Henriques con un *Mão de Luva*, que los vino a reconocer en el camino cerca de los ranchos con una pistola debajo del brazo y una catana en la mano, y viendo que era gente de paz los recogieron.

(Transcripción de la Testimonio del Indio al Sargento Mor da Vila de Campos, 28/11/1779)

La leyenda de *Mão de Luva*

Possiblemente, quien primero narró y difundió la leyenda de *Mão de Luva* fue el investigador de Cantagalo, Acácio Ferreira Dias. En el año 1942, llegó al público su libro *Tierra de Cantagalo*. En la portada, las imágenes de un gallo, al cual se sobreponía un guante negro, se convertirían en los íconos de la construcción del mayor mito asociado a esos *sertões*⁹: la del heroico bandido, bateador y contrabandista de oro, *Mão de Luva*, el Duque de San Tirso, quien víctima de un amor imposible con D. Maria I de Portugal, vendría en el siglo XVIII para las montañas de Macacu, en la capitánía de Río de Janeiro, donde lograría la hazaña de ser el fundador de Cantagalo, ciudad de la región montañosa de Río de Janeiro. (Dias 1942).

En la revista *O Campo*, se encuentra una interesante, pero distinta versión de *Mão de Luva*, narrada por Achilles Alves en el texto titulado *La ciudad de Cantagalo. Su historia legendaria*. La narrativa menciona las persecuciones de las

7 *Faiscador* en el original (N. del T.).

8 Medio doblón – moneda que equivalía a dos escudos españoles o 3.200 reales. En la fuente, hay registro de compra de ocho barriles de harina de mandioca a 400 reales. Considerando que un barril tiene cerca de 30 kg, tenemos 280 kg. Un valor considerable.

9 *Sertão* (sertón) se denomina a una región de colinas de baja altura, apartada de los sembradíos y proviene de *desertão*, “desiertazo”. Comprende una vasta región semiárida del nordeste brasileño (fuente: <https://es.wikipedia.org/wiki/Sert%C3%B3n>).

autoridades coloniales a los que buscaban encontrar oro, afirmando que ni siquiera una partícula del metal podría ser apropiado por sus descubridores. Tomo aquí la libertad de citar de forma íntegra el texto relacionado a *Mão de Luva* debido al dramatismo y a lo inédito de la versión:

El sacrificio sin recompensa obliga a los hombres a la fuga, a las insurrecciones, a la defensa de sí mismos, en fin. Al inicio, eran los nativos quienes ser rebelaban contra los lusitanos. Despues, los propios hombres de ultramar se olvidaron de los deberes para con la madre patria...

Uno de ellos, el valiente Mão de Luva, hidalgo portugués, habiendo conseguido reunir gran cantidad del preciado metal, resolvió no entregarlo a los fiscales. Reunió a sus comandados y los incitó a la acción.

– ¡Obedézcanme! – dijo. ¡El oro que arrancásteis de la tierra, sangrando las manos en sacrificio es mío y es vuestro! ¡No lo entregaremos a nadie!

– Pero, jefe, los fiscales... – respondieron algunos.

– No hay más, ni medio más, – les respondió el jefe Mão de Luva, montando su brioso corcel, que relinchaba, cavando el suelo con sus patas delanteras, bajo el contacto de las espuelas de plata de su dueño, decidido y valiente. Los que se negaron a acompañarlo cayeron a la tierra, brotando sangre, con los cráneos partidos o los pulmones atravesados por las armas del jefe o de sus fieles servidores. Y una nube de polvo turbó el camino abierto en pleno sertón. La caravana del jefe Mão de Luva siguió, con rumbo desconocido, en busca de una sitio, ignorada por los fiscales del virrey. En medio del oscuro y denso bosque, una casa se irguió situada sobre losas en bruto, apoyada en pilares de brauna y jacaranda.¹⁰ Pequeñas casuchas, alrededor, formaban un mundo aparte. Era el refugio de Mão de Luva. Allí solo él daba órdenes. Allí solamente él tenía cabeza. Los demás apenas poseían brazos para obedecerlo, prosiguiendo la tarea insana en la cata de oro.

La fuga de Mão de Luva causó tremendo espanto entre los fiscales y, luego la noticia llegó al conocimiento del virrey. Era urgente y asaz necesario capturar al aventurero hidalgo, quien traicionó las ordenes supremas. Se prepararon expediciones que fueron resolutas en la búsqueda de Mão de Luva. Pero, ¿por qué Mão de Luva?

Caprichos de hidalgo. El aventurero, después de establecerse en su escondite, jamás tocó el oro recogido por sus subordinados sin antes usar guantes. No quería que el fruto le manche la dignidad, impregnándole el alma de vicios y manchándole el carácter impoluto.

Liderando la caravana, que traía la incumbencia de atrapar al hidalgo aventurero, vino el Conde da Cunha¹¹ que, después de infructíferas emboscadas, ya casi vencido por el desánimo, escuchó, dentro del bosque, el canto inconfundible de un gallo. ¡Hay gente por allí – gritaron todos – solo donde hay algún vestigio de civilización existen animales

¹⁰ Tipos de maderas en Brasil. Brauna (*Melanoxylon brauna*) y Jacaranda (*Jacaranda brasiliiana*).

¹¹ El autor erró al respecto del virrey. El Conde da Cunha, o D. Antônio Álvares da Cunha, fue virrey de Brasil de 1763 a 1767. *Mão de Luva* fue capturado en la administración de un virrey posterior, D. Luís de Vasconcelos Sousa (1778–1790). Nos parece también absolutamente improbable que el propio virrey entrase al bosque del sertón tras los bandidos.

domésticos! Y, así, fue capturado y traído esposado a Rio el célebre Mão de Luva, el fundador de Cantagalo. ¡Un gallo! Un simple gallo denunció al forajido, destruyéndole el sueño y segándole la ambición. Pero, como no hay males sin provecho, aquel pequeño núcleo de descarriados, con el correr de los tiempos, creció, absorbió la civilización y se transformó en una próspera ciudad que hasta hoy conserva, en su nombre, el recuerdo del episodio legendario.

(Alves 1942: 45)

Ninguna referencia al beso de Maria I, de Portugal, motivo para el uso del famoso guante negro. Versión inclusive publicada el mismo año de la presentada por Acácio Ferreira Dias. Sin embargo, posiblemente por haber sido publicada en una revista de público restringido, esta versión de Achilles Alves no se popularizó como la difundida por Acácio. ¿Será que hubo en dicha época una disputa de versiones? Eso no lo sabemos. Si es que la hubo, la leyenda difundida por Acácio Ferreira Dias venció. Leyenda que inclusive añade un tesoro escondido por *Mão de Luva*, aparece narrada en la página de la Secretaría Estatal de la Cultura de Rio de Janeiro, con un texto de Álvaro Lutterback:

[F]ue un importante noble portugués que conquistó el corazón de la entonces princesa y futura reina Dona Maria I, en una relación amorosa accidentada, donde no faltaron las promesas eternas, fugas en navío y mucha pasión. Para los historiadores, un experto aventurero que se instaló en los Sertões de Macacu, actual región del municipio de Cantagalo, donde lideró un grupo de explotadores de oro. Lo que nadie puede negar, es que su nombre se convirtió en un mito, envuelto en misterios, siendo el lugar donde estaría oculto su tesoro lo que más fascina a todos. Más de dos siglos han pasado y toda esa fortuna, si es que realmente existió, todavía está a la espera de un descubridor.

(Lutterback 2018)

Prosiguiendo la narrativa de la leyenda, la misma es ampliada con nuevas versiones:

Se cuenta que en 1786 a los guardias de la corte les costó mucho encontrar el campamento. Casi desistiendo de la cacería, oyeron el cantar de un gallo, denunciando la presencia de los aventureros. Tal hecho originó el posterior nombre de la Vila de São Pedro do Canta Galo, actual municipio de Cantagalo. Los esclavos fueron llevados a la cárcel de Vila Velha y después vendidos en subasta, el oro y las armas aprehendidas tuvieron un destino ignorado y los líderes del movimiento fueron llevados a Río de Janeiro, siendo procesados en la Intendencia General del Oro.

(Lutterback 2018)

Sobre su desaparición hay dos versiones: en una, *Mão de Luva* fue exiliado al extremo sur del país, donde falleció. En otra, murió en el viaje de exilio rumbo a África, siendo su cuerpo arrojado en altamar. Cuenta todavía la leyenda que, al despedirse de la vida, entregó al padre un crucifijo de oro, sujeto a un cordón grueso, y pidió que fuese entregado a la reina, como prueba de su amor eterno. En otra narrativa, junto con el crucifijo entregó también el guante negro que usó

durante su vida. Al saber del fin de su amado, Dona Maria habría comenzado a mostrar las primeras señales de su locura (Sacramentos/a).

Un dato que intriga en la construcción de la leyenda de *Mão de Luva*, conforme se expuso, a partir del texto de Acácio Ferreira Dias, es el anuncio de una subasta en el periódico *Correio Mercantil*, del 6 de agosto de 1865. Dice el anuncio que varios objetos serían subastados en Cantagalo por João Carlos da Fonseca, “el día arriba indicado, a lo largo de la Matriz, en la esquina de la calle de *Mão de Luva*”. Si *Mão de Luva* pasó a ser posteriormente mitificado, aunque en la condición de bandido, ¿por cuál razón, en la localidad de Cantagalo, habría una calle con su nombre? En suma, ¿la mitificación de *Mão de Luva* ya habría sido iniciada en el siglo XIX?

La fundación de Cantagalo nuevamente fue objeto del aprecio de Acácio Ferreira Dias con la obra *Tierra de Cantagalo. Subsidio para la Historia del Municipio de Cantagalo*, edición de 1981. En ese trabajo, Dias reforzaría la versión legendaria sobre *Mão de Luva*. En un subtítulo encontramos: *Como surgió el hidalgo Manuel Henriques (Duque de Santo Tirso) en la agitada caminata del aventurero “Mão de Luva”*. El autor caracteriza a *Mão de Luva* como “fundador de ciudad a través de los sertones, llevado de Tripui [...], a los Sertões das Novas Minas de Macacu, para fundar el campamento de las *Lavrínhas* y posteriormente el pueblo de Cantagalo, más tarde elevada a categoría de ciudad” (Dias 1981: 14).

Su acción en los Sertones de Macacu sería posteriormente elevada a la categoría de odisea. En 1991 llegó al público *El tesoro de Cantagalo. La odisea de Mão de Luva en los Sertões do Macacu*, escrito por Sebastião Antônio Bastos de Carvalho. En el prefacio de la segunda edición de ese libro, de 2013, Maurício Antunes Raposo describe la forma en que el autor buscó en su análisis:

[...] aproximar la historia real del mencionado hidalgo Manoel Henriques, el famoso “Mão de Luva”, un explorador portugués de carne y hueso, que llegó a estas tierras en busca de asentar un núcleo comunal, produciendo alimentos, manteniendo relaciones amistosas con los indios de la localidad y, por último, constituir una familia con sólida formación católica.

(Carvalho 2013: 10)

Carvalho publicó en 2015 *La odisea de Mão de Luva en la región Serrana Fluminense*, reforzando la crítica a la narrativa de Dias:

En muchos casos la leyenda supera la realidad, principalmente cuando crea una atmósfera heroica o romántica [...] Mão de Luva no fue amante de D. Maria I de Portugal, pero estuvo casado, en la iglesia católica y tuvo hijos [...] ¡Y nunca estuvo en Portugal! Mão de Luva no era portugués, sino brasileño, natural de Ouro Branco, MG [...] son nuestros ardientes votos, consiga su objetivo de rescatar la dignidad del fundador de Cantagalo: Manoel Henriques, el legendario Mão de Luva.

(Carvalho 2015: 4-5)

“Rescatar la dignidad del fundador de Cantagalo”, cita Bastos de Carvalho. La dignidad del héroe da dignidad a la localidad. Como ya fue mencionado al inicio de este texto, Cantagalo, fundada por *Mão de Luva*, tiene su “leyenda, tejida de bravura e infeliz amor, [que] pone sobre el origen de Cantagalo una aureola de belleza y ensueño” (Vives 1989: 7).

El carácter más heroico de *Mão de Luva*, a mi parecer, surge a través del texto de Antônio Bastos de Carvalho, deconstruyendo a *Mão de Luva* como bandido para tratarlo casi como un revolucionario por la independencia, en analogía a *Tiradentes*.

Mão de Luva, a diferencia de *Tiradentes*, que actuaba directamente en actividades militares, trabajaba como garimpeiro clandestino, o sea, que no pagaba el quinto de oro a la Corona Portuguesa, como era exigido por ley. No actuaba militarmente, no conspiraba políticamente, pero organizó y mantuvo una comunidad, ciertamente animado por las mismas concepciones libertarias de *Tiradentes*.

(Carvalho 2015: 21)

¡De bandido contrabandista a héroe libertario! Es mucha coincidencia también que en Brasil la historia del alférez Joaquim José da Silva Xavier, llamado *Tiradentes*, quien participó de la organización de una revuelta contra los altos impuestos en Minas Gerais en el siglo XVIII. El grupo fue capturado en Minas Gerais en 1789 y *Tiradentes* condenado a la horca, siendo ejecutado en la ciudad de Río de Janeiro en 1792. Su cuerpo fue descuartizado y los pedazos colocados en el camino a Minas Gerais, su casa derrumbada y la tierra salada. Su familia fue considerada infame. La cabeza de *Tiradentes* fue colocada en un poste en la plaza de Vila Rica (actual ciudad de Ouro Preto, en Minas Gerais), pero fue robada en la noche y nunca más se supo su paradero.

Tiradentes, en Brasil, es considerado como un mártir de la independencia del país, ya que se rebeló contra el dominio de la Corona portuguesa. Es posible percibir la fuerza de su asociación con *Mão de Luva*, a pesar de no haber sido militar o haber actuado de forma política, su acción de ir en contra del poder real al burlar al fisco portugués lo caracteriza – o se busca caracterizar – como un hombre también “revolucionario”. Y un hombre de moral correcta: no fue amante de mujeres, sino padre y casado en la iglesia. No era portugués, sino brasileño. Casi podríamos decir, ¿un patriota?

Inclusive en el mismo libro *La odisea de Mão de Luva en la región Serrana Fluminense*, el autor del prefacio, Ordilei Alves¹², ya reforzaba la relación entre *Mão de Luva* y *Tiradentes*, influenciado por un personaje más, el canónigo Luiz Vieira da Silva:

12 Ordilei Alves da Costa, friburguense, es miembro titular de las Academias Friburguenses de Letras y Ferroviario de Letras. Es investigador ferroviario y autor, entre otros, del libro *El silbato del tren* (Carvalho 2015).

Es estimulante el paralelo que Sebastião [Antônio Bastos de Carvalho] hace entre la vida de Joaquim José da Silva Xavier, Tiradentes, y Manoel Henrques, Mão de Luva. Ambos, a su entender, sufrieron gran influencia del canónigo Luiz Vieira da Silva, quien poseía en su casa, en Ouro Branco, tierra natal de Mão de Luva, una biblioteca de alto nivel, cuyo acervo reunía clásicos y otros tantos libros, incluyendo las constituciones de diversos países, como las liberales de Estados Unidos y de Francia, post revolución. Ese clérigo, que tuvo participación activa en la Inconfidencia Mineira, es considerado por algunos autores como el más instruido de los conspiradores y, por lo tanto, ejercía gran dominio sobre los demás, de ahí los ideales libertarios, muy bien demostrados por el lema de la Revolución Francesa: Libertad, Igualdad y Fraternidad, es la tónica de la predica del masón Canónigo Luiz Vieira. En la apreciación del autor, por convivir próximo a ese movimiento que se diseñaba, Mão de Luva fue influenciado por tales ideales. Sebastião entiende que, a pesar de las posiciones y los comportamientos diferentes, cada uno a su manera, Tiradentes y Mão de Luva luchaban por el mismo ideal: el de romper los lazos con el Gobierno Portugués y transformar el Brasil en una nación libre e independiente. Entiende, además, que, si Tiradentes fue condenado a la horca, su cuerpo descuartizado y su descendencia maldecida, pero, posteriormente, su honra restablecida y llevado a la Historia como el “Mártir de la Liberación Nacional”, ¿por qué Mão de Luva, que también fue capturado y condenado al destierro, no puede tener la suya restablecida, y alcanzar el nivel que merece en la Historia?

(Carvalho 2015: 4-5)

¡Un héroe nacional! Esa es la posición que Mão de Luva, por cuestión de justicia, debería tener: la de ser un héroe nacional al lado de *Tiradentes* y, si no como mártir, por lo menos como exiliado, cuya honra deba ser restablecida, por el hecho de “romper los lazos con el Gobierno Portugués y transformar el Brasil en una nación libre e independiente”. En el desarrollo de la leyenda, a su vez, la figura de Mão de Luva, en tanto que amante de Dona Maria I, asume un aspecto tan preponderante que la propia condena de *Tiradentes* a la horca se dio por causa de la prohibida relación.

Según el informe de Mauro Luiz Senra Fernandes, siempre basado en el relato de Acácio Ferreira Dias, en la búsqueda de Mão de Luva, D. Luiz da Cunha Menezes, el gobernador de la capitánía de Minas Gerais, envió a la región del actual municipio de Além Paraíba, al margen del río Paraíba do Sul, frontera con aquella capitánía y dentro de los Sertones de Macacu, al sargento mayor Pedro Afonso Galvão de São Martinho. Este último, en 1784, instaló en el lugar un registro, lo mismo que un puesto de inspección, para controlar el contrabando de oro. En esa acción liderada por São Martinho, habría participado el alférez Joaquim José da Silva Xavier, *Tiradentes*. Según el relato, el alférez desempeñaba el papel más importante en la misión. Él habría sido una mezcla de agrimensor e ingeniero de minas, saberes que eran del conocimiento de la propia reina de Portugal. Por ese motivo, ella le habría confiado la misión, de gran responsabi-

lidad y confianza, de ir a los Sertones de Macacu, donde estaba Mão de Luva, para atrapar al contrabandista (Fernandes 2010).

En el relato, Fernandes, citando aun a Acácio Ferreira Dias, expone los motivos de la deportación de, en este caso, el portugués Manoel Henriques:

[S]in poder comprobar científicamente hasta dónde es verdad, nos cuenta Acácio Ferreira Dias, en *Tierras de Cantagalo*, que en el año 1758 el noble hidalgos portugués Manoel Henriques, Duque de San Tirso, que vivía tranquilo en su ducado, seducido por la princesa, su amada, Dona Maria, se metió en una terrible conspiración que lo llevó a la cárcel en “Limoeiro” – Lisboa – y al ahorcamiento de los Távoras. Se libró del cadalso gracias a la interferencia de su amada, la princesa Maria de Bragança, hija de Don José I, que subió al trono en 1777, con el nombre de Dona Maria I. Su amada, pudiendo librarlo de la horca, no pudo evitar su exilio a las tierras de la Colonia del Brasil, a donde llegó con la garantía de que tendría permanentemente la mano derecha cubierta por un guante negro que le marcó la existencia con el sobrenombre de ‘Mão de Luva’.

(Fernandes 2010)

Ya se conoce el resto de la leyenda, pero el elemento que une a Mão de Luva y Tiradentes se presenta de forma inusitada:

Doña María, conocida como bondadosa, perdonó a todos los inconfidentes, inclusive a sus grandes mentores, ahorrándoles de la horca, a excepción de Tiradentes. No por su actuación en la Conspiración Mineira, que no se comparaba con la de Thomaz Antônio Gonzaga o Cláudio Manoel da Costa, sino porque el alférez perseguía a su amado, el Duque de San Tirso.

(Fernandes 2010)

Por lo tanto, *Tiradentes* fue ahorcado no por ser un inconfidente, un reo de crimen de lesa majestad, sino debido a una venganza de D. María I contra el perseguidor de su amado.

Inclusive dentro de esa misma versión, Vera de Vives, la misma citada al inicio de este capítulo al respecto de su columna sobre la fundación de la Academia Cantagalense de Letras, escribió un romance histórico denominado *Descobertos e Extravios. História de Maria Mão de Luva*. En una reseña del libro, escrita por Joseph Abraham Levi, este último expone que el duque de San Tirso, Manoel Henriques, participó como líder en la conspiración de los Távara, el 3 de septiembre de 1758, en el que se intentó asesinar al rey de Portugal, D. José I, cuando regresaba de su encuentro amoroso con su amante, D. Teresa Távara. Manoel Henriques, el futuro Mão de Luva, escapó del suplicio, pero fue exiliado en Brasil, donde gracias a sus actividades como bateador de oro acabaría enriqueciéndose. Cita la reseña que, en Brasil, Mão de Luva “consiguió construir una nueva vida, donde el respeto y la fidelidad fueron la base de su comunidad bandida, constituida por un pueblo muy heterogéneo, una ‘hermandad sin jerarquías [...] de pieles cobrizas, negras o blancas’” (Levi 1997: 786). ¡Un Mão de Luva democrático!

Y el libro sigue:

El deseo de Mão de Luva era el de reconquistar nombre y prosperidad. Siendo rico, sabía que el dinero lo podía rehabilitar a los ojos de la sociedad y, especialmente, de su amada María. Pero, con el pasar de los años, Mão de Luva no quería regresar más a Portugal, creyendo que su María se habría ya olvidado de él. En realidad, en 1781, la reina ordenó la revisión del proceso y Manoel fue llamado de vuelta al Reino, pero las expediciones en su búsqueda resultaron negativas. La reina nunca dejó de amarlo.

(Levi 1997: 786)

¡Aquí las expediciones para su prisión se confunden con las hechas para su rescate! Y la dramática narrativa de Vera de Vives va agregando aspectos novela-lescos a la leyenda:

Encarcelado, reveló, sin que le creyesen, su origen noble. Finalmente, el oro fue confiscado y tres campamentos fueron destruidos. Pero más de treinta miembros consiguieron huir. Infelizmente, el Marques de San Tirso, oficialmente considerado demente, murió a bordo del Maria da Gloria, un galeno negrero que lo transportaba a África al exilio. Con las noticias de la derrota de Napoleón y de su destierro (1815), leemos que, a María I, "en una clara madrugada de otoño" le llegó la muerte. Ironías del destino, ambos amantes murieron con fama de locos. (...) Históricamente bien investigado, *Descobertos e Extravios* [História de Maria Mão de Luva] es, en definitiva, un excelente e indispensable instrumento para nuestras clases sobre la cultura y la civilización luso-brasileña.

(Levi, 1997: 786).

Shakespeariano final: ambos amantes mueren, separados de cuerpo, pero no de alma, ambos enloquecidos por un amor imposible.

Leyendas y política

Esa construcción heroica de *Mão de Luva*, según nuestra opinión, tiene relación inclusive con una posible disputa entre dos municipios de la región serrana, Cantagalo y Nova Friburgo. Este último es uno de los municipios económicamente más avanzados de la región serrana. Según su historiografía tradicional, su origen se debe a colonos suizos llegados tras el arribo de la familia real portuguesa al Brasil en 1808. Los colonos suizos recibieron lotes, colonizaron la región y fundaron Nova Friburgo. En una publicación en el diario en línea titulado *Nuevo Cantagallo*, cuyo director y redactor en jefe era el propio Sebastião Antônio Bastos de Carvalho, este escribió (según nuestra opinión):

Cantagalo es la *Terra Mater* de todos los municipios de la Región Serrana Fluminense, y para siempre lo será, a despecho de los intentos de algunos pseudohistoriadores que intentan oscurecer los datos y distorsionar las versiones para evitar que la tierra de Euclides da Cunha aparezca en la privilegiada posición de Madre dadivosa, donde

tantas luchas ocurrieron, siempre en la búsqueda de progreso y de la felicidad de las poblaciones. *Reconocer a Manoel Henriques, Mão de Luva, como explorador pionero de estas tierras, más allá de restablecer la verdad histórica, practica justicia a favor de un hombre que tuvo su perfil distorsionado por gente prejuiciosa, cuya voluntad de aparecer como estudiosos y realizadores atropelló hechos y desmereció héroes, buscando crear sus propios mitos irrationales y perjudiciales a la cultura nacional.* [...] Nova Friburgo, por ser la más progresista, lidera el conjunto de los municipios oriundos de los Sertões do Macacu, y puede muy bien realizar acciones coordinadas, en la unión de esfuerzos por la Región Serrana Fluminense [...] El liderazgo de Nova Friburgo, cuyo origen se remonta al asentamiento del Morro Queimada, perteneciente a Cantagalo, y que se apropió también de la Hacienda del Canónigo, antigua ruta de contrabando de oro hecho por el intrépido explorador Manoel Henriques, Mão de Luva.

(Carvalho 2016: 1, 4)

Friburgo es la más progresista, pero Cantagalo es la *Terra Mater*. Opinión también compartida por Celso Frauches en su columna *Cantagalo, 202 años: un homenaje olvidado*, publicada en el mismo periódico:

Las conmemoraciones de esas fechas cívicas son importantes por generar oportunidades de estudio y divulgación de *nuestra historia*, además de posibilitar el debate y el diálogo sobre *nuestros orígenes, en particular, sobre la figura legendaria de Mão de Luva y las personalidades que contribuyeron para el desarrollo de Cantagalo, en todas las áreas del conocimiento y en los sectores económicos*. Nuestro municipio no surgió de la nada. *Cerebros y manos laboriosas, desde el final del siglo XVIII, inicialmente, por medio de aventureros y, progresivamente, con la contribución de inmigrantes portugueses, suizos y alemanes y de sus descendientes, además de la mano de obra de inmigrantes africanos, estos, lamentablemente, en la condición de esclavos*. La vida y la contribución de estos pioneros, exploradores del interior fluminense en condiciones muy precarias, deben ser reverenciadas en esas fechas históricas para Cantagalo.¹³

(Carvalho 2016: 2)

“Nuestro municipio no surgió de la nada”: elocuente manifiesto de municipalismo en donde *Mão de Luva*, ahora rescatado de su infame posición de bandido a la de un heroico explorador, “revolucionario” y fundador del núcleo originario de varios municipios serranos, ocupa su merecido lugar.

La leyenda y sus muchos desarrollos

La fuerza de la leyenda de *Mão de Luva*, mezcla de bandido transformado en héroe, fundador de poblaciones, delincuente al mismo tiempo que “revolucionario” opositor a los atropellos de la Corona portuguesa, tal y como su perseguidor *Tiradentes* y dueño del corazón de la reina D. Maria I, puede ser percibida

13 Énfasis del autor.

en varios aspectos en la vida cultural brasileña y en la identidad local de Cantagalo.

En el periódico *Luta Democrática*, en la edición de 1964, encontramos una nota sobre el aniversario de Cantagalo titulada *Cantagalo celebra hoy su 107º aniversario* donde se relata el surgimiento del municipio asociado a la leyenda de *Mão de Luva*. En este relato *Mão de Luva* es traicionado por uno de sus compañeros. Tras seguir el canto del gallo, “encontraron durmiendo a la sombra de un árbol a uno de los compañeros de *Mão de Luva*, quien inmediatamente fue atrapado. Bajo promesas de libertad y dinero, denunció a sus compañeros, quienes fueron enviados en secreto a África” (*Luta Democrática* 1964: 5).

El periódico *Correio da Manhã*, el 13 de junio de 1970, bajo el tema *Duas Barras tiene miedo de su pasado*, Augusto Cesar escribió sobre un cementerio que se encontró en Duas Barras, en una gruta a 700 metros de altura, en la Hacienda de Serra: “Pero hay gente que está jugando con esa historia, diciendo que las calaveras son del grupo de *Mão de Luva*, un bandido portugués que actuó aquí en el siglo pasado, después de haber sido expulsado de Europa” (César 1970: 7).

Una de las apropiaciones más interesantes de la leyenda de *Mão de Luva* ocurrió en el año 1977. El periódico *Luta Democrática* informó con el tema *Historia del Brasil Imperio en la Folia de Momo* sobre el enredo de la Escuela de Samba Unidos de Manguinhos, en la ciudad de Rio de Janeiro. El enredo fue denominado “Tesoro Maldito”, haciendo referencia al tesoro que en la leyenda de *Mão de Luva* habría sido escondido por éste en la región de Cantagalo. La trama de Walmir Antunes aporta una versión completamente diferente del mito de *Mão de Luva* de la que se suele contar:

Alrededor de 1720, en pleno Brasil Imperio, la Corona determinó que todos los súbditos que poseían bienes, en altamar, deberían de pagar un quinto de su total, como impuesto. Era lo que en la época se denominó “derrama”. En consecuencia, se instaló el pánico. Uno de los habitantes de Minas Gerais, Manoel Henriques, portugués, cuya vida era el garimpo, formó un grupo de oposición a las determinaciones de Lisboa y se dio a la fuga. En rebeldía contra la actitud determinada por don Luiz, se adentró al bosque, estableciendo un lugar de difícil acceso. Se establecieron, en primer lugar, en Conceição de Macabu. Luego, en armonía con la vida de garimpeiro, fundaron el municipio de Bom Jardim, tras una terrible lucha contra los indios Goitacazes, primitivos habitantes de aquellas regiones, en el hoy estado de Goiás. Tal hecho ocurrió alrededor de 1780. Demostrando una ambición sin límites, carente de sentimientos humanitarios, Manoel Henriques, junto con dos bandidos locales, utilizó a varios esclavos para transportar el oro de las minas que había descubierto. Mató a los cautivos después de que le sirvieran. Detenido más tarde, el lusitano fue deportado a África y los malos brasileños condenados a cadena perpetua. Un triunfo más del bien sobre el mal [...] He aquí el “tesoro maldito”.

(*Luta Democrática* 1977: Folia de Momo)

El “Tesoro Maldito” cayó como una maldición para la escuela, cuyos colores son el verde, amarillo y blanco. De las 18 escuelas de samba que desfilaron en el Grupo 2 en aquel año de 1977, que es ahora el Grupo de Acesso al conjunto de las principales escuelas de samba cariocas. *Unidos de Manguinhos* quedó en último lugar y “descendió” a una categoría inferior. En la página *Sambario* (2018), fue posible encontrar la letra de la samba de *Unidos de Manguinhos*:

Unidos de Manguinhos (1977) – Enredo. *Tesoro Maldito* Autores: Zé Carlos e Gordo

Vamos a cantar para ustedes/Como esta historia comenzó
 Minas en épocas pasadas/Fue marcada de sufrimiento y dolor
 Cuando allí llegaban/Malhechores y garimpeiros
 Todos con la misma prioridad/Buscando enriquecerse
Aquí hay oro
Voy a buscar (bis)
Noche y día
Sin parar
 Sin conocer a esas personas/El impuesto de la quinta reinante
 Y desde lo alto de la Corona/Creando constantes revueltas
 Manoel Henriques/Apodado “Mão de Luva”
 Tiene en mente un plan/Para ser ejecutado
He reunido tanto oro
Lo retendré (bis)
Quién quiere ver oro
Venga aquí a cogerlo
 Huyendo de la opresión/Que movía a Don Luís¹⁴
 Llegó a Conceição de Macabu/Con sus dos comparsas
 Se mudaron a la ciudad Bom Jardim/Lucharon contra los ferores goitacazes
 En una caverna/Escondieron su tesoro
 Asesinando a los esclavos/Sus cargadores
 En Cantagalo él fue apresado
 Por orden de la emperatriz/Deportado al extranjero
Aquí está el oro
Voy a encontrarlo (bis)
Noche y día
Sin parar

Es también posible escuchar la samba completa en la página *Galeria do Samba - Rio de Janeiro*.¹⁵ Aun en el campo de la música, existe un doblado (una composición para bandas de música) denominado *Mão de Luva*, compuesto por el

14 Referencia a D. Luís de Vasconcelos Sousa, virrey de Brasil.

15 Página *Sambario*. Disponible en: <http://www.sambariocarnaval.com/index.php?sambando=manguinhos1977>, (consultado por última vez: 04.11.2018).

maestro y clarinetista Joaquim Antônio Naegele (1899–1986), nacido en Cantagalo (RJ).¹⁶

Regresando a *Mão de Luva*, se encuentra publicado, en 1978, en una de las ediciones del periódico *O Fluminense*, un anuncio de venta de la “ex Fabrica de Bebidas Mão de Luva”, ubicada en Cantagalo.¹⁷ También en el periódico *O Fluminense*, edición de 1982, en la columna *Tienda Árabe. Canción de Mi Tierra*, del “Califfa de Pendotiba”, se encuentra, en homenaje a Cantagalo, un poema sobre *Mão de Luva*:

Canción de mi tierra
Mi tierra, Cantagalo
Te voy a cantar una canción
Y estas palabras que yo hablo,
Saldrán del corazón
Te diré tu belleza
Resumiendo su historia
Te dio el café riqueza,
Euclides te dio gloria
Tu valle es quieto, durmiente
Y fue en él donde acampó,
Mão de Luva y su gente,
Cuando el gallo allí cantó
Tus palmeras ascienden
Al cielo, toda la vida y al verlas
Juzgamos que ellas pretenden,
Servir de nido a las estrellas
Cruzando en bandada la altura,
Los mirlos, en tu revolotear,
Ponen en el canto tal dulzura,
Que ya no es canto – ¡es beso!
Y las tierras brasileñas,
Tienes la singular dicha,
De subir, como las palmeras,
Y como los mirlos, cantar.¹⁸

16 La melodía de “Mão de Luva” puede ser escuchada a través del link: https://youtu.be/bh1Aflli_yA. Ejecución: Banda Euterpe Cachoeirense – MG. Es también posible acceder a las páginas con la partitura completa de la canción “Mão de Luva” de Joaquim Naegele. Véase: http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/fauf/concursos_2010/partitura_regente_music_a_coroas.pdf, (consultado por última vez: 11.11.2018).

17 Periódico *O Fluminense*. 4 de agosto de 1978, Clasificados, p. 2. Año CI, Edición 223.558. Hemeroteca digital de la Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro. Brasil.

18 Cantagalo también es conocida como “La ciudad de los mirlos”, un pájaro brasileño.

Mão de Luva en el medio televisivo

Por si no bastara ya toda la historia legendaria en la literatura, memoria popular y en los debates entre historiadores e investigadores del héroe, bandido, bateador de oro, aventurero, patriota y “revolucionario” *Mão de Luva*, también se convirtió en tema central de producciones en los medios cinematográficos y televisivos brasileños.

En 2013 fue transmitido por CineBrasilTV el documental *Mão de Luva*, producido y dirigido en 2007 por Silvio Cesar Coutinho, con la categoría “LIBRE”, de producción independiente y con 1 hora y 11 minutos de duración. En la sinopsis presentada, sobrevive la parte de la leyenda que lo asocia a *Tiradentes*:

Documental sobre el bandido Manoel Henrique, con el alias “Mão de Luva”, descubridor clandestino del oro en el virreinato a finales del siglo XVIII, quien fue perseguido por Tiradentes, cuando este todavía era alférez. El documental recorre los caminos por donde Mão de Luva habría pasado con su grupo hasta la localidad hoy conocida como Cantagalo.

(Cine Brasil 2018)

Recientemente, la *Rede Globo de Televisão*, en el año 2016, presentó la telenovela *Libertad, Libertad!*¹⁹ Según la página *Memoria Globo* (2016), la trama principal de la telenovela es la siguiente:

Libertad, Libertad cuenta la historia ficticia de Joaquina (Mel Maia/Andreia Horta), hija del mártir Tiradentes (Thiago Lacerda) con Antônia (Letícia Sabatella). La trama comienza en el periodo de la Inconfidencia Mineira, en el siglo XVIII, en Vila Rica. Tras el ahorcamiento de su padre y el asesinato de su madre, Joaquina recibe el apoyo del minero Raposo (Dalton Vigh), que la lleva a Portugal y se alía con la Corona para protegerla. Años después, la familia real portuguesa va a Brasil. Raposo decide regresar a la capitanía de Minas Gerais junto con la corte, el hijo André (Caio Blat), Rosa, nombre adoptado por Joaquina, y Bertoleza (Sheron Menezes), negra libre criada como hija. La llegada de los Raposo cambia a Vila Rica.

(Memória Globo 2016)

Joaquina, con el nombre falso de Rosa, se adhiere a la causa de la independencia, de la misma forma que su padre. De regreso al Brasil con el minero Raposo, éste descubre que el oro que había garimpado y escondido en Minas Gerais había sido robado por su contador Inácio Taveira (Julio Levy). En ese momento, *Mão de Luva* aparece en la trama de la telenovela: “Raposo no renuncia en encontrar el

¹⁹ La ficha técnica de la telenovela es la siguiente: Una novela de: Mario Teixeira. Colaboración: Sérgio Marques y Tarcísio Lara Puiati. Basada en el argumento de Marcia Prates. Dirección: Vinícius Coimbra, André Câmara, João Paulo Jabur, Pedro Brenelli y Bruno Safadi. Dirección general: Vinícius Coimbra. Periodo de exhibición: 11.04.2016–04.08.2016. Horario: 23 h. N° de capítulos: 67. Disponible en: <http://memoriaglobo.globo.com/programas/entretenimento/novelas/liberdade-liberdade/liberdade-liberdade-ficha-tecnica.htm>, (consultado por última vez: 11.11.2018).

oro. A causa de ello, contrata a Mão de Luva (Marco Ricca) para que lo ayude en la búsqueda.” (Memória Globo 2016) *Mão de Luva* tiene mayor participación en una de las tramas paralelas al enredo principal de la telenovela, asociado a Dionísia, hermana del citado minero Raposo.

Hermana de Raposo (Dalton Vigh) y tía de André (Caio Blat) y Joaquina (Andreia Horta), Dionísia (Maitê Proença) es una mujer ruda que carga las marcas de la violencia sufrida por el marido Terenciano (Jackson Antunes). Para defender a la familia, ella es capaz de cualquier cosa. El único miedo de Dionísia es reencontrarse con Terenciano, quien desapareció hace años. Al ser sorprendida por el marido en casa, ella es golpeada y violada, pero reacciona matándolo. Dionísia empareda el cuerpo del agresor en la senzala.²⁰ con la ayuda de dos esclavos, Saviano (David Junior) y Blandina (Mariana Nunes). Días después, Dionísia pasa a ser cortejada por Mão de Luva (Marco Ricca), quien se convierte en compañero de Raposo. A pesar de rechazar algunos galanteos del bandido, acaba cediendo a sus encantos y ambos permanecen juntos.

(Memória Globo, ¡Libertad, Libertad! As marcas de Dionísia 2016)

En la complicada trama que se desarrolla, el autor de la telenovela, Mario Teixeira, coloca a *Mão de Luva* junto a los que conspiraban contra la Corona portuguesa, inclusive protagonizando una cinematográfica acción de liberar a Joaquina (Andreia Horta) de la horca, acusada por un crimen de asesinato. El héroe, por lo tanto, entra en acción con su grupo para liberar a los que luchaban contra la opresión portuguesa.

Tras el fin de la telenovela, *Mão de Luva* ganó, en agosto de 2016, un *spin-off* de ocho capítulos en internet titulado *La leyenda de Mão de Luva*. Según Tarcísio Lara Puiati, autor de la serie (el énfasis es mío),

Mão de Luva fue un éxito y es un personaje muy rico en elementos y núcleos. En el spin-off contaremos más sobre su pasado, en el periodo previo a la Inconfidencia Mineira, descubriendo un poco más en cada episodio. *Sabremos cómo él perdió la mano*, como conoció a algunos de los personajes de la trama de “Libertad, Libertad”, como conquistó a su grupo y también veremos cómo él y Dionísia (Maitê Proença) estarán en el futuro.

(Peccioli 2016)

En la trama global del *spin-off*, *Mão de Luva* pierde la mano y no, como en el relato tradicional, la oculta tras el beso de su amada Maria I. Valdría interrogar si la exposición de esta versión, a través de un vehículo mediático poderoso y de gran alcance como es la Rede Globo de Televisão, podría influenciar en la construcción de la leyenda de *Mão de Luva*. Pero este es un enfoque que trasciende los objetivos del presente capítulo.

Mientras tanto, una cosa es cierta: la construcción de *Mão de Luva* hecha por la telenovela *Libertad, Libertad* se ganó al público. En la página *Cultura del Es-*

20 Lugar donde se alojaban los esclavos (N. del T.).

tadão, en la columna titulada *Marco Ricca se sorprende con la adoración que gana la serie Mão de Luva en la web. Justiciero de la novela “Libertad, Libertad” ganó admiración de los espectadores*, el actor Marco Ricca (interprete de *Mão de Luva* en la telenovela) dio una entrevista a Cristina Padiglione. La entrevista comienza de la siguiente manera:

Causa extrañeza a Marco Ricca que su *Mão de Luva*, un fanático de la justicia con sus propias manos, sea tan bien aceptado por el público de la telenovela de las once de la noche del Globo. Se entiende que ese tal Robin Hood de la Inconfidencia Mineira pudo ser bien aceptado en aquellos tiempos de barbarie en el que vivió, pero, hoy, suena asustador. Pues sí. En una investigación realizada por Globo lo señala como uno de los personajes de mayor empatía de *Libertad, Libertad*, el bandido inclusive ganará una serie web en Globo Play y en la página GShow, plataformas bajo demanda vía internet. *La leyenda de Mão de Luva* se estrena este viernes, 5, después del fin de la novela, con ocho episodios de 7 minutos cada uno, con el texto de Tarcísio Lara Puiati y la supervisión de Mário Teixeira, autor titular de la novela de la TV. (Padiglione 2016)

Justiciero será una nueva cualidad atribuida a *Mão de Luva*! Aprovecho para concluir este capítulo con las observaciones del actor Marco Ricca al respecto de esta nueva faceta de *Mão de Luva*, en respuesta a la pregunta de Cristina Padiglione (2016):

Las personas tienen una simpatía por él, ¿no?

Les encanta. Es increíble. El tipo va allí y mata a alguien a palazos y es adorado. Hubo una investigación en Globo y, entre otras cosas, hablaron que no creen que él sea un asesino, creen que él es un tipo justo, que mata solo a quien se lo merece, y esto es algo que se reitera en el texto. En cierto modo, en una época de barbarie como aquella, es comprensible. Ahora, hoy, no se puede comprender. La verdad es que hay un sentimiento de ajusticiamiento en la sociedad actual adorarian que hubiese varios *Mão de Luva* por ahí. Eso es muy loco, no es una idea que yo comparta. Se puede ver hasta qué punto la sociedad actual es favorable a la justicia, parece que no confían mucho en la justicia, en los medios para que la justicia sea efectiva, ese ojo por ojo asusta mucho. Eso existe cotidianamente en el país, hay tribunales todo el tiempo en las comunidades, las personas juzgan y matan. Al mismo tiempo hay frases, ‘cagalhão’, ‘Simão’²¹ (reproduce la voz de *Mão de Luva*). Eso se convirtió en un eslogan interno y en la calle también.

En Facebook, en la página titulada *Mão de Luva y el Tesoro de Cantagalo*, Sebastião Antônio Bastos de Carvalho, ya mencionado en este texto, escribió en el 2014:

La divulgación continua de una versión romántica, pero sin fundamento científico, de la historia de Cantagalo, municipio madre de varios otros de la Terra Fluminense, creó y sedimentó una idea falsa del proceso de exploración y colonización de toda esa vasta

21 *Cagalhão* es una jerga equivalente a “mierda”, “excremento”; Simão, por su parte, hace referencia a otro personaje de la telenovela (N. del T.).

región que en el Brasil Colonial era denominada Sertones do Macacu [...] Si comparáramos a Manoel Henrques con Tiradentes y Antônio Conselheiro, dos figuras que fueron negativizadas, pero que luego serían reconocidas como personas de relevante importancia social y política – concluiremos que él no usurcó derechos, pero anticipó la liberación del Brasil del yugo portugués, ¡algo por lo que Tiradentes también luchó! [...] Tiradentes realizó un trabajo de reconocimiento estratégico de la región de los Sertones do Macacu para permitir la llegada de São Martinho al escondite de Luva. ¡Todavía, pocos años después, él estaba comprometido en la Inconfidencia Mineira, por lo que se supone que él se haya inspirado en el ejemplo de Mão de Luva para cambiar el rumbo de su vida! Antônio Conselheiro fue considerado un malhechor por el gobierno brasileño y mucha gente importante. Pero hoy existe toda una argumentación bien fundamentada a su favor, partiendo, inclusive, de la obra de Euclides da Cunha²², quien describe los cobardes procedimientos de las autoridades de la república. Pese a todo, nuestro Manoel Henrques, Mão de Luva, permanece, en la literatura oficial y en las mentes de muchos, como un ‘fascinero’, que habría tenido que ser preso, ¡retirado de circulación! La propia leyenda que crearon, haciendo de Manoel Henrques un hidalgo, amante de la Reina de Portugal, es fruto de los prejuicios. ¡El explorador de Cantagalo no podía ser un simple aventurero, pero sí un cortesano, envuelto en una bella historia de amor!

(Carvalho 2018)

Conclusión

A nuestro parecer, tras tantas idas y venidas al respecto del héroe *Mão de Luva*, se puede afirmar, con seguridad, que “¡el gallo cantó bien!” A pesar de la investigación histórica, que busca a través de metodologías científicas, investigar y presentar a un *Mão de Luva* menos “fantástico”, los aspectos legendarios no lo abandonaron. Tanto que la propia investigación se apoya en la leyenda para sustentar sus críticas y revisiones.

Es a partir de la leyenda que surgió *Mão de Luva* y será a partir de ella que se elaborará su reconstrucción como personaje histórico. Está allí, en el escudo de la Academia Cantagalense de Letras, la mano con el guante que protegió el inmaculado beso de su amada, la reina María I. Beso jamás olvidado por *Mão de Luva*. En uno de los símbolos principales del municipio de Cantagalo –también su escudo–, y que denomina al municipio, está allí, dominante, el gallo cantando. ¿Quién osaría removerlo?

22 Euclides da Cunha es uno de los grandes escritores modernistas brasileños, quien publicó en 1902 la obra *Los sertones*, en donde se narra la historia del pueblo de Canudos y su líder, el beato Antônio Conselheiro. Euclides nació en Cantagalo en el año 1866 y falleció en Rio de Janeiro, en 1909, en un enfrentamiento armado con un militar, Dilermando de Assis, por motivos amorosos que envolvían a su esposa. Euclides da Cunha es el homenajeado el 2019 en la FLIP – *Fiesta Literaria Internacional de Parati*, ciudad del estado de Rio de Janeiro.

Los aventureros han buscado sin éxito el tesoro escondido de *Mão de Luva*, pero ¿realmente existe? La leyenda aportó identidad a aquella comunidad, motivó una samba, un doblado²³ de una banda musical, el nombre de una calle, de una empresa, libros, romances, poesías. ¡La leyenda, revisitada, como es posible hacer con todas las leyendas, fue inspiración para un documental, una telenovela, ¡una miniserie de uno de los mayores medios de comunicación televisivos de Brasil! El héroe *Mão de Luva* ha sido comparado con *Tiradentes*, mártir en la lucha por la independencia brasileña, con Antônio Conselheiro, beato descrito por Euclides da Cunha, ¡un hijo de Cantagalo! *Mão de Luva* inclusive dio nombre a una marca de cerveza artesanal, donde en la etiqueta, un hombre con sombrero de ala ancha aparece al lado de un caballo (¿el corcel de Achilles Alves?).²⁴ Ambas, por lo tanto, la leyenda y la historia, conviven en la búsqueda para explicar a *Mão de Luva*. ¡El gallo, con su pico abierto, canta! Y según parece, seguirá aún cantando durante mucho tiempo.

Bibliografía

Alves, Achilles (1942): “A cidade de Canta Galo”. Revista. En: *O Campo*, Núm 147. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Brasil.

Aspectos Geográficos de Cantagalo. Página oficial del ayuntamiento de Cantagalo. Véase: <https://www.cantagalo.rj.gov.br/aspectos-geograficos-de-cantagalo>, (consultado por última vez: 04.11.2018).

Aspectos Geográficos de Cantagalo. Site oficial da Prefeitura de Cantagalo. Véase: <https://www.cantagalo.rj.gov.br/aspectos-geograficos-de-cantagalo>, (consultado por última vez: 04.11.2018).

Cadernos do CNLF, ano IV, n. 3 – Artes do léxico. Rio de Janeiro: CiFEFiL, 2000, p. 27–36. Véase: http://www.josepereira.com.br/_/Os_proverbios.pdf, (consultado por última vez: 11.11.2018).

Cantagalo Novo On Line (s/a): “Dos Sertões do Macacu e da odisséia de Mão de Luva à nossa moderna Região Serrana Fluminense...”. En: *Cantagalo Novo Online*. Ano 80, Núm. 39., 8/04/2016. Véase: <http://www.nitcult.com.br/CNzero39.pdf>, (consultado por última vez: 04.11.2018).

Carvalho, Sebastião Antônio Bastos de (2013): *A Odisseia de Mão de Luva na Região Serrana Fluminense*. [1991] 2^a ed. Nova Friburgo: Centro de Estudos e Pesquisas Euclides da Cunha–CEPEC. Véase: <https://docplayer.com.br/8466648-O-tesouro-de-canta-galo.html> (consultado por ultima vez: 23.11.2019).

Carvalho, Sebastião Antônio Bastos de (2015): *A Odisseia de Mão de Luva na Região Serrana Fluminense*. Nova Friburgo: Centro de Estudos e Pesquisas Euclides da Cunha –

23 Una partitura para una banda de música.

24 Cf. Cervejaria *Mão de Luva*. Disponible en: <https://www.facebook.com/cervejamaodeluva/> (consultado por última vez: 12.11.2018).

CEPEC (Prefácio de Ordilei Alves). Véase: <http://www.nitcult.com.br/odisseia.pdf> (consultado por ultima vez: 23.11.2019).

Carvalho, Sebastião(2016): *Nuevo Cantagallo. On Line*. Año 80, nº 39. Cantagalo, 8 de abril de 2016. Disponible en: <http://www.nitcult.com.br/CNzero39.pdf>, (consultado por última vez: 04.11.2018).

Carvalho, Sebastião Antônio Bastos de (2018): Mão de Luva e o Tesouro de Cantagalo. Véase: <https://www.facebook.com/1411740022426663/photos/a-verdadeira-hist%C3%B3ria-de-manoel-henriques-o-m%C3%A3o-de-luva-a-divulga%C3%A7%C3%A3o-continuada-d/1411855309081801/>, (consultado por última vez: 11.11.2018).

César, Augusto (1970): “Duas Barras tem medo do seu passado”. En: *Periodico Correio da Manhã*. Núm. 23.668, 1º Caderno, 13/06/1970, p. 7. Véase: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=089842_08&pesq=Augusto%20Cesar (consultado por ultima vez: 23.11.2019).

Cine Brasil TV: “O Mão de Luva”. Véase: <http://cinebrasil.tv/index.php/info-programa/?url=3548>, (consultado por última vez: 11.11.2018).

Dias, Acácio Ferreira (1942): *Terra de Cantagalo*. Niterói: Diário Oficial.

Dicionário On-Line de Português: “Auréola”, Véase: <https://www.dicio.com.br/aureola/> (consultado por última vez: 04.11.2018).

Erthal, Clélio (2009): *Cantagalo: da miragem do ouro ao esplendor do café*. Niterói, RJ: Nitipress, 2008.

Fernandes, Mauro Luiz Senra (2018): *A lenda que envolve Dona Maria I e Tiradentes*. Site Além Paraíba – História. Véase: <http://alemparaibahistoria.blogspot.com/2010/10/len-da-que-envolve-dona-maria-i-e.html>, (consultado por última vez: 04.11.2018).

Frauches, Celso (2016): *Cantagalo, 202 anos: uma homenagem esquecida Cantagalo*. Novo On Line. Ano 80, Núm. 39. Cantagalo, 8.04.2016. Véase: <http://www.nitcult.com.br/CNzero39.pdf>, (consultado por última vez: 04.11.2018).

Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – Brasil.

Levi, Joseph Abraham (1997): *Resenha de VIVES, Vera de*. Descobertos e Extravios. História de Maria Mão de Luva. Rio de Janeiro: Editora Record, 1997. En: Hispania 82 (4).December 1999. Véase: https://www.researchgate.net/publication/274852605_Descobertos_e_Extravios_Historia_de_Maria_I_e_Mao_de_Luva, (consultado por última vez: 04.11.2018).

Lista dos municípios do Rio de Janeiro por área. Véase: http://pt.wikipedia.org/wiki/Lista_de_munic%C3%ADpios_do_Rio_de_Janeiro_por_%C3%A1rea, (consultado por última vez: 02.05.2015).

Luta Democrática

Lutterback, Álvaro (2018): *Cantagalo: mitos e lendas de Mão de Luva*. Secretaria de Estado de Cultura do Estado do Rio de Janeiro. Véase: <http://www.cultura.rj.gov.br/materias/cantagalo-mitos-e-lendas-de-mao-de-luva>, (consultado por última vez: 04.11.2018).

Memoria globo (2016): “Liberdade, Liberdade”, Véase: <http://memoriaglobo.globo.com/programas/entretenimento/novelas/liberdade-liberdade/liberdade-liberdade-ficha-tecnica.htm> (consultado por ultima vez: 23.11.2019).

O Fluminense (1978): Classificados, p.2. Ano CI, Núm. 223.558, 4/08/1978. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – Brasil.

Padiglione, Cristina (2016): *Marco Ricca se sorprende con la adoración que gana la serie Mão de Luva en la web. Justiciero de la novela “Libertad, Libertad” ganó admiración de*

los espectadores. Entrevista a. Periódico *O Estado de São Paulo*, 01 de agosto de 2016. Véase: <https://cultura.estadao.com.br/noticias/televisao,marco-ricca-se-surpreende-com-idolatria-a-mao-de-luva-que-ganha-serie-na-web,10000066088>, (consultado por última vez: 11.11.2018).

Peccioli, Vitor (2016): Globo estreia continuação de “Liberdade, Liberdade”; saiba toda a história. Véase: <https://www.otvfoco.com.br/globo-estreia-continuacao-de-liberdade-liberdade-a-lenda-do-mao-de-luva/>, (consultado por última vez: 11.11.2018).²⁵

Peixoto, Érika Mendonça (2013): “O sertão virou café”. En: *Revista UNIABEU*, Belford Roxo, Vol.6, Núm.13, maio-agosto 2013, pp. 310–326.

Periódico *O Fluminense*. 4 de agosto de 1978, Clasificados, p. 2. Año CI, Edición 223.558. Hemeroteca digital de la Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro. Brasil.

Prefeitura Municipal de Cantagalo (PR): *História*. Véase: <http://cantagalo.pr.gov.br/carragaPagina.php?p=1>, (consultado por última vez: 11.11.2018).

Sacramento, José Antônio de Ávila (2018): “O ‘Mão de Luva’”. Véase: http://patriamineira.com.br/imagens/img_noticias/070931210411_O__Mao_de_Luva_.pdf, (consultado por última vez: 04.11.2018).

Secretaria de Estado de Cultura do Estado do Rio de Janeiro: Véase: <http://www.cultura.rj.gov.br/materias/cantagalo-mitos-e-lendas-de-mao-de-luva>, (consultado por ultima vez: 04.11.2018).

Silva, José Pereira da (2000): “Os provérbios no Dicionário Brasileiro de Fraseologia”. Véase: *Cadernos do CNLF*, año IV, núm. 3 – Artes do léxico. Rio de Janeiro: CIEFEL, p. 27–36. Véase: http://www.josepereira.com.br/_Os_proverbios.pdf, (consultado por última vez: 11.11.2018).

Site Sambario (2018): Unidos de Manguinhos. Véase: <http://www.sambariocarnaval.com/index.php?sambando=manguinhos1977>, (consultado por última vez: 04.11.2018).

“Tienda Arabe. Califfa de Pendotiba. Canción de mi tierra”. En: *O Fluminense*, Núm. 3.442, 1/06/1982, p. 6. Véase: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=100439_12&pesq=%22Minha%20terra,%20Cantagalo%22 (consultado por ultima vez: 23.11.2019).

Transcripción de la Confesión del Indio al Sargento Mor da Vila de Campos, 28/11/1779: Correspondencia y documentos relativos a las Novas Minas de Macacu de Rio de Janeiro, donde era superintendente el general Manuel Pinto da Cunha e Souza, Rio de Janeiro, 1786–1790, existentes en la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional bajo el Catálogo 09, 3, 017–021.

Vives, Vera de (1989): “O galo é um homem que canta”. En: *Jornal O Fluminense*. Núm 26.447, 12.10.1989, p. 7.

25 La sinopse de los capítulos están disponibles en la misma página.

In memoriam: Raquel Padilla Ramos (1967–2019)



Imagen 21: Raquel Padilla Ramos, Foto en el artículo de César Anaya (Revista Proceso Nov. 8, 2019)

Los autores y editores del presente volumen lamentamos profundamente el sensible fallecimiento de nuestra colega, la Dra. Raquel Padilla Ramos, fallecida el pasado 7 de noviembre de 2019 víctima de feminicidio. Extendemos nuestras sinceras condolencias a sus familiares, quienes amablemente nos han permitido rendir homenaje a su memoria y a su destacada trayectoria académica y profesional en estas páginas, así como publicar en forma póstuma su contribución titulada “Cajeme – un líder yaqui entre la memoria y el discurso mediático”, misma que estaba contemplada originalmente para aparecer en este volumen, al tiempo que nos manteníamos en contacto con la autora para afinar detalles de su capítulo durante el proceso de edición. Pese a que las circunstancias no permitieron concluir tal proceso en todos sus detalles, consideramos que reviste un valor especial publicar este capítulo, al tratarse de la última contribución de Raquel previa a su fallecimiento y de esta forma puede aprovecharse el trabajo

conjunto efectuado con ella –con ligeras adiciones editoriales efectuadas por nosotros– a fin de que su artículo pueda salir a la luz, como según creemos Raquel lo hubiera deseado también.

Nacida en 1967 en Hermosillo, Sonora, Raquel desarrolló una brillante carrera como etnohistoriadora. Desde 1993 se desempeñó en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) con sede en Hermosillo, donde obtuvo en 2003 la plaza de Profesora Investigadora Titular “C”. Impartió asimismo regularmente cursos en la Universidad de Sonora (1993–2007) donde destacó en la formación de múltiples de alumnos y como tutora de numerosas tesis de grado. Sus numerosas publicaciones dan muestra de una gran dedicación, profesionalismo y pasión por sus temas predilectos de investigación, enfocados mayormente en la historia de la población indígena originaria del noroeste de México, especialmente los pobladores del río Yaqui en Sonora. Comenzó a ocuparse del tema desde su tesis de licenciatura para la Universidad Autónoma de Yucatán (1996), titulada *Yucatán, fin del sueño yaqui. El tráfico de los yaquis y el otro triunvirato*, en la cual tematizó la expulsión, deportación, trabajos forzados y genocidio padecido por los habitantes del río Yaqui en los albores del nuevo milenio.

Continuaría sus estudios enriqueciéndolos con el amplio trabajo de campo etnográfico que emprendió para completar su tesis doctoral en Estudios Mesoamericanos para la Universidad de Hamburgo en Alemania. Para ello, logró documentar valiosos testimonios audiovisuales de miembros de grupos étnicos yaquis, quienes relataron incidentes sobre la guerra y las deportaciones ocurridas a principios del siglo XX (*Los partes fragmentados. Narrativas de la guerra y la deportación yaquis*, 2009, disponible en línea).

La pasión de Raquel por ahondar en la historia de los grupos yaquis y las misiones se manifestó también en las numerosas iniciativas y proyectos académicos que lideró –incluyendo el Rescate y Catalogación del Archivo Histórico del Municipio de Guaymas, 1997–2019, y “Misiones en Sonora”, de 2002–2018; en la organización de diversos simposios, mesas redondas y exposiciones museográficas, así como también en la gran diversidad de temas que abarcaría a través de su prolífica carrera como investigadora –algunos enfocados en aspectos poco entendidos hasta entonces, como el rol de las mujeres dentro de la historia regional–. Su legado a los estudios etnohistóricos y antropológicos sobre esta etnia indígena comprende quince libros –entre ellos múltiples volúmenes de *Misiones del Noroeste de México* publicados entre 2007 y 2017– y aproximadamente 55 artículos, fruto de sus investigaciones individuales y de sus colaboraciones con colegas del Colegio de Sonora y otras instituciones. En su conjunto, su obra se enfoca en la historia de las poblaciones indígenas de la región noroccidental durante los siglos XIX y XX.

Con este modesto homenaje, nos sumamos a otros elaborados por colegas de la Doctora Padilla Ramos, así como los efectuados por instituciones mexicanas

como el INAH y el Colegio de Sonora. Entre éstos cabe destacar el de Alejandro Aguilar Zeleny (2019) y el de César Anaya (2019). Asimismo, su trágico fallecimiento propició el surgimiento del observatorio “Raquel Padilla Ramos” con el propósito de llamar la atención sobre el creciente número de feminicidios en México y de emprender acciones que modifiquen la cultura de discriminación y violencia en contra de las mujeres (*Colectivo Mujerinahs*, 2020).

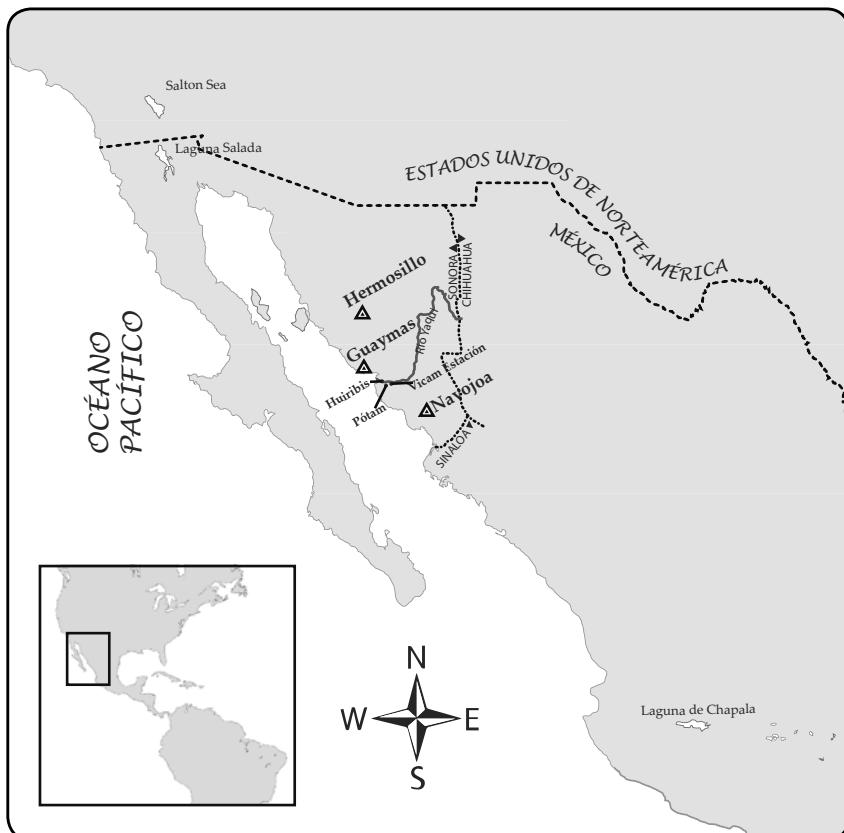
Resultaría imposible exponer con justicia en el limitado espacio de que aquí disponemos el conjunto de los grandes aportes de Raquel para el avance de los estudios etnohistóricos y antropológicos sobre la historia regional de las poblaciones del Río Yaqui. No obstante, esperamos que la contribución suya que a continuación presentamos –en forma póstuma– represente una digna adición a su perdurable legado.

Referencias

Aguilar Zeleny, Alejandro (2019): “Adiós Maestra Yoowe, Adiós Raquel Padilla Ramos: Los senderos de la antropología en el 2019”, en: *Señales de Humo*, Núm. 43, Año 19, enero-abril.

Anaya, César (2019): “Indigna presunta feminicidio de la historiadora sonorense Raquel Padilla”, en: *Proceso*, 8 de noviembre de 2019. Pùblicado en línea: <https://www.proceso.com.mx/cultura/2019/11/8/indigna-presunto-feminicidio-de-la-historiadora-sonorense-raquel-padilla-234004.html>.

Colectivo Mujerinahs (2020): “El Observatorio Raquel Padilla Ramos y los Museos Violeta”, en: *Señales de Humo*, Núm. 43, Año 19, enero-abril.



MAPA V. Lugares representativos en la biografía del líder yaqui Cajeme en el estado de Sonora, México: Hermosillo (lugar de su nacimiento); Huiribis y Pótam (lugares de nacimiento de sus padres); Navojoa (donde tuvo lugar su romance con Juana Narváez); Sierra del Bacatete (lugar de refugio de los yaquis insurrectos y de Cajeme); Huiribis y Vícam Estación (sedes principales del trabajo de campo desarrollado por la autora. En Vícam pudo entrevistar a Alejandro Rivera Leyva, presunto descendiente de Cajeme). *Mapa elaborado por Carlos Pallán Gayol (2017) con base en diversas cartografías, rectificado con datos de Google Maps © 2017 Google (EE.UU.) e INEGI (México).*

Cajeme – un líder yaqui entre la memoria y el discurso mediático

Resumen

A través del contraste entre diversas fuentes históricas, el presente artículo pretende realizar un análisis de la personalidad y el liderazgo de José María Leyva, también conocido como *Cajeme* – uno de los personajes de las guerras del yaqui de fines del siglo XIX en el noroccidente de México. La autora destacará sus características y estrategias – coincidentes y divergentes con líderes predecesores como Anabaylutei, el *Muni* y Juan Banderas – para iniciar la tarea de desentrañar los significados de la jefatura militar entre los yaquis. De igual modo, en este trabajo ella pondrá de relieve la forma en que *Cajeme* es visto, tanto por la sociedad yaqui como por la no-indígena. Finalmente, buscará mostrar cómo este personaje fue recogido y ataviado por la historiografía oficial.

Abstract

By contrasting various historical sources, this contribution aims at analyzing the personality and leadership of José María Leyva, also known as *Cajeme* – one of the protagonists of the Yaqui wars at the end of the 19th century in Northwestern Mexico. By elaborating on his characteristics and strategies, which coincide with, but were also different from those of other leading precursors like Anabaylutei, el *Muni* y Juan Banderas, the author sets to the task of disentangling the meaning of military leadership among the Yaqui. Furthermore, she brings to the fore the way by which Cajeme was seen by the Yaqui society as well as by the non-indigenous population. Finally, she seeks to demonstrate how this personage was rekindled and reframed by official historiography.

Introducción

La guerra del Yaqui fue un conflicto secular dado que comenzó con la rebelión de Juan Banderas en 1825 y culminó con la dotación oficial de títulos de propiedad durante el gobierno del presidente Lázaro Cárdenas (1934–1940). Sin embargo, a lo largo de su duración cobró diversas formas de expresión. Puede decirse que éstas fueron profundamente influidas, mas no determinadas, por las figuras carismáticas de sus líderes. Según afirma James C. Scott en *Los dominados y el arte de la resistencia*, los actos carismáticos tienen que ver con la disidencia

oculta (1990: 45). El carisma por sí mismo no representa una cualidad, sino que a la luz de la relación que tiene con las expectativas puestas en las figuras carismáticas se tiende un lazo, mediante el cual “unos observadores interesados reconocen (y pueden incluso ayudar a producir) una cualidad que ellos admirán” (Scott 1990: 45).

En el lapso de tiempo que hay entre Juan Banderas y Sibalaume (1825–1915 aproximadamente), los yaquis tuvieron distintos líderes que poseían estas características: Cajeme, Tetabiate, Luis Bule, entre otros. Los dos últimos destacaron en la historia de su pueblo durante el *porfirismo*.¹ A partir de Luis Bule, los yaquis insurrectos se dividieron en subgrupos, diferenciados básicamente entre quienes se adhirieron al movimiento revolucionario y quienes optaron por seguir luchando por las demandas propiamente yaquis, refugiándose en la sierra del Bacatete. El paladín de estos últimos era Juan José, conocido como *el Sibalaume*. Entre los primeros podemos mencionar a Ignacio Mori y Luis Espinoza (hijo de Julián Espinoza, intérprete de Tetabiate).

Sin embargo, cabe preguntarse ¿quiénes representaban a la jefatura antes de la guerra secular? ¿Cómo eran estos líderes? ¿Qué estructura militar los acogía e impulsaba? ¿Hay alguna ligazón entre los jefes yaquis de la guerra secular y los de la resistencia colonial? Intentaré responder estas interrogantes dando cabida en este artículo a los líderes registrados por las crónicas militares y misionales, así como por la historiografía yaqui (especialmente la obra de García Wikit).

Sustento teórico

Para tal propósito, el cartabón que dota de sustento teórico a este artículo yace en ciertos aspectos que permiten establecer la forma en que un pueblo recupera su memoria de guerra y de sus líderes. Los eventos serán tomados de las crónicas militares y eclesiásticas de la guerra secular del yaqui, de la documentación de archivos históricos, así como de algunas narrativas orales recabadas en los pueblos yaquis mediante trabajo de campo desarrollado durante varias temporadas por la autora. Fundamental para la elaboración de este documento ha sido la consulta y análisis de periódicos de la época.

A pesar de que con frecuencia las fuentes históricas resultan contradictorias entre sí, también son complementarias. Aunque en ocasiones los datos que nos proporcionan pueden presentarse en forma antagónica, sus meros contenidos no son los que definen la veracidad de un fenómeno histórico. No es sorprendente entonces que existan diferentes versiones en torno a un mismo evento, aún

1 [N. del E.] periodo comprendido entre 1876 y 1911 durante el cual Porfirio Díaz ejerció el poder político y militar en México (Speckmann Guerra 2011: 200).

cuando éstas provengan de testigos presenciales. Por algo la palabra ‘versión’ proviene del latín *vertēre*, que quiere decir “volver” o “tornar”; de allí podemos deducir entonces que cada versión de un suceso implica un propio retorno (prácticamente personal), a la experiencia vivida. Es una manera de evocar y vivenciar el hecho.² Así como no existen comunidades absolutamente homogéneas en ningún ámbito de la cultura, es natural pensar que la forma como la gente se relaciona con su pasado también difiere y por ende no ha sido históricamente igual. Si tales divergencias se presentan entre grupos culturalmente bien identificados, con más razón lo hacen cuando se habla de grupos diferenciados política y socialmente.

El discurso de la clase dominante ha sido elaborado de una manera cuidadosa y más o menos uniforme, precisamente con el fin de justificar su dominación. En contraste, el discurso que parte de las clases subalternas³, no obstante a encontrarse empapado de aquel impuesto por la clase dominante, contiene sus propias formas de fabricación y transmisión, expresándose a sí mismo “resignificado en la trama del tiempo presente” (Castillo 2002: 4).⁴ Tal es el caso de las tradiciones y narrativas de este último. Si la historia y la memoria miran de forma distinta al pasado es porque sus fines de trascendencia son disímiles. Mientras la primera busca la posteridad y justifica las acciones oficiales de quienes la sustentan, la segunda pretende un alcance más corto e inmediato, y refleja una suerte de equilibrio entre lo público y lo privado. Es así como diverge la figura de Cajeme en la memoria social yaqui y la *yori*.⁵

Desde su ingreso a la mente, la memoria pasa por una recolección selectiva de los contenidos a quedar fijados en ella. Esta selección siempre lleva el sello personal de quien ejerce una función como ‘memorista’, cuyas experiencias personales determinan el material elegido. Sólo se recuerda lo que resulta significativo, ya sea por novedoso, impactante o repetitivo. La memoria se estructura además de una manera íntima, misma que permite a la persona echar mano

2 Parte de estas ideas fueron presentadas en la mesa “Debates e interpretaciones: Sonora en la Revolución”, 11/11/2010, El Colegio de Sonora.

3 [N. Del E.]: “las clases subalternas” son un concepto introducido por el filosofo italiano Antonio Gramsci, describiendo en un entendimiento muy general las clases dominadas por un elite (véase la publicación postuma *Los Cuadernos de la Cárcel*, en su original italiano *Quaderni del carcere*).

4 Así lo advierte la antropóloga y psicóloga Carmen Castillo(2002: 27): “Pero no en todos los casos los recuerdos individuales se hilan lejos de los discursos dominantes, lo frecuente en la memoria colectiva es más bien lo contrario, las coincidencias”.

5 *Yori* es la palabra que emplean los yaquis para referirse a los blancos o mexicanos. Ellos se autodenominan *yoeme*, en plurar *yoemem*.

6 La voz ‘memorista’ aparece en el *Diccionario de la Real Academia Española* (2008) como alguien que tiene buena memoria, pero yo la utilizo para referirme a aquella persona depositaria de las memorias de una sociedad o de un colectivo. Tal vez, para equipararla a la ‘relevante’ labor del historiador, deberíamos llamarlo ‘memoriador’.

de ella cuando le es necesario. Finalmente, para que la memoria egrese, requiere de un ejercicio de ubicación en un contexto determinado, pues siempre emerge a partir del presente:

El individuo puede hacer un ejercicio de memoria por propia voluntad, o puede ser que súbita e involuntariamente algún recuerdo llegue a su memoria por efecto de algún evento evocador (una palabra, una imagen, un sonido, un aroma, etc.). En cualquier caso el recuerdo es confrontado con una situación presente, desde la cual fue evocado y a la cual responde

(Castillo 2002: 33).

Para difundir la memoria se utiliza un lenguaje socialmente compartido, que pueda ser comprendido por otros; cuando se transmite no a los propios, sino a un investigador social, como es mi caso, es decir, prácticamente a un intruso, el mecanismo de transmisión toma características necesariamente particulares. Los eventos antiguos, por ejemplo, han sido narrados tantas veces que ya han logrado erigirse en versiones más o menos estables. Tal es el caso de los grandes temas yaquis del exterminio y la deportación. No sucede así, sin embargo, con los personajes históricos, quienes siempre producen discrepancias – como es el caso en el presente trabajo – ni tampoco, obviamente, con los relatos de carácter personal.

Las narrativas orales de este artículo se inscriben en el tipo de la historia oral, ya que las personas que pude entrevistar son herederas de información directamente transmitida por sus padres y abuelos. En esta tesis, cabe destacar que no todo en este trabajo está sustentado en testimonios basados en la oralidad. Aunque los relatos aquí presentados son producto de la historia oral, en realidad son el resultado de la metodología y técnicas del trabajo etnográfico con duración de tres meses en campo (2006) y varias visitas esporádicas posteriores. Durante los recorridos que efectué por todos los pueblos yaquis, tomando como sedes Vícam Estación y Huírivas, conté con colaboradores quienes desde un principio estuvieron dispuestos a compartir sus experiencias con el pasado yaqui, si bien hubo otros quienes opusieron considerable resistencia y sólo fue posible hacerles revelar la información tras grandes esfuerzos. Del conjunto de testimonios recabados, sólo unos cuantos hacen referencia a los jefes o héroes yaquis, pues éste no parece ser un asunto que les preocupe sobremanera.

De acuerdo a las propuestas metodológicas en torno al proceso de fabricación de la historia oral vertidas en *La muerte de Luigi Trastulli* (Portelli 1991), en este camino se da una “traslación cronológica y contextual del fenómeno” ingresado en y egresado desde la memoria. En el caso de Trastulli, fue la memoria de quienes testimoniaron el caso la que lo convirtió en un mártir de la lucha obrera, y no precisamente sus propias acciones.

Por mi parte, las entrevistas recogidas no fueron muy homogéneas, en el sentido de que mis informantes tenían forjada una opinión divergente respecto a los grandes líderes de la guerra del yaqui, en particular sobre Cajeme, el personaje abordado en este artículo. En menor medida, lo mismo ocurrió con Luis Bule, más no así con Tetabiate y Sibalaume, líderes yaquis posteriores a Cajeme.

A pesar de que la recopilación de datos fue estructurada en función de las conversaciones entabladas con miembros de filiación yaqui, y no tanto con base en preguntas abiertas o cerradas, debo aclarar que en ocasiones sí se requirió plantear preguntas directas y reformular las mismas, con el fin de recibir posteriormente una contestación más acabada. La anterior representa una gran ventaja de la historia oral sobre aquella basada en fuentes escritas. No obstante, al establecer la diferencia consustancial a cada una de ellas, el investigador adquiere una herramienta analítica mucho más profunda que la que se utiliza sólo con el fin de obtener un producto (datos), independientemente del método que se emplee. La oralidad es entre otras cosas, “el primer y más puro producto de la memoria social, gestada para ser compartida, comprendida, significada en común” (Castillo 2002: 48), y la memoria es un proceso en el cual después del congelamiento, puede venir el deshielo y luego un nuevo enfriamiento que posiblemente cobrará una forma distinta, acorde al nuevo recipiente en que ha sido depositada (Padilla 2009: 34).

Según he explicado ya en un trabajo anterior (Padilla 2009: 34–35), no solo las fuentes orales adolecen de falta de veracidad fáctica, omisión de datos, magnificación de otros, minimización o falsedad. En realidad, muchas de las reconstrucciones históricas que se hacen a partir de la ciencia adolecen de lo mismo, pero tal vez es el hecho de estar publicadas lo que les dota de una supuesta validez. Se suscita un profundo problema metodológico cuando desde la historia nos empeñamos en buscar la “verdad”, toda vez que sólo existen distintas versiones respecto a los hechos y los procesos sociales y lo producido por el historiador constituye simplemente una versión más o a lo sumo, un contraste de diversas versiones. Sin embargo, el ejercicio intersubjetivo o el diálogo de intersubjetividades (Castillo 2002: 73) nos posibilita alcanzar una comprensión de estas interpretaciones particulares, parciales o de grupo. No debemos dejar de lado que también existen ocasiones en que la memoria ha quedado abrumada por la historia oficial, sobre todo cuando esta última aborda tópicos reivindicatorios como las revoluciones sociales, los héroes populares o los movimientos nacionalistas. En tales casos, el discurso oficial es tan fuerte que no da pie a la elaboración de una historia oral subalterna ni alternativa (Castillo 2002: 75). En este artículo se examina el camino que siguió la infiltración de la historia oficial en la creación de un héroe yaqui para la sociedad no yaqui.

El papel de la prensa en la creación de ideas

La prensa, por su parte, desempeñó un papel fundamental en la creación de ideas y percepciones respecto a la guerra del yaqui y sus líderes, particularmente durante la segunda mitad del siglo XIX y a lo largo del XX, cuando adquirió un alcance masivo. Una de las opciones más viables de acceder y de mayor riqueza en información sobre la guerra y deportación de los yaquis se encuentra en los Estados Unidos de Norteamérica, ya que numerosas bibliotecas, hemerotecas y archivos en ese país poseen libros, periódicos o documentos referentes a la historia de México, sobre todo de la región del septentrión. Influye en esta situación la condición fronteriza del estado de Sonora, lo cual obligó a los norteamericanos a permanecer alertas sobre los vaivenes de la guerra del yaqui, máxime cuando existían intereses económicos de por medio.⁷ De esta manera, desde fines del siglo XIX la prensa de la Unión Americana dedicó espacios a la rebelión yaqui.

Entre los periódicos que fueron consultados para este trabajo destacan *La Prensa* de San Antonio Texas, el *Tombstone Epitaph Prospector* de Tombstone Arizona y el *San Francisco Bulletin* de San Francisco California. Estos rotativos mantuvieron informada a la ciudadanía norteamericana fronteriza acerca de los avances o retrocesos militares en torno a la conflagración; aunque no solamente los periódicos fronterizos mostraron interés en la misma, ya que pude encontrar materiales al respecto en el *Springfield Republican* de Massachusetts y el *Desert News* de Salt Lake City Utah entre otros. Así, diversos nombres que se barajaban en el ámbito de la guerra del yaqui en Sonora fueron conocidos también por muchos norteamericanos, en especial los que vivían en la frontera. De todos los personajes involucrados en la guerra, fueron los militares en primera instancia⁸, seguidos de las autoridades civiles, quienes recibieron mayor cobertura, aunque también se dio seguimiento a dirigentes indígenas, como se verá en la última parte de este artículo.

⁷ Inversionistas en el ramo de la minería y de la agricultura tenían puestos sus ojos y su capital en Sonora y, por tanto, quejumbrosos de las lesiones económicas que los alzados provocaban, se oponían a sus coterráneos erigidos en defensores de los derechos fundamentales y por ende moralmente contrarios a la política oficial de deportación de yaquis a otros puntos de la república mexicana.

⁸ De esta forma, el coronel Emilio Kosterlisky en 1899 fue descrito como el “Roosevelt mexicano” (*Arizona Daily Citizen*, 25 de octubre 1899: 1). Sobre el general Luis Emeterio Torres, en la coyuntura de la deportación de yaquis al sureste mexicano, el *Arizona Daily Star* afirmaba que era “uno de los hombres más prominentes de la República Mexicana, valioso en muchos aspectos, poseedor de los más altos honores que su país pudiera otorgarle [llego de] gusto por la vida militar, [...] entusiasmo, energía [...] y amor por su país” (*Arizona Daily Star*, 8 de marzo 1908: 3). Igualmente, Rafael Izábal, a quien por error los norteamericanos a veces nombraban como Rafael Isabel, ocupó espacios importantes en las tribunas mencionadas.

La importancia de los medios de comunicación radica en el impacto que producen. Los medios pueden ser forjadores de ideas, opiniones, temores, deseos y aspiraciones. Tal fue la función que cumplió la prensa oficialista⁹ en el periodo de guerra y los momentos de paz en el Yaqui, así como en la descalificación y posterior encumbramiento de los héroes, todo ello dependiendo del momento histórico que se vivía. Es por ende que resulta crucial para el investigador social el detectar el punto desde el cual parte la expresión de una idea, ejercicio que será retomado en el último apartado de este artículo.

[N. de los E.] Tras concluir su análisis teórico, la autora dedica el próximo párrafo a la historia temprana – los primeros encuentros entre yaquis y no-yaquis – y a la descripción de sus líderes en las fuentes de aquella época.

Los primeros atisbos de confrontación

Las primeras fuentes documentales en la región nos remiten al día 30 de septiembre de 1533, cuando un grupo de soldados españoles encabezado por Diego de Guzmán:

[...] a poco andar vieron en un gran llano a una multitud de indios que salieron a su encuentro, arrojando al aire puros de tierra, templando sus arcos y haciendo visajes. Uno de ellos que se distinguía por sus arreos estrambóticos, relumbrante por las conchas de perla de que estaba lleno su vestido, se adelantó a corta distancia, hizo con el arco una raya muy larga en el suelo, se hincó de rodillas sobre ella, besó la tierra, y en seguida puesto en pie, comenzó a hablar diciéndoles que se volvieran y no pasasen la raya, porque si la pasasen serían muertos todos.¹⁰

(citado por Troncoso 1982: 64)

En contraste, carecemos de una descripción física del jefe yaqui *Anabaylutei* (escrito también *Ania Lutei* y *Ánia Líute*), aunque se cuenta con el dato de su participación en la protección de un indio de Sinaloa de nombre Juan Lautaro y otro de origen zuaque llamado Babilomo, ambos opuestos al ordenamiento europeo al principio del siglo xix durante la conquista de Sinaloa.¹¹ A raíz de ello se propició un enfrentamiento con las huestes del capitán Diego Martínez de Hurdaide, las cuales fueron derrotadas en dos ocasiones. A partir de estos descalabros sufridos por los europeos, surgieron y se propagaron las ideas de que los

9 [N. del E.] Por *prensa oficialista* se entienden aquellos medios que fungen como voceros o portavoces del gobierno oficial en turno.

10 La fuerza del liderazgo de este yaqui, cuyo nombre quedó oculto a la memoria indígena y a la historia, fue detectado por los forajidos a partir de su vestimenta llamativa, y manifestado por él en su actitud de defensa y en el discurso de amenaza emitido.

11 [N. Del E.]: Véase Diego Martínez de Hurdaide: *La conquista de Sinaloa* (1595–1626), editado por Rafael Valdés Aguilar en 2011, Universidad Autónoma de Sinaloa.

yaquis no eran nada despreciables como enemigos. Anabaylutei, etiquetado por las crónicas militares como “cacique”¹², había acudido al campamento adversario para fingir una negociación. Este hecho nos remite nuevamente a la facultad de los líderes yaquis para enarbolar discursos, así fuera para dirigirse al enemigo y entablar pactos, aunque fueran falsos (Troncoso 1982: 74).

El historiador y poeta yaqui Santos García Wikit sostiene en su libro *Nación yáki*, que Anabaylutei fue el quinto jefe de la tribu y que, bajo su liderazgo, los yaquis recibieron gobierno y administración, disponiendo un sistema de asambleas para debatir los asuntos públicos. Fue él, señala García Wikit, quien puso la justicia en manos de los gobernadores y decretó que “todo Kobanáo (Gobernador) fuera electo libremente para el Pueblo, siguiendo la tradición de la Tribu. Dio organización a los Ocho Pueblos [...] y fijó un sistema tributario, que sin necesidad de Leyes fue aceptado” (García Wikit 2003: 41). Las aseveraciones de García Wikit sobre los yaquis chocan sin embargo con aquellas recogidas por la historiografía colonial a partir de las crónicas misionales, las cuales señalan que los ocho pueblos fueron producto de las reducciones jesuitas. El ignaciano Andrés Pérez de Ribas afirma en *Los triunfos de nuestra santa fe entre gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, que al arribar a territorio yaqui, él y Tomás Basilio encontraron aproximadamente ochenta rancherías, las cuales agruparon en ocho pueblos para fines evangelizadores (1982: 84-5).

De igual modo, existe un interesante trabajo de la historiadora Esperanza Donjuan (2010: 87-121) que contradice la especie del sistema tributario en Anabaylutei propuesto por García Wikit. Al rastrear las significaciones de los imaginarios sociales de los yaquis, Donjuan demuestra que el fracaso del sistema tributario español entre estos indígenas se debió a que el tributo era un elemento perteneciente a una red de instituciones que no se hallaban recreadas dentro de los imaginarios sociales yaquis. En otras palabras, al carecer los yaquis en su pasado prehispánico de tributo u otra noción semejante, a los invasores no les fue posible imponérselos o negociarlo con ellos en el Yaqui, según sucedió en tiempos virreinales y bajo un México recientemente independizado. De acuerdo con las crónicas militares, el primer dirigente yaqui en establecer un modelo hacendario entre sus congéneres fue Cajeme. El régimen tributario entre los yaquis se extendió a lo largo del periodo porfiriano, a través de un sistema de pago de ‘contribuciones’, mismas que podían ser provisiones de boca, dinero o municiones para la guerra (Padilla 2006: s/p).

Santos García Wikit fue un *yoeme* muy respetado en el interior de los círculos yaquis, lo cual en cierto modo dotó de legitimidad a su producción literaria. En su trabajo arriba citado destaca la forma como se expresa de las jefaturas yaquis:

12 Voz caribe adoptada por los conquistadores españoles a partir de los primeros contactos con los nativos.

“Queremos iniciar este segundo capítulo de guerreros yákis, como un homenaje a todos los héroes que defendieron a su pueblo”, y publica el juramento yaqui en su versión completa, no sin antes advertir que se trata de una ceremonia de graduación de un *hombre coyote*, es decir, un guerrero (García Wikit 2003: 35). En este apartado también presenta una lista de todos los guerreros yaquis que él registró (muchos quedaron fuera de las crónicas militares, misionales y, por supuesto, de la historiografía oficial), con las traducciones de sus nombres. En este tenor, Anabaylutei, por ejemplo, significa “mundo que se acaba” (García Wikit 2003: 40). Es importante agregar que el poeta e historiador yaqui registra más nombres de yaquis ‘guerreros’, que la historia oficial no incorpora a sus anales. Así, Séayáli fue el sucesor de Anabaylutei y prosiguió la lucha contra el invasor, y Báká Náawua, también era dirigente yaqui de los primeros años de resistencia contra el europeo, cuando fue muerto en manos de un *torocoyori*, es decir, un yaqui traidor que anhelaba su poder (García Wikit 2003: 42).

Los defensores de la *autonomía* (soberanía) a mediados del siglo XVIII

La vida misional pareció llevarse de manera armónica en territorio yaqui. “[Y] todo se había de tolerar”, anotó el misionero Pérez de Ribas en la obra ya mencionada (1982: 122), actitud que definiría la relación entre indígenas y jesuitas a lo largo del siglo XVII y en la primera mitad del XVIII. Empero, hacia mediados de ese siglo, varios factores se conjuntaron para romper la concordia: en primera instancia, la presencia de un misionero de origen italiano, Ignacio María Nápoli, quien en su afán de mantener la región bajo control, acabó por propiciar la mayor agitación habida durante la época virreinal. Seguidamente hicieron su arribo un grupo de *coyotes*¹³ que habrían desplazar a la jerarquía religiosa yaqui, en particular *fiscales*¹⁴ y *temastimoles*.¹⁵ Lo más factible es que el arribo de los *coyotes* haya obedecido a una estrategia del propio Nápoli. Aunado a lo anterior, las inundaciones de 1740 y 1741 se tornaron en el colofón de los descontentos. En aquel tiempo confluieron en el Yaqui varios líderes con características similares a las posteriormente exhibidas por otros dirigentes yaquis:

1. Prácticamente todos eran originarios de los pueblos yaquis más cercanos al mar, los pueblos río abajo (Pótam, Rahum, Huírivis y Belem).

13 *Coyote*, dentro del espectro de las castas coloniales, se empleaba para designar una persona mitad indio y mitad mestizo.

14 *Fiscal*, en este caso, refiere a un comisionado del misionero que se encarga de vigilar que los indígenas hagan su vida con estricto apego a la norma eclesiástica.

15 *Temastimol* o *temastián* es el maestro que ayuda al sacerdote en los rituales sacramentales o la misa. Con el tiempo, dada la casi total ausencia de religiosos en el Yaqui en el siglo XIX y XX, la figura del *temastián* cobró fuerza.

2. Todos eran reconocidos por su arrojo y valentía.
3. Carecían del apoyo unánime de todos los miembros del grupo, aunque sí de la mayoría.
4. Poseían el don de la palabra y gran capacidad de persuasión.

En la sublevación yaqui más importante de la etapa colonial sobresalieron tres líderes: Juan Ignacio Usacamea (más conocido como *Muni*), Bernabé Basoritemea y Luis Aquibuameachai. El primero era gobernador de Rahum, el segundo gobernador de Huírivas, mientras que el tercero era originario de Rahum. En el movimiento los acompañaban los yaquis Juan Pinto, Calixto, Juan Chichiali, Melchor Cristóbal y Marcos, entre otros (Navarro 1966: 29). Sin duda, el que más destacó de todos ellos fue *Muni*, que en lengua yaqui significa “frijol”. Según relata el historiador Luis Navarro, cuando *Muni* fue hecho prisionero por los blancos, logró poner al tanto a sus secuaces para que intentaran liberarlo, acudiendo más de dos mil guerreros a su llamado. Los soldados del gobernador temían iniciar el enfrentamiento y ante las tensiones imperantes, el propio *Muni* se ofreció como mediador. Tras revisar la documentación referente al caso en el Archivo General de Indias, Navarro (1966: 29) reconstruye la siguiente escena:

Así apareció a la puerta de la comunidad de Pótam Juan Ignacio Usacamea, el “*Muni*” casi legendario, todavía atado, manifiestamente prisionero para que brillase más su autoridad, hablando a los suyos y persuadiéndoles para que depusieran las armas y volviesen a sus casas, prometiéndoles el teniente de gobernador que al día siguiente pondría a los jefes en libertad. La masa de los yaquis, a regañadientes, se aplacó, se dispersó. El *Muni* había obtenido una gran victoria.

Junto con la ejecución de *Muni*, Navarro considera este evento como “uno de los hitos fundamentales en los que resplandece su dignidad de conductor de un pueblo” (1966: 29).

En primer término, lo que este acto revela es el mensaje que *Muni* dio a los soldados y misioneros: El reconocimiento de la autoridad entre los yaquis recaía en su persona. Pero también el gesto de *Muni* nos habla de su poder discursivo, dotado de una retórica de persuasión, indispensable en tiempos de crisis. El liderazgo de *Muni* se militarizó a través de su autonombamiento como capitán general del Yaqui, cargo que fue reconocido por su gente e inclusive por algunos españoles. Nápoli sostenía que no faltaban yaquis que “hincados de rodillas, han adorado a dicho *Muni* por Dios” (citado por Navarro 1966: 40). Sin embargo, el jesuita y otros yaquis consideraban que *Muni* estaba poseído por el demonio, y que su influencia sobre sus congéneres era causada más por el temor que despertaba, que por el respeto mismo. A los dirigentes los acompañaba una “tropilla con armas, banderas e insignias”, dice Navarro (1966: 29), elementos que encontraremos entre los jefes yaquis del siglo XIX, en particular en Juan Ignacio

Jusacamea, homónimo del Muni, insurrecionado en el sexto lustro de esa centuria, y en quien nos detendremos a continuación.

Juna Ignacio Jusacamea, más conocido como Juan Bandera (?–1832)

En 1825, apenas cuatro años después de consumada la independencia nacional, surgió entre los yaquis un líder que encabezó un movimiento multiétnico en contra del gobierno criollo. Tal dirigente fue Juan Ignacio Jusacamea, capitán general del Yaqui, mejor conocido como *Juan la Bandera* o *Juan Banderas*. El militar presidial Ignacio Zúñiga describe a Banderas como un “hombre de genio para manejar y entusiasmar a sus secuaces, dotado de imaginación fogosa, de elocuencia y de un talento raro, con lo que pudo haber hecho muchos mayores males [...]” (1985: 37). Se repite, por tanto, el discurso elocuente como una característica indispensable de los liderazgos yaquis. La sublevación de Juan Banderas se inserta dentro del contexto del desorden generalizado que imperaba entonces en la joven nación mexicana. Sin embargo, dentro de esta anarquía y desgobierno, un decreto regional emitido en 1828 afectó a los yaquis, en la medida que supeditaba la jurisdicción de los ocho pueblos históricos del Yaqui al presidio de Buenavista¹⁶ y promovía la colonización en ese territorio. Así las cosas, la retórica y pragmatismo de Banderas incluía la capacidad de conducir “a su gente a resistirse contra toda reforma política contraria a los intereses yaquis” (Hu-DeHart 2003: 134).

Al igual que su homónimo (el Muni), Juan Banderas era originario del pueblo de Rahum. Sus demandas, plasmadas en una serie de manifiestos o proclamas¹⁷, eran de índole étnico-política, pues apelaban a la integridad territorial, la expulsión de los *gachupines*¹⁸ del territorio y, subrepticiamente, al derecho a la autodeterminación (Padilla 2010: 184–7). En su obra *Las guerras con las tribus yaqui y mayo del estado de Sonora*, el militar porfiriano Francisco P. Troncoso sostiene que dentro de su proceso judicial, Banderas se declaró defensor del “exterminio de la raza blanca” (Troncoso 1982:84). Este autor también adjudica a Banderas y seguidores el germen de la semilla de las revoluciones yaquis subsiguientes.

16 [N. del. E.]: Ciudad colonial en el norte del estado actual de Sonora.

17 Entre la documentación que produjo este líder indígena se cuentan cuatro manifiestos o proclamas que aparentemente fueron dictados por él a un escribano yaqui.

18 [N. del. E.] Término peyorativo con que se designaba a los españoles establecidos en México o Centroamérica durante la época colonial.

El uso de elementos simbólicos, advertido ya en la insurrección del Muni (banderas e insignias) también se hace presente en el período de Juan Banderas. Lo anterior, además de su poder de convocatoria y capacidad militar, queda de manifiesto en la primera de cuatro proclamas, cuyos destinatarios debieron ser, casi sin lugar a dudas, los gobernadores yaquis, ya que al reverso de la misma se señala: “Pase luego a los demás Gobernadores de los Pueblos S. José de Pima, Tecoripa, Santo Rosalío y demás Pueblos” (Dedrick 1985: 178–179). En ella el líder se declaró emisario de la Virgen de Guadalupe y abanderado del emperador Moctezuma:

Digo Yo la bandera de nuestro soberano Montesuma; que he salido de una carcel con estar cautivo el Rio de Hiaqui y Mayo con toda mi Nación que me la han derrotado apolbora y balas, sin culpa ninguna aquí vengo por enviado de mi Señora de Guadalupe ha ganar esta corona pues no ha permitido esta divina Señora que no me haygan matado y asi ha sido determinación de ella y conbido atodos los Gobernadores de los Pueblos, aganar esta corona de Nuestro Rey Montesuma que la tiene heredada de nuestra Señora de Guadalupe y por los Gachupines se haya en España y asi hijos mios no tengan miedo que yo vengo haciendo daño ni a los Indios ni crioyos mas de a los que abrazen armas a favor de los Gachupines los que se hisieren a mi bandera seran dueños de sus dineros y generos de los gachupines pues les cuesta su trabajo para sacar a los gachupines pues por ellos esta la tierra perdida y asi los espero todos los que quisieren venir con migo lo mas pronto que puedan que ya yevo en mi compañía mil hombres sobre los armas de mi nacion entre Hiaquis y Mayos y veinte de rason con su Capitan.

(Juan Ignacio Jusacamea 1826 o 1827, citado en Dedrick 1985: 178)¹⁹

De este primer manifiesto se desprende que Banderas intentaba asegurar a su gente y atraer adeptos, convenciéndolos de que era la Señora de Guadalupe quien hablaba a través suyo. Hasta el momento no ha sido posible encontrar una crónica o trabajo histórico que determine qué tipo de estandarte usó Banderas. Es posible que su contenido fuera religioso, pues se sugiere que fue sustraído de un templo (Dedrick 1985: 120). De ser así, el lábaro de Juan Banderas no sólo fue un elemento de identificación de los yaquis insurrectos, sino también un talismán o amuleto de protección, sobre todo al fragor de los combates. Es posible que tuviera también la finalidad de emitir cierto tipo de señales, ilegibles a la luz de nuestros tiempos. El lenguaje usado por Juan Banderas en esta primera proclama, así como en las sucesivas, revela cierto giro paternal y afectivo, lo cual se vislumbra también en las epístolas que sus congéneres le enviaron. Los yaquis

19 Es factible que estas proclamas correspondan a la segunda etapa de su insurrección, es decir, posteriores a 1827; hay también diversas cartas de sus congéneres rotuladas a su nombre. Empero, John Dedrick (1985: 178) sugiere la posibilidad de que los manifiestos fueron escritos en 1826. Estos manuscritos fueron dados a conocer en un sobretiro de la revista *Tlalocan* 10, publicado en 1985 dentro del compendio de John Dedrick, excepto aquel emanado del período de paz, el cual data de diciembre de 1827.

adictos a Banderas se dirigían a él en términos de un hijo a su padre, utilizando el concepto *achai yo'owe* binomio que podría traducirse como “padre mayor” o “padre viejo”, lo cual nos refiere que estos hombres más que jefes militares eran líderes morales de los movimientos sociales. El mismo apelativo se empleó para dirigirse a *Tetabiate* y *Sibalaume*, por ejemplo (Padilla 2009: 137).

El impacto del movimiento de Banderas alcanzó a un periódico de Maryland, Estados Unidos, llamado *Torch Light* (12 de julio 1827: 3), el cual publicó una traducción de una carta firmada en Pótam por José Figueroa, Comandante General de las Armas en Sonora. Si bien estaba destinada al Supremo Gobierno de Durango, fue dirigida al Secretario de Estado y del Departamento de Guerra y Marina. En la misiva se da santo y seña de la rendición y “arrodillamiento” del líder indígena. Esta nota periodística se da en el contexto de la amnistía a los indígenas; a pesar de haber sido indultados, la semilla de la rebelión quedaría latente, y despertaría poco tiempo después.²⁰ Resulta interesante la introducción a la nota por parte del rotativo:

We have received a file of Mexican papers to the 24th of May, and translate from it the following account of the suppression of an insurrection in the interior, not that the subject is a matter of much moment, but merely from the interesting fact developed, that a whole nation existed in Mexico without the knowledge of the political regeneration of the country.

(*Torch Light*, 12 de julio 1827: 3)

José María Leyva, también conocido como Cajeme (1837–1887)

La noticia más impactante en Sonora durante el mes de abril de 1887 consistió en la captura y posterior arresto de *Cajeme* por parte de fuerzas comandadas por el general Ángel Martínez. La prensa de todo el país y aun allende las fronteras se interesó por la aprehensión y proceso de este líder yaqui. En particular el periódico *San Francisco Bulletin* le dio seguimiento a todas las noticias suscitadas desde los inicios de su dirigencia indígena hasta después de su fusilamiento. Esto se explica, muy probablemente, por las intensas relaciones comerciales, sociales y culturales entre este puerto de la costa oeste de la Unión Americana y Guaymas (de hecho, las notas se concentran en una columna llamada *Pacific Coast Items*). Bajo estas circunstancias, Ramón Corral, un prominente político sonorense de fines del siglo xix y principios del xx, se acercó a hacerle una entrevista que quedaría plasmada en el periódico oficial de Sonora, *La Constitución*. En ella, Corral contextualizó lo declarado por Cajeme durante su reclusión, de tal manera

20 Existe un oficio de Juan Banderas escrito durante este lapso de paz desde el presidio de Buenavista (Dedrick 1985).

que en la serie de artículos titulados *José María Leyva Cajeme (Apuntes biográficos)* proporciona a los historiadores la fuente más importante para conocer los datos generales y pormenores de las batallas vinculadas con este personaje.

Corral imprime veracidad a su escrito al señalar que “de él mismo he recogido los datos que me sirven para escribir estos apuntes y [...] todos los antecedentes que voy á consignar tienen el mérito de la exactitud”.²¹ De José María Leyva Cajeme se sabe que nació en Hermosillo en 1837 como hijo de padres yaquis. Fernando Leyva, su padre, era originario de Huírivas y de Pótam era su madre, Juana Pérez; Cajeme se crió en el pueblo de Rahum. La familia Leyva tuvo una experiencia fallida en la fiebre del oro californiana, sufriendo allí “penalidades y trabajos”, si bien el haber salido de la zona yaqui les permitió ampliar el horizonte deseado para su hijo, de tal forma que al retornar a su tierra, pusieron a Cajeme bajo la tutela de Cayetano Navarro, a la sazón prefecto del distrito de Guaymas. En el puerto, el niño Cajeme tuvo acceso a educación escolar (*La Constitución*, 22 de abril 1887).

Vale la pena en este punto destacar el significado del nombre *Cajeme*, que puede tratarse de un apodo, un alias, un nombre o un patronímico. Los alias permiten la furtividad y el ocultamiento. El alias de Juan Ignacio Jusacamea (Juan Banderas) tiene sentido por ejemplo porque usaba una bandera como símbolo de su movimiento, pero en el caso de Cajeme, se trata de una forma nominal inherente al nombre de pila, por lo cual es difícil determinar su función. *Cajeme* significa “el que no bebe”, algunos estudiosos agregan “ni agua”, nombre estigmatizador en alguien que vive en una zona desértica, según ha observado el antropólogo Alejandro Figueroa (1994: 344).²²

En la biografía de José María Leyva, según fue elaborada por Ramón Corral (1981), se narra cómo en la intentona del conde Gastón Raousset Boulbon por ocupar Guaymas y de allí extenderse al resto de la entidad ocurrida en 1854, Cajeme empuñó el fusil como soldado del batallón Urbanos cuando contaba con diecisiete años de edad. Esta experiencia, dice Corral (1981), y su incursión en el modo de conocimiento de los blancos, provocó en él un interés por viajar y conocer otros lugares. Salvo por un breve tiempo en el que fungió como aprendiz de herrero, en sus ires y venires Cajeme fue dado de alta varias veces como soldado en diferentes batallones. Así, en la virulencia de la guerra de reforma, Cajeme defendió la Constitución de 1857 y antes de que terminara la década, ya operaba bajo el mando del general Ignacio Pesqueira en un batallón conformado por yaquis, pimas y ópatas. Hecho ya a la vida castrense, Cajeme se acercó al jefe de la guarnición militar en Médano, encargada de contener a los indios yaquis

21 La fijación de Ramón Corral por otorgar validez a sus aseveraciones es tema de estudio del artículo de Patricia Guerrero (2010).

22 No existen estudios sobre los nombres, apellidos, alias y linajes yaquis.

insumisos, para ofrecer sus servicios temporalmente, pero luego pasó a formar parte como cabo de artillería de las fuerzas pesqueiristas en contra del movimiento de Manuel María Gándara, el cual era fuertemente apoyado por huestes ópatas y yaquis. Esta fue la segunda vez que Cajeme tendría a sus congéneres como enemigos. La tercera fue más decisiva y evidente: En la campaña contra los yaquis de 1867, encabezada por el coronel Próspero Salazar Bustamante, Cajeme participó como jefe de caballería. Al respecto, Corral anota en un artículo suyo publicado en *La Constitución* (22 de abril 1887):

Aquella fue una de las más sangrientas de las que se han emprendido sobre los yaquis y Cajeme tomó parte en ella contra de los de su raza. Su conocimiento del terreno y de las costumbres de los indios, su astucia y su valor, pusieron en aptitud de prestar importantes servicios en aquella guerra [...] lucha fecunda en combates y desastres para los indios, que fueron perseguidos con verdadero encarnizamiento. Los servicios que durante ella prestó Cajeme, lo hicieron ascender á Capitán y se le dio el mando de una compañía de 100 hombres.

Es posible que a Cajeme también le haya tocado participar en la masacre de Bácum, acaecida en 1868. En ella se conjugaron los factores de que el liberalismo imperante consideraba a los yaquis como una rémora al progreso y obstáculo pernicioso a erradicar, aunado a la simpatía yaqui hacia el gandarismo, que resultaría ser un catalizador más de la violencia que suscitó esta matanza (Padilla 2009: 138). Francisco P. Troncoso, en *Las guerras con las tribus yaqui y mayo de Sonora*, basado posiblemente en el parte militar, lo narra así (1982: 92–93):

El día 12 de ese mes [febrero], una fuerza del coronel Bustamante derrotó, cerca de Córcoy, a una partida de indígenas, haciéndoles 33 muertos y tomándole un número igual de prisioneros. Tres días después se presentaron 600 indios en el pueblo mencionado, solicitando la paz, y el coronel Salazar, por sospechar que venían de mala fe, los tomó presos y les exigió la entrega de 300 armas de fuego, de las cuales sólo pudieron dar 48. Aquel jefe puso entonces en libertad un número proporcionado a la cantidad de que armas de que habían hecho entrega, y con 450 prisioneros marchó el 18 al pueblo de Bácum, en cuya iglesia los encerró, separando 10 cabecillas, con orden de que fueran fusilados al menor movimiento que los demás hicieran para fugarse, cuya orden se ejecutó a las 9 y media de la noche, porque según se dijo, los indios se habían echado sobre la guardia. Si pretendieron o no fugarse los indios encerrados en la iglesia, sólo lo supo el coronel Bustamante. Lo cierto es que en aquella hora se rompió sobre ellos el fuego, produciendo una confusión indescriptible. La artillería se colocó en la puerta del edificio e hizo varios disparos con metralla sobre aquella multitud indefensa; el templo se incendió y perecieron más de 70 indios, logrando escapar el resto en medio de la confusión y el desorden.

El gobernador Ignacio Pesqueira lo nombró en 1874 alcalde mayor del Yaqui, cargo público que implicaba una combinación de administrador y juez. Pese a que no se puede comprobar su participación en la campaña contra los yaquis, es

posible que en su actuación posterior pudo intervenir de manera importante el sentimiento de culpa por esta campaña tan brutal en contra de sus hermanos. En parte ello me resultaría plausible, toda vez que su transformación fue bastante acelerada, al ocurrir en un lapso menor a un año, de tal manera que para 1875 ya aparece fungiendo como capitán general del Yaqui y del Mayo. Con ello añadía a sus facultades jurídico-administrativas las militares, con la diferencia de que las primeras habían sido otorgadas por las autoridades civiles (de hecho, el Ejecutivo estatal), mientras que la última le fue dada por sus connacionales. Ello también le proporcionaba jurisdicción sobre territorio de los mayos, grupo étnico vecino muy próximo a los yaquis en términos culturales.

Es importante distinguir entre las autoridades tradicionales, los que recibieron grado militar por parte del ejército federal, y los que tienen grado militar al interior de la sociedad yaqui, puesto que los yaquis contaban con su propia milicia. Los grados militares yaquis eran obtenidos no mediante carrera militar o gestas al estilo del ejército federal, sino por logros en la lucha por la integridad de la tierra y la autonomía. El grado máximo dentro de los yaquis era el de capitán general, ligado a la capitanía general de tiempos virreinales aunque ahora algunas personas lo cambian por el de general, orientándose tal vez a los federales (Padilla 2009, 127–128).²³ Otra característica destacable de estos líderes estriba en el hecho de que casi todos desempeñaban y cumplían cargos religiosos. Por ejemplo Dolores Matus (entrevistado por la autora en Guaymas, Sonora, febrero del 2006), compañero de ‘andadas’ y traductor del líder yaqui *Manuel Pluma Blanca* en tiempos del presidente Lázaro Cárdenas, fue *matachín* (soldado de la Virgen) y tocaba el tambor del *pascola* (danzante) desde pequeño; Pedro Valdés (entrevistado en Guásimas, Sonora, marzo del 2006), mi colaborador de Guásimas, quien es *varón* (aquel que durante la *Cuaresma* desclava a Jesús de la cruz en viernes santo, portando bata blanca y pañoleta negra), me hizo ver que el general José Amarillas era *fariseo* (*chapayeca*) en Huírivas; Francisco Urbalejo era teniente de la guardia, sargento de los *chapayecas*, de los que cargan un palo e Ignacio Mori era danzante *matachín*. Sin embargo, no hay pistas que indiquen que Cajeme haya tenido algún cargo religioso, situación que podría explicarse por el largo tiempo que vivió al margen de los yaquis.

El levantamiento de los yaquis no nació con Cajeme, sino se remontaba al movimiento mesiánico de Banderas, si bien algunas autoridades lo vinculaban más directamente con la participación indígena en defensa del segundo imperio,

23 A Tetabiate, por ejemplo, le es antepuesto el vocablo “capitán” en las crónicas de la época, aunque ahora muchos yaquis se refieren a él como “general”. Sibalaume, en cambio, poseyó el grado de capitán por parte de la sociedad yaqui, aunque ello equivalía entonces a los generales de ahora, según me hicieron saber dos de mis colaboradores (según testimonios de Rito Daniel C. y Juan Silverio Jaime, recopilados por la autora, Vícam Estación Sonora, 1 de marzo de 2006).

según puede extraerse del documento *Al Secretario de Estado y del Despacho de Guerra y Marina del Gobierno de Sonora* (AGES 1879: caja 339, tomo 5):

Después de la guerra de intervención en la que las tribus expresadas [se refiere a yaquis y mayos] tomaron una parte muy activa movidos por los imperialistas, el Gobierno del Estado los sometió al orden después de algunas campañas emprendidas sobre los ríos con fuerzas de la Guardia Nacional. Arreglada la paz, se pusieron algunos destacamentos en los pueblos indígenas que están a sus márgenes y se repartieron las tierras á los naturales y así se pudo conseguir un periodo como de siete años de tranquilidad. En este tiempo los pueblos expresados comenzaron á colonizarse con numerosas familias civilizadas que fueron á explotar allí el ramo de la agricultura.

Para comprender el desarrollo de Cajeme como líder Yaqui, vale la pena mencionar que en septiembre de 1875 Ignacio Pesqueira entregó el gobierno del estado a su primo, José Pesqueira. El historiador Stuart Voss describe al Cajeme recién insurrecto como “un nuevo jefe visionario, con determinación y habilidad para la organización” (1982: 147). Por su parte, Ramón Corral advierte y hace hincapié en que el éxito de su estrategia consiste en “halagar en los indios el sentimiento de la independencia, que es en ellos tan profundo” (*La Constitución*, 6 de mayo 1887). El prestigio de Cajeme radicaba, según el político alamense, en su “conocimiento de las tribus, su astucia para tratarlas y cierta elocuencia en su lenguaje”, en su afán por aparecer no como azuzador sino como servidor de los indios, en el estímulo a la colectividad para hacer una defensa común, en detectar y exacerbar “el amor a la tierra de sus mayores; el defenderla y conservarla de todo dominio extraño” y en hacerles entender “que todo se hacía por la voluntad de los *ocho pueblos*” (*La Constitución*, 20 de mayo 1887 y 8 de julio 1887, las cursivas son del original). Aunque Corral no observó que parte del reconocimiento de este personaje entre los yaquis y mayos provenía de su comprensión del mundo de los blancos, sus armas, organización y estrategias.

En la personalidad de Cajeme confluyó el conocimiento de lo cahita y lo mexicano, situación que fue fundamental para la estructura social y militar con que proveyó a los indígenas. Esta última, a su vez, contiene múltiples rasgos de las formas organizacionales heredadas de los jesuitas. En este tenor, bajo su jefatura, los yaquis y mayos permanecieron:

[...] sustraídos á la obediencia de toda autoridad que no sea la de sus caciques [...] Su jefe, el indígena José María Cajeme ha establecido allí un sistema de impuestos cobrando derechos de paje á los pasajeros, imponiendo contribuciones á una que otra persona de la raza blanca á quien permiten penetrar á los ríos á emprender trabajos agrícolas y hasta estableciendo puertos y cobrando derechos de embarque y desembarque en las lanchas que trafican con el de Guaymas.

(AGES 1879: caja 339, tomo 5)

Bajo el mandato de Cajeme asimismo se establecieron fortificaciones y estrategias militares a la usanza del ejército federal, se controló el tránsito por el río yaqui (*San Francisco Bulletin*, 19 de enero 1886), pero también se trasladaron las imágenes de los santos de las iglesias a la sierra del Bacatete, para conminar a los yaquis a que lo siguieran (*La Constitución*, 20 de mayo 1887), en el pleno juicio de que son objetos altamente venerados.²⁴

José María Leyva Cajeme llegó a reunir una fuerza de seis mil guerreros entre yaquis y mayos, mientras que los federales en promedio sumaban en 1885 un número de tres mil, según lo indicaba el periódico californiano *San Francisco Bulletin* (30 de diciembre 1885), aunque en 1886 esta cifra aumentó cuatro mil efectivos, comandados por el general Ángel Martínez (*San Francisco Bulletin*, 30 de enero 1886). En marzo de este último año, la reyerta perseguía básicamente obtener el control del pueblo de Tórim; tras ser ocupado por el general Martínez, Cajeme y su gente se retiraron a un punto fortificado distante cinco kilómetros de Tórim (*Desert News*, 31 de marzo 1886). Tras la caída de este sitio y posteriormente la de Batuecas, los yaquis se desbandaron (*Evening News*, 18 de mayo 1886). En esta refriega murieron cien yaquis, al tiempo que dos mil fueron hechos prisioneros (*Tombstone Epitaph Prospector*, 19 de mayo 1886).

Después de estos eventos, a fines de mayo, una comisión ciudadana se organizó para visitar el Yaqui en busca del jefe Cajeme. La comisión fue encabezada por Nieves Acosta, un abogado guaymense y aunque se alcanzaron algunos acuerdos, no se logró obtener la firma del líder. Posteriormente tuvo lugar la batalla de Batachive, la cual representó una derrota fulminante para los yaquis. Durante los cuatro días en que se prolongó fueron muertos guerreros, ancianos, mujeres y niños de la manera más horrible. Como resultado de esta batalla se obtuvo la rendición de varios jefes yaquis, más no así la de Cajeme (*Watertown Daily Times*, 28 de mayo 1886). Pese a lo anterior, en agosto de 1886 corrió la voz de que los yaquis no habían logrado ser sometidos y que continuaban siendo más numerosos y mejor pertrechados que el ejército, aspectos que causaban gran molestia entre los soldados de la federación. Ante esta situación, el ejército dio entonces la orden de matar a cuanto yaqui se interpusiera en su camino, al tiempo que Cajeme emitió una orden similar, en sentido inverso; las confrontaciones resultantes arrojaron como saldo un mayor número de mexicanos muertos que de yaquis (*Jersey Journal*, 23 de julio 1886).

24 Pedro Valdés relató, con base en su relación personal con el secretario particular de Cajeme (un yaqui de nombre Jesús Bajeca, criado en el Mayo y que no hablaba correctamente la lengua), que este último tuvo una vez que ir a buscar a su jefe (padre) al rancho donde vivía “para decirle donde estaban enterrados los destos [...] los santos de los ocho pueblos [...] ahí estaban todos los ornamentos” (Testimonio de Pedro Valdez, Guásimas, Sonora, marzo del 2006), lo cual deja en evidencia la importancia que Cajeme asignó a las imágenes religiosas.

El reconocimiento hacia Cajeme por parte de yaquis y mayos se debe en parte a su capacidad para escapar de sus perseguidores. Cajeme, según Corral, “era una especie de fantasma que se desvanecía como una sombra en el momento de ponérsele la mano encima” (*La Constitución*, 01 de julio 1887). Poderosa y convincente debió ser la palabra de Cajeme, tal y como décadas atrás lo fue la de Banderas; su elocuencia trascendió fronteras pues además de ser percibido de esta forma por Corral, también el *San Francisco Bulletin* reparó en ello de la siguiente manera: “It is feared, however, that the Yaquis being unduly influenced by Cajeme, who has persistently misrepresented to the tribe that the Mexican Government intends to despoil them of their lands” (*San Francisco Bulletin*, 30 de diciembre 1885).

Los doce años de insurrección de yaquis y mayos bajo su jefatura, el arte de su seducción en términos de un discurso indígena halagador y persuasivo, su conocimiento del blanco y del indígena que redundaría en una eficiente organización militar y económica, su personalidad etérea y escurridiza, todo esto aunado a las respuestas simpáticas e inteligentes que brindó a su entrevistador, Ramón Corral, cuando se hallaba preso en Guaymas, propiciaron que en la memoria social de los sonorenses Cajeme pudiese florecer como un héroe. Empero, es importante identificar cómo ha sido el proceso de incorporación de Cajeme – el prototipo de enemigo de la sociedad sonorense – al panteón de héroes regionales. Aunado a ello, queda también la interrogante del significado que ha cobrado Cajeme para los yaquis que le sucedieron. En el siguiente apartado buscaré despejar algunas de estas dudas.

El papel de la prensa oficiosa y la historia oficial en la creación del mito Cajeme

El mito de Cajeme nace en vida suya, pero se ve acrecentado por el misterio en torno a su muerte: ¿Murió fusilado o se le aplicó la ley fuga? ¿En dónde falleció exactamente? ¿Qué tan verídica resulta la biografía elaborada por Ramón Corral? ¿Qué información revela el parte militar? Y sobre todo, ¿dónde reposan sus restos? Es importante subrayar que tales interrogantes surgen a partir del bagaje historiográfico existente en torno al “héroe”, según fue denominado por el propio Corral. Dos años antes de su muerte, y por ende de la publicación de Corral en *La Constitución* respecto a la vida de Cajeme, circuló otra biografía de este personaje con datos completamente contradictorios. La información es tan opuesta a lo que hasta hoy conocemos de Cajeme, que me parece pertinente citarla completa:

Cajeme, chief of the Yaqui and Mayo Indians, was born in 1842, in the tiny town of Torin, on the banks of the silent Yaqui River, which creeps to the Pacific from Sonora's heart of forests. His parents were Pantaleon Leiva Cajeme and Hilaria Buitimen [Buitimea], the latter, his mother, being known yet through that country as the Sibyl. The baptismal waters of Catholicism from the hands of an adventurous Italian missionary, Father Romanani, rested on his head when a boy in the town of Navajoa [Navojoa]. From earliest boyhood Cajeme took to the chase, and refused to work on a farm when he could scour the deep forests with his bow and arrows. When 13 years of age he ran away from home, and from that day his life was a constant, restless [... illegible], a Bohemian existence. He entered the service of Mr. J. R. Bourse [Bours], and American miner at Alamos, a town on the projected Alamos and Mazatlan railroad. Wine and women soon drew their chains about him, and fired by jealousy and drink he drew his first human blood by stabbing Abraham Jollman, who was Mr. Bourse's steward. He then fled.

In 1872, when the governor of Sonora, Ignacio Pesqueri [Pesqueira] started out to assist the governor of the neighboring State of Sinaloa against the revolution headed by the bloody Marquez, Cajeme joined the state troops. During the campaign he gave proofs of great valor and of uncommon military skill, and was made a colonel in the Mexican army. During leisure moments of the campaign he learned to read and to write, for as he never would go to school he did not even know the alphabet when he entered this exciting period of his life. When peace was established Cajeme returned to his home, preceded by an uncommon fame. At that time Julio Moroyoqui, nicknamed, The Jaguar, ruled the Yaquis. He was one of the most sanguinary caciques of Mexican history and known as the American Nero. Moroyoqui confirmed the rank of colonel earned by Cajeme in the government army, and the latter soon bent his extraordinary talents to repressing disorders in the government of the former. Little by little Cajeme (sic) acquired popularity, and the Indian camps soon became too narrow a theater for two such men. One day Cajeme (sic) with 10 picked men surrounded the palace of the Jaguar, and going in assassinated him, and was immediately proclaimed his successor in power, a place he has since held.

While in Navajao [Navojoa] he solicited in marriage the hand of a dark-eyed belle of that town, the daughter of a rich planter. His suit refused, Cajeme "retreated in good order," and went back to the Yaqui river, thinking that time would ameliorate his suffering. Afterward he made up his mind to see the girl, Juana Narvaez, and he started on a dark night and in disguise to visit her. On the way he was ambushed by R. J. Castro, a brother chief, who was his rival for the possession of this Mexican Helen. Cajeme proved to be a successful Paris. Single handed he killed Castro and three of his men, besides wounding another, and arrived bleeding from several wounds, at the feet of Juana Narvaez. She fled from her home in his company. Since that time Cajeme has led a fugitive life, with his band of Indian warriors, and has defied the power of the Mexican republic, among the mountains and marshes of Sonora.

Cajeme is well built, has herculean muscles, regular features with a savage air impressed upon them, and has a brusque, abrupt manner. He is a splendid horseman; has saved his own life on several occasions by his fleet running and excellent swimming

qualities. He has an unconquerable will, a presence of mind which never deserts him, and a courage which borders on temerity. (Daily Colonist, 18 de agosto 1885)²⁵

¿Cómo es posible tanta discrepancia de datos alrededor de José María Leyva Cajeme? Ni siquiera datos básicos como la fecha y lugar de nacimiento, los nombres de los padres y su incursión en las armas coinciden. Tal vez los únicos puntos en común son su afición a las mujeres y su participación militar bajo el mando del general Pesqueira. Existen indicios que apuntan hacia considerar la versión biográfica de Corral respecto a Cajeme como más apegada a la verdad que la versión expuesta por *The Two Republics*. Uno de ellos tiene que ver con la vida conyugal y familiar de Cajeme.²⁶ Por un lado carezco de registro documental alguno sobre múltiples puntos mencionados en este artículo, tales como la identidad de el Moroyoqui, denominado “El Jaguar”, el bautismo de Cajeme con el padre Romanani, sus mocedades en Navojoa, sólo por mencionar algunos. Indagar la línea del periódico y sus nexos con las regiones podría dar pistas de lo que hay detrás del contenido de su nota. En contraste, es sabido que Ramón Corral fue periodista, historiador y político prominente de México, nacido y forjado al margen – más no excluido – del abolengo minero y terrateniente del Real de los Álamos, pueblo señorío ubicado al sur de Sonora. Su perspectiva respecto a Cajeme tiene que ver con su espacio de experiencia, como bien lo señala Patricia Guerrero, apelando a las propuestas teóricas de Reinhart Koselleck, y con el hecho de ser un producto de su tiempo y un productor de significados dentro de su espacio de influencias (Guerrero 2010: 299–303).

Las habilidades guerreras así como las estrategias de paz de Cajeme saltaron también al terreno de la saga. Una de las últimas consistió en enviar una bandera de paz (o de tregua) al general Martínez, ofreciendo su rendición a cambio del retiro de las tropas comandadas por este último, a lo que Martínez respondió positivamente, siempre y cuando Cajeme se entregara en menos de veinticuatro horas. Por supuesto, no hubo respuesta (*San Francisco Bulletin*, 14 de agosto 1886). A partir de este acto se puede concluir que el conocimiento del blanco (o mexicano), en especial del ámbito militar, permitía a Cajeme hacer ese tipo de ofrecimientos. Otra de las tácticas que le dieron poder entre los yaquis se suscitó en un momento en que la animadversión en su contra se acrecentaba: tras convocar a una asamblea general, clavó su espada (¿vara? ¿bastón?) de mando en la tierra, renunciando a la capitánía general y pidiendo que le fuera entregada a su

25 El *Daily Colonist* afirma haber obtenido el presente artículo del periódico mexicano *The Two Republics*, el cual circuló a finales del siglo XIX en lengua inglesa.

26 Otro de las fuentes que nos permiten dar un vistazo a la vida personal de Cajeme es el libro de Mauro Barrón (2011).

enemigo *Yorigelipe*.²⁷ Con este acto sus bonos entre los indios aumentaron considerablemente, lo cual forzó a Yorigelipe a salir de los pueblos del Río (*El Monitor Republicano*, 12 de mayo 1887). En parte, el descontento indígena provenía de la acumulación de bienes y tierras por parte del líder; a su muerte la hacienda Guamúchil en la que vivía y tenía su cuartel general, pasó a manos del general Lorenzo Torres.²⁸

Fue en la época de la jefatura de Cajeme que el gobierno se planteó la posibilidad de una guerra de exterminio contra los yaquis (*San Francisco Bulletin*, 03 de diciembre 1886). Al término de 1886 habían ya caído figuras prominentes en el interior de los yaquis, una de ellas era la de Luis Miranda, jefe yaqui que combinaba cargo militar en la caballería y civil como gobernador de Bácum. También había muerto ya el suegro de Cajeme, “un indio de edad ya muy avanzada de nombre Tachino”, el cual al parecer formaba parte de su escolta personal (*La Constitución*, 24 de junio 1887). Todos estos sucesos mermaron sobremanera los ánimos de los alzados, de modo que a principios de 1887 ya muchos se habían entregado por propia cuenta. Desde entonces, Cajeme se convirtió en aquel personaje escurridizo mencionado anteriormente, a quien las autoridades civiles o militares eran incapaces de capturar. Rodeado de los pocos seguidores que aún le quedaban, se dedicó entonces a saquear ranchos y haciendas para procurar su subsistencia, ocultándose donde Dios le daba a entender.

Acerca de su captura, la historia oficial según consigna Ramón Corral consiste en la narración de un suceso simple e inocente por parte del dirigente. Cansado por la persecución y sin ‘misión que llenar’, Cajeme bajó en febrero de la sierra del Bacatete para refugiarse en San José de Guaymas, en la casa de un señor apellidado Galaz. El 11 de abril una mujer yaqui lo delató ante el administrador de renta de Guaymas, Salvador Armenta, quien a su vez lo dio a conocer al presidente municipal Francisco Seldner y éste al gobernador Luis Emeterio Torres, quien se encontraba en Nogales. Una vez corroborada la noticia, Torres le hizo saber la novedad al general Ángel Martínez, de forma que este último “en la mañana del 12, con una pequeña escolta se trasladó personalmente á San José de Guaymas, encontró á Cajeme en la casa donde estaba refugiado y lo aprehendió, no sin que el valiente yaqui, que estaba armado, hubiera pretendido defenderse” (*La Constitución*, 1 de julio 1887). Empero, otras versiones señalan que pese a estar armado hasta los dientes, Cajeme no opuso resistencia a cambio de que se respetara su vida (*San Francisco Bulletin*, 13 de marzo 1887). Esa noche, según el *San Francisco Bulletin*, hubo fiesta y pirotecnia en Guaymas.

27 Es interesante la acotación que a este respecto hace Patricia Guerrero, cuando señala que Corral pudo transferir, de acuerdo a sus imaginarios sociales, la vara de mando de los yaquis en una espada a la usanza de los *yoris* (Guerrero 2010: 311).

28 Testimonio de Pedro Valdés recopilado por la autora, Guásimas, Sonora, marzo de 2006.

Sin embargo, existe otra versión bastante alejada de la historia oficial en torno al mismo hecho, producto de la fuerte tradición oral familiar que existe en el noroeste de México. En las cajoneras de una de estas familias está guardada una foto ‘original’ de Cajeme, misma que usó una bella mujer española para emboscarlo, enredándolo con sus encantos. Después de cumplir con su función y la consecuente aprehensión de Cajeme, la seductora marchó a su tierra. El artífice de esta maniobra habría sido el gobernador Torres, de quien mi colaborador, Enrique Mota, se dijo descendiente (comunicación personal con Enrique Mota, Guaymas Sonora, 5 de diciembre 2010). Corral señala en su biografía sobre el líder yaqui, el “vicio” que tenía por las mujeres (*La Constitución*, 6 de mayo 1887) y al menos un periódico norteamericano consignó, meses después de la captura, la noticia de que su esposa e hijos se habían entregado al gobierno (*Dallas Morning News*, 26 de enero 1887).

Es importante destacar que más allá de la veracidad de cada uno de los relatos se encuentran los significados que subyacen a estas creencias. Los ancestros de la familia Mota no eran originarios de Guaymas, llegaron al Puerto en circunstancias extrañas, profesando la fe adventista lo cual le causó controversias con los fervientes practicantes guaymenses del catolicismo. Esta herida puede ser la propiciadora del afán por tornarse en una familia protagónica de la historia porteña. Sin embargo, es relevante cruzar esta versión con la de los descendientes actuales de Francisco Seldner, quienes coinciden en que don Pancho (el presidente municipal en cuestión) no fue quien informó al gobernador Torres. Es posible entender la narrativa de Corral como un deseo de devolver el protagonismo a las instituciones políticas locales en lo que tiene que ver con la consumación de la aprehensión del dirigente yaqui, en este caso a través de la participación del administrador de renta, el gobernador del estado y el jefe de la zona militar.

Cajeme fue capturado en abril de 1887, pese a que ya desde enero de ese año circulaba la noticia periodística de que el vapor *Demócrata* lo transportaba a Guaymas, herido de una pierna, en calidad de prisionero (*San Francisco Bulletin*, 28 de enero 1887). Extraña y coincidentemente, fue justo el cañonero *Demócrata* el buque que lo transportó rumbo a su muerte en el río Yaqui, la noche del viernes 22 de abril (Barrón 2011:171). A partir de la falsa aprehensión de José María Leyva Cajeme, resurgió en la prensa norteamericana la exótica biografía emanada originalmente de *The Two Republics*. Alrededor de su muerte se tejió también un mito. A continuación algunas versiones surgidas en los periódicos de la época:

“Cajeme, the famous Yaqui chief, was shot to death on Friday at Modano [Médano], twenty miles from Guaymas, by the Mexican authorities. No particulars have been received” (*New York Herald*, 25 de abril 1887). Another report is that he was hanged at

the Guaymas cemetery; and another is that he is still alive but will be executed in the presence of his tribe.

(*San Francisco Bulletin*, 25 de abril 1887)

A Guaymas dispatch says: Cajeme, the Yaqui chief, was executed at Cocori[t], a town in the delta of the Yaqui river, after having been fully identified and convicted of the most atrocious crimes.

(*San Francisco Bulletin*, 26 de abril 1887)

Dice *El Partido Liberal*. Según un mensaje telegráfico que acabamos de recibir, el cacique José María Leiva Cajeme ha sucumbido víctima del fanatismo de los suyos. Aprehendido en el rancho de San José de Guaymas, en virtud de aviso oportuno que dieron al Sr. Gobernador de Sonora, era conducido á los pueblos del Yaqui para seguirle el proceso respectivo, cuando en un punto denominado 'Las Cruces' varios de sus parciales hicieron armas contra las fuerzas que conducían á Cajeme, y se entabló un combate armado en el cual sucumbió el cacique [...]. No dudamos que nuestro colega haya recibido el telegrama de que habla, pero dudamos de la exactitud de la versión. Esos parciales que atacaron á las fuerzas que custodiaban á Cajeme... ¡Vamos, es inverosímil!

(*El Monitor Republicano*, 28 de abril 1887)

Reliable advices from Guaymas say that Friday last Cajeme, after being identified by officers of the Mexican army, was taken to an obscure town in the interior of Sonora and murdered by the soldiers of the Mexican army.

(*Tombstone Epitaph Prospector*, 29 de abril 1887)

El día 22 lo desembarcaron en la costa del Yaqui, lo condujeron por toda la margen del río y el 25, al llegar al pueblo de Cócorit, lo pasaron por las armas. Profunda impresión causó este acontecimiento en los indios que había en el Yaqui, recogieron su cadáver con el mayor respeto y le hicieron grandes exequias.

(*La Constitución*, 8 de julio 1887)

Cajeme se rindió, pero sin entregar sus armas. Al pasar por su pueblo, llamado Cruz de Piedra, pretendió huir, y fue muerto.

(*La Voz de México*, 18 de septiembre 1904)

Estas son algunas de las formas como se ofrecieron, de manera harto contrastante, los detalles de la muerte de Cajeme en la prensa. Entonces ¿Cajeme murió en El Médano o Cócorit? ¿O fue colgado en Guaymas o muerto en Tres Cruces? ¿Fue ultimado por manos indígenas o lo asesinaron los soldados mexicanos? ¿Fue fusilado por los soldados, como asienta Corral o se le aplicó la ley fuga? No resulta descabellado pensar que pudieron ser las propias autoridades quienes se encargaron de correr diferentes versiones en torno a este evento, acción que rendiría frutos, puesto que en la memoria indígena los detalles están aún más desdibujados que en la propia historia oficial. Actualmente los yaquis no refieren en dónde se encuentran los restos mortuorios de José María Leyva, sin embargo es posible presumir que algunos si podrían saberlo. Hay algunos que sostienen

que está enterrado cerca de Cócorit, pero no pueden ubicar el lugar exacto de su tumba. Huelga añadir que las tumbas yaquis comúnmente carecen de epitafio, consistiendo en simples montículos de tierra compactada, sobre los cuales se colocan cruces de madera rústica o fierro. Son las cruces las que marcan los distintivos.²⁹

Cajeme en la memoria colectiva

Una anciana yaqui llamada Martina Tadeo Wikit relata cómo uno de sus abuelos fue comisionado, junto con otros tres yaquis, dentro de la escolta que trasladó a Cajeme rumbo al río Mayo, después de su captura. Posiblemente se trataba de yaquis pertenecientes a las fuerzas del ejército, aunque Vito Alessio Robles – distinguido militar de la revolución mexicana e historiador – precisa que los yaquis “en peregrinación doliente, seguían a la escolta que lo conducía prisionero” (Alessio Robles 1939: 3). La historia familiar de la señora Tadeo señala que la escolta hizo recorrido por algunos pueblos del río Yaqui. En Huírivas tocó la banda de guerra, y también se detuvieron en Rahum y Pótam, pero no llegaron a Bácum. En el punto conocido como Náinari, Cajeme emitió un discurso ante los *yoemem*, en el que hablaba de que era hora de rendirse, deponer las armas y reconocer al Supremo Gobierno. Los yaquis no le creyeron y pensaron que Cajeme fue obligado a dictar esas palabras (Testimonio de Martina Tadeo Wikit recopilado por la autora, Pótam Sonora, 2006/05). La versión de la señora Tadeo coincide con la de un yaqui ya difunto llamado Mateo Flores del pueblo de Guásimas, quien la obtuvo de Juan Silverio Jaime, proveniente de Huírivas (comunicación personal en Cócorit, Sonora, 22 de diciembre 2010).

Huelga añadir que la familia de la señora Tadeo goza de abolengo hacia el interior de la sociedad yaqui, toda vez que pertenece al linaje de los Wikit (que puede traducirse como “pájaros”), los cuales provienen de Huírivas y son propietarios de ranchos importantes. También miembros de esta familia fungen como políticos dentro del ámbito de los yoris. Muchos de sus ancestros huyeron a Arizona en tiempos de la guerra y la persecución porfiriana, sobre todo la rama de los Waswechia que es la que está ligada a Tetabiate. Doña Martina gozaba de un lugar privilegiado entre los yaquis, ya que había acudido como interna a la escuela Coronel J. Cruz Gálvez en Hermosillo y aprendió enfermería (Padilla 2009: 283–284).

29 Algunos periódicos norteamericanos de la época en que Cajeme vivía, aludían a él como *king Cajeme* o *king of the Yaqui Indians*, no obstante a que por mi parte no encontré ninguna referencia oral de este tipo en territorio yaqui, ni sobre Cajeme ni respecto a ninguno de sus otros jefes. Por lo general, según lo ya señalado, ellos los llaman por su grado militar o como *achai yo'owe*.

El mito Cajeme

A partir de la segunda mitad de 1887, la prensa norteamericana comenzó a dar cuenta a sus lectores de que la guerra del Yaqui no había concluido tras el fusilamiento de Cajeme. Partidas de rebeldes ávidos de venganza aparecían esporádicamente, atacando y aterriendo a la población sonorense, la cual pagaba en carne propia la muerte a traición de Cajeme (*Tombstone Epitaph Prospector*, 28 de julio 1887). Algunos de estos periódicos veían con indignación el hecho de que a Anastasio Cuca, lugarteniente de Cajeme, tras haber sido capturado en Estados Unidos, se le haya trasladado a Guaymas esposado y encadenado (*Salt Lake Tribune*, 16 de junio 1887).

El periódico *Springfield Republican* publicó a mediados de 1897, a raíz de la Paz de Ortiz, una nota muy larga sobre la guerra del Yaqui.³⁰ En ella hace un recuento de la historia de este pueblo, desde la época de las misiones hasta los últimos levantamientos encabezados por Juan Maldonado Tetabiate, y entre la información proporcionada hay algunos datos interesantes sobre Cajeme. Para este periódico, Cajeme habría sido culpable de haber llevado a los yaquis a la guerra, previa a la cual – según dice – había fácilmente un número de diez mil yaquis, reduciéndose después de ella a apenas dos mil. Siguiendo al *Springfield Republican*, tras haber sido hecho prisionero por el general Martínez, Cajeme fue procesado en corte marcial bajo los cargos de traición y deserción, siendo sentenciado a fusilamiento, mismo que se verificó en un punto distante seis millas de Cócorit, que podía ser Náinari, uno de los lugares donde se especula que pueden yacer sus restos. Fue en este lugar, años antes de su muerte, donde Cajeme había emboscado y aniquilado a una compañía compuesta de cincuenta soldados mexicanos. Los viajeros de aquel entonces podían ver una cruz en dicho punto con una inscripción dedicada a Cajeme; cercana a ella en la maleza, había cincuenta cruces señalando las tumbas de sus víctimas (*Springfield Republican*, 14 de junio 1897). Posiblemente trabajos arqueológicos podrían ayudar a despejar la incógnita del lugar en el que fue muerto el líder yaqui.

Conforme pasaban los años, el mito de Cajeme crecía. En 1904 por ejemplo, el diario católico *La Voz de México* (18 de septiembre 1904), añadió un elemento a la captura de Cajeme, al afirmar que cuando Ángel Martínez se presentó a aprehenderlo, “Cajeme se había metido en un pozo, y luego en un ataúd vacío, con sus dos carabinas y sus dos cananas que siempre portaba”. Por su parte, los medios de comunicación norteamericanos y algunos mexicanos se iban colocando del

30 La Paz de Ortiz fue un pacto de paz entre *yoemem* y *yoris* que duró acaso dos años. Se firmó en Estación Ortiz a mediados de 1897. Para los mexicanos, el acuerdo implicaba que los yaquis debían entregar las armas, pero estos últimos lo interpretaban como la posible salida de los blancos del Río.

lado de la lucha indígena, postura que con el tiempo fue paulatinamente acentuándose, de tal manera que, para la década de los treinta, Vito Alessio Robles hizo manifiesto su desacuerdo por el cambio de nombre a Cajeme por el de Ciudad Obregón, arguyendo que “Cajeme fue un héroe en campañas contra enemigos extranjeros y Obregón sólo actuó en guerras civiles [...] Además, Cajeme nunca tuvo en propiedad privada un solo milímetro cuadrado de las tierras del Yaqui” (Alessio Robles 1939: 3).

Por su parte, Salvador Díaz, colaborador del periódico *La Prensa* de San Antonio Texas, escribió una serie de artículos para ensalzar a los yaquis, particularmente con respecto a Cajeme. Estableciendo símiles con Caupolicán en la batalla de Tucapel, Díaz se refiere a Cajeme como “quien trazó como un bólido una trayectoria de fuego, combatió sin descanso, inflexible, fuerte” y reconociendo que el elogio podía parecer exagerado, sostenía que “Cajeme era un hombre superior, un espíritu espartano metido en la brava corteza de un semi-salvaje del peñascal sonorense” (Díaz 1939: 2). En cuanto a la muerte de Cajeme, Salvador Diaz se apoya en un parte militar que apunta a que Cajeme, en el momento en que era conducido a Córco, “había intentado fugarse, y que en la persecución que se le hizo recibió varios tiros que le ocasionaron la muerte. El cadáver fue entregado a Tomás Duarte, jefe de los indígenas en Córco para ser sepultado” (Díaz 1939: 1).

En el artículo de Salvador Díaz, titulado “Cajeme”, puede apreciarse un grabado de este personaje al momento de entregar sus pertenencias en un hatillo a uno de los soldados que lo escoltaban, pidiéndole se las hiciera llegar a su mujer. El militar le dijo que nada le pasaría, a lo que Cajeme respondió que no gastara bromas a un hombre que iba a morir. Este evento fue registrado por Ramón Corral y ha sido repetido innumerables veces en la historiografía sobre los yaquis. Evidentemente, los contenidos exaltadores de este escritor están enmarcados en la nueva relación que el presidente Lázaro Cárdenas estableció con los yaquis y que redundaron en la titulación del territorio yaqui. Es por eso que Díaz hace manifiesta la injusticia cometida en contra de los yaquis durante el porfiriato, en particular con Cajeme, para así magnificar la obra del gobierno posrevolucionario: “¡Justos y perfectos! Ningún resquicio por donde pueda cargarse a nadie la muerte de Cajeme. El culpable único es [...] ¡el preso que se ‘arrancó’!” (Díaz 1939: 1).

Finalmente, también durante el periodo posrevolucionario, fue escrita una novela sobre Cajeme, cuyo autor fue el hermosillense Armando Chávez Camacho, misma que ha tenido tres ediciones desde que viera la luz por vez primera en 1948. Aunque repleta de datos históricos erróneos (como cuando afirma que el padre Eusebio Francisco Kino SJ misionó en territorio yaqui), en su momento alcanzó cierta resonancia, dando motivo a que se difundiera una imagen del dirigente yaqui representado como un indio piel roja, con cabello largo trenzado,

nariz aguileña y cinta a la cabeza (*La Prensa*, 15 de agosto 1948). Fue gracias al congraciamiento con el gobierno mexicano a partir del periodo de Cárdenas que los yaquis comenzaron a ser vistos por la sociedad mexicana con otros ojos. Fue por estos años que surgió en la sociedad mexicana un breve corrido sobre Cajeme. Es justo reconocer también la intervención del paso del tiempo, que como siempre, es el mejor sanador de las heridas. No obstante, para fines del siglo XIX y principios del XX, pocas familias sonorenses podían jactarse de no haber sufrido algún percance, ataque o muerte de un ser querido en manos yaquis, al tiempo que la desconfianza de estos últimos hacia el *yori* se había potenciado. La encarnizada campaña de 1926–27 y la restitución parcial de sus tierras hicieron que el yaqui definiera nuevas rutas de lucha.

Conclusiones: ¿Cajeme – personalidad heroica?

Al quedar la violencia atrás, Cajeme fue reconocido dentro del panteón de los héroes sonorenses y aun de los mexicanos. El antropólogo Alejandro Figueroa lo resume así: “Cajeme es visto como el representante de una fuerza y de un temple que se han forjado a través del discurso existente sobre la historia conocida de la sociedad yaqui” (1994: 339). Para los yaquis representó uno más de los dirigentes que los acompañaría en la lucha por la defensa de su tierra y soberanía. Es posible que esta incorporación a la lista de próceres de Sonora tenga que ver con la organización que supo dar a los yaquis, con el prolongado tiempo que se mantuvo a la cabeza de éstos y con su artera muerte. En todo estos aspectos intervienen las aspiraciones y la caracterización del propio sonorense (agreste pero sistematizado y echado *pa'lante*). Influye también el hecho de ser el único *achai yo'we* yaqui que tiene una biografía al estilo de las sociedades occidentalizadas (Figueroa 1994: 340).

Como bien apunta Figueroa, los yaquis poseen una manera distintiva de acercarse a su historia y a sus héroes. Bajo ella, Cajeme no se cuenta precisamente entre éstos. En la memoria yaqui, José María Leyva Cajeme constituye más bien un personaje ambivalente. Entre los ancianos por ejemplo, hay quien opina que fue un rajón (por ejemplo en el testimonio de Dolores Matus recopilado por la autora en Guaymas, Sonora, 02/2006), si bien otros se refieren a él con respeto y expresan reconocimiento de su grado militar (testimonio de Martina Tadeo recopilado por la autora en Pótam, Sonora, 2006/03 y testimonio de Pedro Valdés recopilado por la autora en Guásimas, Sonora, 2006/05).

Es en la transmisión oral de la memoria en donde se han forjado y reforjado las opiniones respecto a los jefes yaquis y donde se manifiesta la historia de los yaquis. Un yaqui de Vícam Estación llamado Alejandro Rivera Leyva, presumiblemente descendiente de Cajeme, ha compuesto y musicalizado un par de co-

rridos que relatan la historia de reivindicaciones del pueblo yaqui. Aunque los corridos pertenecen – y habría que debatir más esta idea – al mundo de los *yoris* en la revolución mexicana, esta forma de transmitir los eventos se acerca más a la costumbre yaqui de comunicar la memoria mediante la palabra hablada. La forma como los pueblos recuerdan a sus héroes tiene que ver con su relación con la historia y la forma de transmitirla. Es por ello que la primera parte de este artículo está destinada fuertemente a mostrar las vías que sigue la sociedad yaqui para recuperar su memoria y su historia. En este recorrido hemos visto que la expresión más pura de la memoria yaqui radica en su oralidad y es por ende ahí donde se rescatan sus jefes militares como Juan Banderas y Cajeme. Las simpatías o animadversiones de la sociedad blanca hacia la guerra del Yaqui fueron recobradas primordialmente a partir de las versiones militares, aunque quedaron plasmadas en la prensa mexicana y norteamericana de la época. Esto mismo sucedió con los “héroes”. Finalmente los medios de comunicación al servicio del Estado y la literatura oficiosa posrevolucionaria influyeron en el cambio paulatino de opinión de los sonorenses, los mexicanos y los vecinos del norte respecto al líder yaqui, situación que se enmarca en los arreglos de paz verificados bajo la presidencia del general Lázaro Cárdenas.

En este trabajo he intentado desentrañar la forma como los yaquis, pero sobre todo los *yoris*, han significado la figura de Cajeme en el tiempo, tomando como punto de partida la ventaja que representa el que en su tiempo este personaje haya sido biografiado por Ramón Corral. En el caso de la memoria indígena, este líder presenta varias caras y sumo desdibujamiento. Sin embargo, es posible que su recuerdo permanezca allí, latente, listo para que se recurra a él en momentos precisos alejados de la mirada *yori*. Quedará pendiente la continuación de este análisis mediante las figuras de Juan Maldonado Tetabiate, Luis Buli, Juan José Sibalaume y otros dirigentes yaquis que presentaron una forma distinta de hacer la guerra, es decir, al modo de guerrilla con focos de rebelión intermitente.

Bibliografía

AGES = Archivo General del Estado de Sonora
AGES, caja 339, tomo 5, Relaciones Interiores: 1879. Al secretario de Estado y del Despacho de Guerra y Marina del Gobierno de Sonora.

Alessio Robles, Vito (1939): “Cajeme-Obregón”, en: *La Prensa* de San Antonio Texas, Año 1939, 2 de febrero, p. 3.

Barrón Robles, Mauro Esteban (2011): *Memorias de un diario anónimo. Guaymas 1802-1919*. Guaymas: Heroica Guaymas, s/e.

Castillo Rocha, Carmen (2002): *Tixkokob entre su memoria y la historia*. Tesis de Maestría. Mérida: Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Corral, Ramón (1981): *Obras históricas*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.

Dedrick, John M. (1985): "Las Cartas en Yaqui de Juan 'Banderas'". En: *Tlalocan* x, pp. 119–187.

Díaz, Salvador (1939): "Cajeme". En: *La Prensa* de San Antonio Texas, 1939, 23 de abril, pp. 1–2.

Donjuan Espinoza, Esperanza (2010): "La fiscalidad, una red de instituciones y significaciones no recreadas en lo yaqui". En: Donjuan Espinoza, Esperanza et.al. (Coords.), *Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora, 1767–1940*. Hermosillo: El Colegio de Sonora, Universidad de Sonora, pp. 87–121.

Figueroa, Alejandro (1994): *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*. México, D. F.: CNCA.

Flores Claire, Eduardo / Gutiérrez, Edgar O. (comp.) (2006): *Descripción política, física, oral y comercial del Departamento de Sonora en la República Mexicana por Vicente Calvo en 1843*. México D.F.: INAH.

García Wikit, Santos (2003): *Nación yáki*. Ciudad Obregón: Impresiones Morales.

Guerrero de la Llata, Patricia del Carmen (2010): "En busca de las huellas de un imaginario social en la biografía de José María Leyva-Cajeme escrita por Ramón Corral". En: Donjuan Espinoza, Esperanza et.al. (Coords.), *Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora, 1767–1940*. Hermosillo: El Colegio de Sonora, Universidad de Sonora, pp. 297–330.

Hu-DeHart, Evelyn (2003): "Solución final: La expulsión de los yaquis de su Sonora natal". En: *Seis expulsiones y un adiós. Despojos y exclusiones en Sonora*, Aarón Grageda (coord.). Hermosillo: Universidad de Sonora, Plaza y Valdés, pp. 133–168.

Jaime León, Juan Silverio (s/f): *Testimonios de una mujer yaqui*, s/l, CONACULTA/ PACMYC.

Navarro García, Luis (1966): *La sublevación yaqui de 1740*. Sevilla: Escuela de Altos Estudios Hispanoamericanos.

Padilla Ramos, Raquel (2006): "Entre arcos, flechas y carabinas. Estrategias bélicas de los yaquis, 1908". Publicación digital en: Discocompacto *Memoria digital del xxxi Simposio de Historia y Antropología de Sonora*. Sonora: Universidad de Sonora.

Padilla Ramos, Raquel (2009): *Los partes fragmentados. Narrativas de la guerra y la deportación yaquis*. Tesis doctoral, Universidad de Hamburgo, Alemania.

Padilla Ramos, Raquel (2010): "Autonomía y ley de Dios en las significaciones imaginario sociales de los yaquis durante la jefatura de Juan Banderas". En: Donjuan Espinoza, Esperanza et.al. (Coords.), *Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora, 1767–1940*. Hermosillo: El Colegio de Sonora, Universidad de Sonora, pp. 173–215.

Pérez de Ribas, Andrés (1982): *Los triunfos de nuestra santa fe entre gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.

Portelli, Alessandro (1991): *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories. Form and Meaning in Oral History*. Albany: State University of New York.

Scott, James C. (1990): *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México D.F.: Ed. Era.

Speckman Guerra, Elisa (2011): "El Porfiriato". En: *Nueva historia mínima de México*. México D.F.: El Colegio de México. pp. 337–392.

Troncoso, Francisco del Paso (1982): *Las guerras contra las tribus yaqui y mayo de Sonora*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.

Voss, Stuart F. (1982): *En la periferia del México del siglo diecinueve. Sonora y Sinaloa 1810–1877*. [Traducción del original en inglés *On the Periphery of Nineteenth-Century Mexico: Sonora and Sinaloa, 1810–1877*, The Arizona Board of Regents], reimpreso por el H. Ayuntamiento de Guaymas, Sonora, bajo permiso de University of Arizona Press, Tucson. Traducción de Horacio Vázquez del Mercado.]

Zúñiga, Ignacio (1985): *Rápida ojeada al estado de Sonora*, Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.

Hemerográficas

Arizona Daily Citizen (Tucson Arizona)

1899/10/25: Vol. 36, Núm. 158, p. 1

Arizona Daily Star (Tucson Arizona)

1908/03/08: Vol. 42, Núm. 260, p. 3

Daily Colonist (Victoria, British Columbia)

1885/08/18: Vol. XLIV, No. 47

Dallas Morning News (Dallas Texas)

1887/01/26

Desert News (Utah)

1886/03/31: Vol. 35, Núm. 11, p. 9

El Monitor Republicano (México D.F.)

1887/04/28

1887/05/12

1887/06/07

Evening News (California)

1886/05/18

Jersey Journal (New Jersey)

1886/07/23

La Constitución (Hermosillo, Sonora),

1887/04/22

1887/05/06

1887/05/06

1887/05/20: Tomo ix, Núm. 20

1887/06/24

1887/07/01

1887/07/08: Tomo ix, Núm. 28

La Prensa (San Antonio Texas)

1948/08/15

La Voz de México (México D.F.)

1904/09/18

New York Herald (Nueva York)

1887/04/25

1904/09/18

Salt Lake Tribune (Salt Lake City Utah)

1887/06/16

San Francisco Bulletin (San Francisco California)

1885/12/30

1886/01/19

1886/01/30

1886/08/14

1886/12/03

1887/01/28

1887/04/13

1887/04/25

1887/04/26

Springfield Republican (Massachusetts)

1897/06/14

Tombstone Epitaph Prospector (Tombstone Arizona)

1886/05/19

1887/04/29

1887/07/28

Torch Light (Maryland)

1827/07/12

Watertown Daily Times (New York)

1886/05/28

Testimonios orales

Rito Daniel C. y Silverio Jaime León, Vícam Estación, 2006/03/01

Pedro Valdéz, Las Guásimas, Sonora, 2006/03

Dolores Matus, Guaymas, Sonora, 2006/02

Juan Silverio Jaime, Vícam Estación, 2006/03

Martina Tadeo Wikit, Pótam Sonora, 2006/03

Comunicaciones personales

Juan Silverio Jaime, Córcoy Sonora, 2010/12.

Enrique Mota, Guaymas Sonora, 2010/12.

¡Cómo olvidarlos! Héroes populares y memoria en la protesta simbólica de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, México

Resumen

Este capítulo aborda la relación entre la memoria social y la protesta social, así como la disputa por el significado y la actualidad de figuras heroicas del panteón de la historia patria de México, en el marco del conflicto entablado en 2006 entre el gobierno estatal y la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO). Específicamente, el autor se centra en la apropiación de la historia patria mexicana por parte de los artistas urbanos que se sumaron a la APPO, quienes como estrategia de protesta gráfica y comunicación, se dieron a la tarea de producir masivamente obras de “resistencia visual” bajo la forma de pintas, murales, estenciles y grafitis, en los cuales aparecen figuras de héroes de la historia oficial – como Zapata, Villa, Hidalgo y Morelos, aunadas a otras de anti-héroes de diversos movimientos de resistencia – como el *Subcomandante Marcos* y Ernesto *Ché* Guevara – que han sido sometidas a un proceso de resignificación y “subversión icónica”, politizándose de esta forma el arte urbano para convertirlo en instrumento de la lucha popular y expresar una “resistencia visual” ante el régimen gubernamental oaxaqueño, encabezado por el entonces gobernador Ulises Ruiz, a quien se atribuyen gran cantidad de encarcelamientos, desapariciones y crímenes políticos.

Abstract

This chapter addresses the relationship between social memory and social protest, together with the dispute to imbue meaning and timeliness to heroic figures from the pantheon of Mexico's national history, against the backdrop of the conflict that occurred in 2006 between the state government and the People's Assembly of Oaxacan Communities (APPO). Specifically, the author focuses on how Mexican national history is appropriated by urban artists that joined the APPO, and how these – as a form of graphic protest and communication – produced massive amounts of “visual resistance” in the form of paintings, murals, stencils and graffiti, in which heroic figures from official History – such as Zapata, Villa, Hidalgo and Morelos, together with other anti-heroes from various resistance movements – such as *Subcomandante Marcos* and Ernesto *Che* Guevara – underwent a process of resignification and “iconic subversion”, thereby politicizing urban art in order to turn it into an instrument of popular struggle and to express a form of “visual resistance” against the governmental regime, led by then governor Ulises Ruiz, to whom several jailings, political disappearances and crimes are attributed.

1. Introducción

Como sucedía tradicionalmente desde hace un poco más de dos décadas en Oaxaca, los maestros, miembros de la Sección 22 del Sindicato Nacional de los Trabajadores de la Educación (SNTE), iniciaron su ciclo de movilizaciones el 1º de mayo de 2006 para demandar mejoras salariales y laborales de diferente orden al gobierno de Oaxaca. Ese año, la negociación entre el gremio magisterial y el gobierno resultó difícil. De tal suerte, el diálogo se interrumpió definitivamente sin llegar a ninguna solución. Como medida de presión, los 70 mil maestros decidieron establecer el día 22 de ese mismo mes un “plantón” en la plaza central, con lo cual paralizaron prácticamente la ciudad.

Para solucionar el conflicto, el gobierno optó por ejecutar un violento desalojo de los ‘plantonistas’ del zócalo en la madrugada del 14 de junio. A pesar de la represión, los maestros lograron reorganizarse unas horas después e hicieron de nuevo frente a las fuerzas públicas en una batalla campal. Este segundo enfrentamiento favoreció al magisterio gracias al inesperado apoyo que recibieron de parte de la ciudadanía oaxaqueña, la cual estaba indignada por el trato que el gobierno daba ‘a sus’ maestros.

Tres días después, el 17 de junio, la Sección 22 del SNTE convocó a los oaxaqueños a conformar la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO). Ese mismo día, más de trescientos sindicatos, organizaciones populares y no gubernamentales, colectivos de todo tipo y ciudadanía en general definieron la “renuncia del gobernador Ulises Ruiz Ortiz” como su demanda principal.

El conflicto social y político alcanzó tales dimensiones que se llegó *de facto* a un estado de ingobernabilidad en Oaxaca. El gobernador, los jueces y los diputados estatales no pudieron ejercer sus tareas cotidianas. Todos los edificios y oficinas públicas estatales y federales fueron ocupados y cerrados por los simpatizantes de la APPO. Los policías no se atrevían a aparecer uniformados en la calle por miedo a ser agredidos, las escuelas públicas cerraron, los estudiantes iniciaron una huelga de solidaridad con la Asamblea. En esos días, era común observar en la ciudad manifestaciones masivas en contra de Ulises Ruiz Ortiz, el gobernador oaxaqueño. Por supuesto, también había algunas riñas y enfrentamientos entre simpatizantes de la APPO y del gobierno.

A partir de junio y hasta finales de noviembre de 2006, la APPO controló prácticamente la ciudad de Oaxaca, erigió miles de barricadas como medida de protección frente a los ataques paramilitares, operó un sistema de difusión mediática que incluía la televisora estatal y radiodifusoras públicas y privadas, e instauró un gobierno popular para la autogestión de los asuntos y tareas públicos que se conocería como la ‘Comuna de Oaxaca’. En este contexto, diferentes colectivos de artistas urbanos se sumaron a la lucha social y política del ‘pueblo

oaxaqueño' apropiándose de los muros de la ciudad para expresar su 'resistencia visual' al régimen de dominación oaxaqueño.

Durante 2006 y en los años siguientes, estos colectivos han producido una enorme cantidad de pintas, *stickers*, *tags*, grafitis, carteles, 'bombas', murales y esténciles. Estas manifestaciones de la protesta appista implicaron la politización del arte urbano como instrumento de la lucha popular. Por su número, variedad, creatividad y calidad estética, en el universo de la protesta gráfica appista destacan los esténciles, es decir, las obras estampadas (o estarcidas) con el uso de plantillas y pintura en aerosol.

Los motivos de esta protesta 'gráfica' se refieren, principalmente, a acontecimientos significativos en el marco del conflicto del 2006 (como la toma de las instalaciones de la televisión pública oaxaqueña), la representación de la lucha popular y de los diferentes sectores appistas (como maestros, mujeres o barriacaderos), de diferentes figuras públicas (como el gobernador de Oaxaca o el presidente de México) o la manifestación de consignas políticas (por ejemplo "¡Alto a la represión ya!", véase Estrada Saavedra 2012).

Con el fin de aumentar la eficacia de la comunicación política contestataria, el arte de estos colectivos fue netamente figurativo. En efecto, los artistas echaron mano de formas, motivos y personajes del amplio acervo de la cultura nacional popular, la mediático-global y de la historia patria y mundial, que son fácilmente reconocibles para la mayoría de la población escolarizada y urbanizada. Como veremos más adelante, una parte de la galería de los héroes patrios fue recuperada y su iconografía oficial fue transfigurada para los fines de la contestación política.

En este escrito trataré la relación entre la protesta social y la memoria social. En concreto, me interesa analizar cómo la APPO se apropió de la historia patria mexicana por medio de las obras gráficas de sus artistas. Por esta razón, me ocuparé únicamente de los esténciles cuyo contenido gráfico se refiere a la historia mexicana, que, como veremos, es representada con las imágenes de héroes nacionales. Me interesa responder a las siguientes cuestiones: a) quién son los agentes de la memoria social b) qué se rememora; c) cómo se rememora; y d) para qué se rememora. Se trata, en otras palabras, de analizar las funciones de la memoria social para la protesta social, por un lado, y la disputa por el significado y la actualidad del pasado nacional entre la APPO y el Estado nacional, por el otro.

Antes de iniciar el análisis, deseo agregar que la información que presentaré es resultado de una investigación que realicé entre los años 2008 y finales de 2014 sobre los orígenes, desarrollo, consecuencias y significado del conflicto oaxaqueño de 2006 (Estrada Saavedra 2016a). La mayoría de las obras que analizaré fueron elaboradas durante el año 2006, pero también tomaré en cuenta material producido hasta el año 2013. Por último, quiero mencionar brevemente que

abordo a la APPo no como un movimiento social sino como un sistema de protesta. En otros términos, no lo estudio como un actor colectivo por medio de los supuestos y las herramientas accionalistas de las teorías de los movimientos sociales, sino como un sistema social que se reproduce por enlace de comunicaciones orientadas al conflicto. Estas comunicaciones se expresan temáticamente como movilizaciones de protesta en contra de diferentes oponentes (Estrada Saavedra 2015).

He organizado este capítulo en dos grandes secciones. En la primera, defino el concepto de memoria social, su diferencia y relación con el de la historia, y vinculo la memoria con la protesta simbólica. En la segunda parte, me abocaré al análisis de la obra de los colectivos de artistas urbanos. Por último, terminaré mi presentación con algunas reflexiones sobre memoria y política.

1.1 Memoria social

La memoria no es una facultad mental exclusiva de los individuos. Familias, grupos, organizaciones, instituciones, naciones y todo tipo de colectivos humanos poseen también una memoria; pero en estos casos no se trata de una facultad mental personal sino social. Maurice Halbwachs (1950 [2004]) hablaba, precisamente, de “memoria colectiva”, la cual está conformada por recuerdos comunes o “representaciones colectivas” de un pasado común (real, imaginado, legendario o mítico). Los recuerdos son compartidos en tanto que otros nos hacen recordar, en su contenido se incorpora a otros individuos o se tratan de un acontecimiento social que nos recuerda a otros – independientemente de que uno mismo haya presenciado o no el hecho rememorado. En efecto, la memoria adquiere su carácter social porque se comunica, es decir, se habla sobre los recuerdos compartidos. Por tanto, es una memoria estructurada por el lenguaje común y las experiencias compartidas. Al conmemorar – es decir, al hablar sobre y representar el pasado –, los grupos sociales acuerdan una versión del pasado (Guarini 2002, Fentress y Wickham 2003, Namer 2007, Jodelet 2010).

Me gustaría enfatizar tres características más de la memoria social. La primera es que se transmite oralmente, aunque no de manera exclusiva, ya que hoy los medios audiovisuales juegan un papel central en esta transmisión. La segunda es que se declina en plural, es decir, existen tantas memorias colectivas como grupos sociales. Finalmente, la memoria estructura identidades grupales. En este sentido, conforma comunidades afectivas, cuyos miembros se identifican emocionalmente entre sí gracias a la carga emocional de recuerdos, símbolos y materiales compartidos. En este sentido, la memoria colectiva tiene la función de cohesionar grupos sociales y apoyar la formación y mantenimiento de una identidad colectiva.

1.2 Memoria e historia

Halbwachs (2004 [1950]) distinguía entre “memoria colectiva” e “historia”. Aunque el objeto de ambas es el pasado social, la primera constituye una memoria viva trasmisida oralmente y es además la actualización cotidiana de ciertas prácticas y ritos en determinados lugares sociales. La historia es elaborada, en cambio, por especialistas que la escriben y la transmiten mediante textos y la consagran, por ejemplo, en museos o monumentos públicos. En forma esquemática y sobre todo a partir del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, la historia se concibió y se promocionó como historia nacional o, más precisamente, de los Estados naciones. Por tanto, se trata de una historia única, a diferencia de la memoria colectiva que es múltiple. La unicidad de la historia puede entenderse como un acto político, porque supone la consagración de un conjunto de recuerdos (reales o legendarios) del pasado a costa de la marginación, exclusión u olvido de otros recuerdos – generalmente de grupos, estamentos o clases sociales subordinados. En este sentido, la historia nacional es una historia hegemónica. De este modo, hay una vinculación estrecha entre memoria y poder, ya que el pasado sirve de fuente para dotar de legitimidad a la autoridad y a la dominación política (Anderson 1991).

1.3 Protesta gráfica como un modo de la protesta simbólica

Entiendo el conjunto de grafitis, esténciles, pintas, calcomanías y carteles producidos durante el conflicto de Oaxaca en 2006 como una forma de protesta simbólica. Ésta última se refiere a los elementos no discursivos (en términos lingüísticos y argumentativos), es decir, emotivos, plásticos, sonoros, dramáticos, dancísticos y figurativos de la manifestación pública de un sistema de protesta. Éstos sintetizan ideas, intereses, esperanzas, emociones y deseos de los participantes en el sistema de protesta. Lo simbólico funge como un modo de aprehender y representar sentimientos, temas, problemas y sentidos de la protesta de manera intuitiva y evocativa, y también como un medio de orientación de la comunicación y la acción (Estrada Saavedra 2015).

En este trabajo me ocuparé de la protesta simbólica gráfica (o, para abreviar, protesta gráfica), que consiste en el uso de signos, palabras e imágenes grabados, impresos o plasmados como los grafitis o esténciles, que, al intervenir una superficie, como un muro o cualquier elemento del mobiliario urbano, modifican el espacio físico y social y se lo apropián.

2. Los agentes de la memoria

Una vez definidos los conceptos centrales de mi análisis, quiero establecer en seguida la relación entre la protesta gráfica appista y la memoria social de la historia patria mexicana. Empiezo con una breve descripción de los agentes de la memoria.

Durante el conflicto de 2006, la APPO hizo uso de diferentes recursos para expresar su protesta, demandas y puntos de vista: desde marchas, mítines y asambleas hasta la operación de diferentes medios de difusión como la radio y la televisión. En sentido estricto, la protesta gráfica de los asambleístas fue uno más de los medios de expresión del discurso y las exigencias de los opositores al régimen oaxaqueño. Los colectivos de artistas urbanos articularon en sus obras la crítica al orden de dominación oaxaqueño. Estos grupos estaban conformados por jóvenes artistas urbanos. Muchos de ellos eran estudiantes universitarios y de bellas artes y/o integrantes de bandas juveniles de barrios marginados, populares o de clase media de Oaxaca. Varios de estos colectivos, como Arte Jaguar, Zape o ASARO, se formaron durante el conflicto de 2006 o, como en el caso de Lapiztola, en los años siguientes. Una parte importante de sus integrantes grafiteaba los muros inclusive antes de la formación del APPO, aunque su producción carecía prácticamente de una temática o intención política. Su dominio de técnicas gráficas y plásticas y de prácticas socioculturales de las bandas juveniles de grafiteros, los predispuso a incorporarse a la APPO poniendo estas habilidades al servicio de la lucha popular. En sus obras expresan tanto su visión del conflicto – en particular como integrantes de subculturas juveniles y simpatizantes de determinadas corrientes ideológicas y políticas, como el anarquismo o el comunismo – como la de los estratos sociales a los que pertenecen, especialmente de los sectores populares escolarizados (Meneses Reyes 2016).

Tener en cuenta quiénes son los productores de las obras gráficas al interior de la APPO nos permite entender mejor la selección temática, su forma y los significados mentados en ellas, como veremos más adelante.

2.1 Protesta gráfica y memoria social de la historia patria

Aunque antes he destacado, siguiendo a Halbwachs, la oposición memoria colectiva-historia, mi análisis se centrará en los recuerdos de la memoria social appista de la historia nacional. En otras palabras, me ocuparé de una memoria social ‘historizada’.

En primer lugar, los esténciles son soportes materiales de la memoria. Por tanto, se les puede aprehender como objetos que operan como *marcas mnémicas*,

es decir, “marcas simbólicas y espaciales de la memoria” (Liftschitz y Arenas Grisales 2012: 110).

Más allá de su carácter material y sensible, el contenido temático de estas obras hace referencia a recuerdos comunicados icónicamente. En efecto, la protesta gráfica conserva, reelabora y trasmite la memoria social de sucesos, personajes e historias, pero no lo hace a través de palabras, sino mediante imágenes (ocasionalmente acompañadas de alguna leyenda). En este sentido, es un modo de “concepto visual” (Fentress y Wickham 2003: 52ss). En otras palabras, estas obras consiguen el reconocimiento del pasado a través de procesos de convencionalización y simplificación de las imágenes. Gracias a ello, actualizan visualmente un conjunto de recuerdos y movilizan significados del pasado común.

Una tercera característica de las obras de la protesta gráfica de la APPD se puede destacar recurriendo a la fenomenología de Paul Ricoeur (2003). En ella, el filósofo francés propone abordar la memoria y el recuerdo mediante dos enfoques diferentes, pero complementarios: el cognitivo y el pragmático. El primero da cuenta del estatuto veritativo de la memoria; el segundo se ocupa de las posibilidades del uso y abuso de la memoria. Con base en esta distinción primaria, las obras que aquí nos interesan pueden ubicarse en un espacio conceptual intermedio. En efecto, hacen referencia a una ‘realidad anterior’, o sea, el pasado patrio ‘re-conocido’; pero también tienen una dimensión prospectiva en la medida en que ofrecen una plataforma de interpretación de las experiencias presentes y de anticipación de las del provenir. Con todo, por su carácter eminentemente político, en estas obras predomina el uso práctico de la memoria sobre su operación cognitiva. Inclusive, como más adelante veremos, contienen una dimensión utópica que funge como compás de orientación de la acción colectiva.

Estas obras son, sin embargo, más que meros instrumentos de conocimiento y acción. Su especificidad se halla en su talante estético. Literalmente son obras de arte (Leyva 2008, Nevear 2009, Porras Ferreyra 2009, Estrada Saavedra 2012, Caplow 2013, La Guillotina 2013, Meneses Reyes y Franco 2017). Así, estos esténciles se encuentran a medio camino entre la fantasía creativa y el recuerdo social. Esta forma híbrida de la memoria (pasado patrio) y la imaginación (transfiguración ficticia) es producto del carácter artístico de la protesta simbólica. La adulteración de la verdad histórica sirve para generar emociones que interpelen y commuevan al espectador (o al actor).

2.2 *Grandeza mexicana*: la historia patria recordada

Hasta el momento me he ocupado de los colectivos de artistas urbanos como agentes de la memoria social de la APPO, por un lado, y de la definición de sus obras como “recuerdos sociales comunicados icónicamente” con el fin de establecer la relación entre la protesta gráfica y la memoria social, por el otro. En seguida quiero responder a la pregunta sobre el *qué* se recuerda concretamente en estas obras.

La historia nacional es recuperada icónicamente por medios gráficos. En particular, los artistas seleccionan seis eventos históricos: la Independencia (1810–1821), la Reforma (1856–1876), la Revolución (1910–1920), el movimiento estudiantil de 1968, la guerrilla rural del Partido de los Pobres (1967–1974) y el levantamiento zapatista de 1994.

Exceptuando los eventos de la historia contemporánea, todos los otros están consagrados y conforman el núcleo del discurso y relato oficial de la historia nacional. En estas obras encontramos una memoria social historizada, es decir, una memoria del pasado que está fuertemente estructurada – aunque no exclusivamente – por la definición y los usos de la historia patria construidos y promocionados por el Estado nacional y que son el sustrato de la identidad nacional.

Llama doblemente la atención la ausencia de referencias icónicas a la historia precolombina: por un lado, debido a la constitución multiétnica de la APPO, como su propio nombre lo indica Asamblea Popular ‘de los Pueblos’ de Oaxaca, y por ser el territorio de la actual Oaxaca [N. de los E. y en general del Istmo de Tehuantepec] cuna de las civilizaciones mesoamericanas; y, por el otro, porque en la narrativa oficial de la historia patria, la raíz de México como nación se encontraría en su pasado indígena, el cual fungiría como fuente de autoridad, legitimidad y continuidad de la historia nacional; una continuidad interrumpida por la conquista española y la época colonial. Por cierto, ésta última etapa histórica tampoco se halla presente en las obras de los colectivos.

La selección de los eventos históricos contemporáneos requiere ser explicada. En efecto, en los recuerdos y representaciones de la memoria social appista, el movimiento estudiantil de 1968 a favor de la apertura democrática del régimen priista se conmemora en la imaginación gráfica, porque, en primer lugar, es uno de los eventos centrales de la historia de la izquierda social y política en México y, en segundo término, porque muchos de los integrantes de los colectivos de artistas son estudiantes de preparatoria y universitarios, para los cuales una parte de su proceso de socialización política consiste en la participación de los rituales conmemorativos anuales del 2 de octubre, día de la matanza estudiantil perpe-

trada por el ejército nacional y grupos paramilitares en la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco, en la Ciudad de México.¹

Por su parte, la rememoración gráfica de la guerrilla guerrerense se explica por la representación de una doble identificación: 1) con su líder, Lucio Cabañas, quien luchó por los ‘pobres’ y fue asimismo un maestro rural como miles de los docentes integrantes de la APPO; y 2) con la vena revolucionaria y pobreña de su guerrilla sintetizada en el principio ideológico: *ser pueblo, estar con el pueblo y hacer pueblo* – un principio que empata con la ideología del *pueblismo* de la APPO, en general, pero sobre todo del sector de jóvenes barricaderos y anarquistas, que buscaba superar toda división social de clases y toda jerarquía étnica, etaria y de género para conformar una comunidad anarquista ultra democrática e igualitaria en la que sólo existiera la unidad e identidad del ‘pueblo’.

Finalmente, el neozapatismo se recuerda por ser un episodio contemporáneo de lucha popular, pero también porque su ideario de lucha está en contra del “mal gobierno” y “el capital” y a favor de la autonomía y auto-organización de la sociedad sin la mediación institucional del sistema político, algo muy cercano a los ideales anarquistas de muchos grafiteros. Además, se trata de un movimiento que lucha por la cultura y dignidad de los pueblos indígenas, lo cual lo identifica con los principios de reconocimiento de la pluralidad étnica promovida por la APPO.

2.3 La intervención gráfica del recuerdo histórico

Una vez explicado *el qué*, me ocuparé ahora del *cómo* o el modo del recuerdo histórico en estas obras.

- 1) La metonimia caracteriza el contenido simbólico e ideográfico de los trabajos de los artistas urbanos: la representación del héroe patrio evoca una etapa histórica y condensa su significado.
- 2) La forma de la representación del recuerdo de la memoria social tiene lugar, principalmente, a través de la *intervención artística* de la iconografía de los personajes históricos. Una iconografía consagrada y oficializada por el Estado nacional mexicano posrevolucionario y que es enseñada en el sistema de educación pública y difundida – discursos y desfiles de por medio – en fiestas y conmemoraciones cívicas.²

1 Sobre el movimiento estudiantil de 1968, consultese Zermeño (2010).

2 En Oaxaca, como en toda la república, los maestros se convirtieron, tras la Revolución, en agentes del Estado encargados de crear, mediante la educación, una conciencia nacional. Como representantes del gobierno en miles de poblaciones a lo largo y ancho del país, encarnaban la Revolución y sus promesas de cambio, desarrollo, justicia social y libertad. De tal

Revisemos con mayor detalle este modo de representación. Los primeros tres eventos históricos son representados por medio de un héroe nacional (o, en su defecto, sólo un par de ellos): la Independencia mediante el cura Miguel Hidalgo, la Reforma a través de Benito Juárez, y, por último, la Revolución por medio de Emiliano Zapata y Francisco Villa.



Imagen 22.: Imagen del cura criollo Don Miguel Hidalgo y Costilla (fotografía de Marco Estrada Saavedra, 2010)

Esta selección conmemorativa del pasado patrio es en sí misma muy reveladora, porque más allá de la operación metonímica, se hace una lectura selectiva de la historia y, por tanto, se propone una exégesis de la misma. Al representar a la Revolución con Zapata o Villa, por ejemplo, se sugiere que su significado consistiría en haber sido una lucha popular por la justicia social. En otras palabras, no se le identifica y recuerda con Francisco I. Madero y su liberalismo democrático, el apego a la ley del constitucionalismo de Venustiano Carranza o la

suerte, para obtener sus beneficios –manifestaban los docentes en ese entonces–, la población debía apoyar al proyecto revolucionario (Sigüenza 2007).

construcción de las instituciones del régimen posrevolucionario de Álvaro Obregón o Lázaro Cárdenas.³

Por su parte, la representación de los episodios contemporáneos no se lleva a cabo mediante la identificación exclusiva de un héroe histórico. En efecto, para los casos del movimiento del 68 y del neozapatismo predominan más bien los tipos sociales o las figuras representativas, pero anónimas: estudiantes⁴ o insurgentes del EZLN.⁵ De manera esperable, los rebeldes chiapanecos son también representados por medio de la figura del *subcomandante Marcos*.⁶

Una característica común entre los personajes históricos representados es que son considerados como “héroes populares” en un doble sentido: a) todos ellos provinieron de los sectores populares;⁷ y b) se les identifica por su lucha a favor de la justicia social y la libertad.⁸ Gran parte de estos trabajos se distinguen por acompañar su contenido figurativo con una leyenda que destaca el mensaje de la obra, por un lado, y que vincula la rememoración histórica y su significado para

3 Algo semejante se puede decir sobre la representación de la Independencia por medio de Hidalgo (pero no con Morelos, Guerrero, Aldama, Allende o “el Pípila”) o de la Reforma a través de Juárez (pero no Melchor Ocampo, Guillermo Prieto o Sebastián Lerdo de Tejada).

4 Con respecto al “68”, a veces hay una identificación del período no a través de sus protagonistas heroicos sino de su antagonista o “antihéroe”: el presidente Gustavo Díaz Ordaz (véase la imagen núm. 2). A partir del gobierno de Vicente Fox (2000–2006), el primero de la transición democrática en México, el movimiento del 68 se encuentra en un proceso de integración a la historia patria como un antecedente central de las luchas sociales y civiles por la democratización del régimen político. La historización del 68 se puede observar, por ejemplo, en su inclusión en los libros de textos de historia del sistema educativo nacional. Sobre el tema, véase Jiménez Guzmán (2018).

5 Sobre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, revisese Estrada Saavedra (2016b).

6 La guerrilla guerrerense es un caso anómalo, porque no está claro si se recuerda a la guerrilla y lucha campesina de la sierra de Atoyac – lo cual resulta muy discutible – o si sólo se destaca la figura de su líder, Lucio Cabañas, en su doble papel de maestro rural y guerrillero revolucionario. Hay que tomar en cuenta además que Lucio Cabañas es recordado y venerado entre los maestros de la Sección 22 como un ejemplo de maestro entregado a la docencia y a las causas de justicia social a favor del pueblo. Sobre Lucio Cabañas y la guerrilla del Partido de los pobres, véase Bellingeri (2003).

7 La gran excepción a a) es, por supuesto, Miguel Hidalgo, quien, siendo sacerdote y criollo, pertenecía a los estamentos más altos que un nacido en América podía alcanzar en la sociedad colonial novohispana. La cuestión es interesante, porque, siguiendo las preferencias por lo popular en la selección de los héroes nacionales representados en la protesta gráfica, una opción “natural” sería la de José María Morelos y Pavón, cura mestizo y general del ejército independentista. Pero no encontré ningún registro gráfico acerca de Morelos.

8 Entre los héroes nacionales presentes en la iconografía de la APP, se encuentra también Ricardo Flores Magón (1873–1922), el político y escritor liberal, anarco-comunista y revolucionario. Sin duda, Flores Magón está consagrado en el panteón de la patria, no obstante a ser menos reconocido entre la población, en el doble sentido de la palabra, que Zapata, Madero u Obregón, por ejemplo. En la galería de los personajes de la revolución de 1910, está en una segunda fila. Su incorporación a la iconografía de protesta se debe no sólo a que es un héroe nacido en Oaxaca, sino sobre todo a que su anarquismo es recuperado de manera activa por los colectivos ácratas, que conforman o están cercanos a algunos colectivos de artistas urbanos.

el presente de la lucha appista, por el otro. Por ejemplo, la imagen del cura criollo Don Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811), ‘padre de la patria’ e identificado entre la población como máximo líder insurgente independentista en donde la iconografía oficial ha sido intervenida para relacionarla con las exigencias de libertad a los presos políticos encarcelados por el entonces gobernador Ulises Ruiz Ortiz, es rotulada con la frase “libertad! YA” (Imagen 22).

Estas leyendas manifiestan además un carácter normativo que exhulta a la acción y participación política popular. Ejemplo de lo anterior es una imagen muy conocida de Zapata, en la que se sustituye su fusil por un lápiz empuñado, exhortando a “defender la educación” pública en el contexto de las discusiones en torno a la reforma constitucional en materia de educación pública del año 2013 (Imagen 23). Como ‘artefactos’ de la memoria social, los esténciles actualizan interacciones del pasado, pero no en el simple sentido de recordarlas o conmemorarlas, sino con la intención de mostrar la unicidad de la historia nacional y la continuidad de las luchas populares hasta nuestros días sin reparar en anacronismos.



Imagen 23: El líder revolucionario Emiliano Zapata empuñando un lápiz que hace las veces de fusil, con la leyenda “Defiende la Educación” (fotografía de Marco Estrada Saavedra, 2012)

Lo anterior se puede ilustrar con el esténcil en el que, con base en una pintura del siglo XIX que refleja los inicios de la Guerra de Independencia, el criollo Hidalgo, con peinado a lo punk, es representado arengando a la acción a una multitud no visible, pero que se intuye. Para ello empuña, en lugar del estandarte con la imagen de la virgen de Guadalupe, una ametralladora – quizás modelo AK-47 o “cuerno de chivo”, como se le conoce popularmente en México. La imagen se acompaña con la leyenda “Viva 500 años de resistencia”. En realidad, este lema es del movimiento indígena y se acuñó, alrededor de 1992, en contra de la conmemoración del *quinto centenario del descubrimiento de América*. Este esténcil es, por demás, interesante, porque fue elaborado en 2010 en el marco del bicentenario de la Independencia y la Revolución.



Imagen 24: Emiliano Zapata y Francisco Pancho Villa (fotografía de Marco Estrada Saavedra, 2010)

Un sexto y último modo del recuerdo histórico representado en estas obras es el de la ironía y su acercamiento a la vida cotidiana de los actores movilizados y el público espectador. Veamos tres ejemplos al respecto. Los artistas intervienen la iconografía de Zapata colocándola en nuevos contextos de significado, por ejemplo, montando una bicicleta “Vagabundo”, un modelo muy popular en los años setenta del siglo pasado. El juego estético rompe con la consagración oficial que coloca al campesino revolucionario en el panteón de la historia patria: ele-

vado, distante y sobrehumano. La ironía de la intervención sirve para acercar al héroe a la vida cotidiana del espectador, pero sin que con ello Zapata pierda autoridad ni su peculiar aura de serenidad y desafío o su disposición a la lucha.

Otra intervención irónica de la iconografía del insurgente del sur (Imagen 24) presenta las máximas figuras de la Revolución Mexicana en el imaginario popular, Emiliano Zapata acompañado del general Francisco Villa, otro héroe revolucionario popular. La imagen los retrata en la pose y con el cuerpo musculoso y el atavío de luchadores de lucha libre y bajo la leyenda “lucha social sin límite de tiempo”, jugando con las representaciones visuales de este popular espectáculo en México. El cartelón alude a la ‘unión’ de las fuerzas populares para enfrentar al enemigo común.

En el tercer ejemplo (sin imagen) la figura de Zapata es sometida a transfiguraciones más cercanas al mundo de vida de los integrantes de las bandas juveniles de los barrios populares. Allí, Zapata no sólo es el héroe revolucionario nacional del pueblo, sino que además es presentado como uno de los ‘suyos’, como se puede observar en los esténciles en los que aparece con una arracada en la oreja, un navajazo en la mejilla, semi rapado y con el resto de la cabellera como una crespa a lo punk.⁹

2.4 Imaginario revolucionario

Ya he mencionado que en la selección de los recuerdos históricos de la memoria social appista por parte de los colectivos de artistas destacan las luchas populares por la libertad y la justicia social. Pero si se pone atención, la manera en que estas gestas históricas y conflictos contemporáneos son representados contiene un énfasis radical e, inclusive, revolucionario. En efecto, los artistas urbanos recuperaron en sus obras las expectativas, deseos y sentimientos insurgentes presentes en la experiencia colectiva que, en el verano y otoño de 2006, se denominó la “Comuna de Oaxaca” como la expresión del poder popular y la instauración de un gobierno popular *de facto*. Sobre todo entre los jóvenes barricaderos y los sectores más radicales de la Asamblea se abrigó la esperanza de que el movimiento popular desembocaría en un cambio revolucionario, primero en Oaxaca y, después, en todo México (Estrada Saavedra 2010).

Quizás uno de los esténciles más interesantes en este sentido es aquél en el que se presenta el rostro hierático de Benito Juárez, típico de su rica iconografía, pero, en lugar de su teso peinado a raya, su cabeza está encasquetada con una boina

⁹ Compárese también el esténcil con la misma representación, pero sirviendo esta vez de publicidad de una *vernissage* en una lata de refresco que, en lugar de llevar la leyenda Coca-Cola con la conocida tipografía, está rotulada con la palabra “Re-volución” (véase la imagen 13).



Imagen 25: Benito Juárez, presidente de México (1858–1872) (fotografía de Marco Estrada Saavedra, 2010)

calada a lo “Che” Guevara y tocada con una estrella revolucionaria al frente (Imagen 25). La identificación entre el revolucionario argentino y el héroe patrio oaxaqueño, por un lado, y entre éstos y los appistas, por el otro, se enfatiza con la leyenda que reza: “Si por pedir justicia les dicen guerrilleros, yo también soy guerrillero, paisanos”. En esta obra el juego de identificaciones y autorizaciones es múltiple: los artistas sugieren que el presidente oaxaqueño estaría a favor de la APPO, consideraría su movilización contestataria como una lucha por la justicia y que sus acciones pueden ubicarse en la tradición revolucionaria nacional y latinoamericana. Así como a muchos héroes nacionales se les denostó, en su momento, como bandoleros o criminales, a los asambleístas no les debería preocupar su descalificación como “guerrilleros”, ya que están del lado de las causas justas del pueblo mexicano.

Esta lectura revolucionaria de la historia mexicana se reafirma también en la representación de personajes históricos del mundo de las artes y la cultura popular como combatientes revolucionarios. En un esténcil hallamos a la pintora Frida Kahlo vestida como *Adelita* – es decir, como las soldaderas de los ejércitos revolucionarios – y cargando un fusil a la espalda, con la leyenda “Presos Políticos Libertad” (Imagen 26). En otra obra (sin imagen), Pedro Infante, el popular



Imagen 26: Esténcil con la artista Frida Kahlo vestida de Adelita revolucionaria con fusil (fotografía de Marco Estrada Saavedra, 2010)

cantante de música ranchera y boleros, empuña también un arma junto al lema “100 años pienso en ti Revolución”, que es una evocación irónica de una conocida canción ranchera de amor de título homónimo (“Cien años”). Este mismo cariz revolucionario se aprecia en el esténcil que representa a Karl Marx vestido de boxeador y en cuya muñeca de su guante se lee la palabra “pueblo” (Imagen 27).

2.5 La denuncia del olvido de la historia patria

Las obras de los colectivos de artistas urbanos no sólo recuperan y hacen una interpretación de la historia patria, sino también expresan una denuncia en contra de su olvido o de su tergiversación e, inclusive, traición. Veamos un par de ejemplos de esto. En una estampa se presenta una intervención del rostro de Juárez en el que sus ojos y boca son ocultados por dos barras negras como las utilizadas para censurar imágenes. Con ello se sugiere que el legado y los principios juaristas están olvidados y son negados actualmente por un régimen que,



Imagen 27: El filósofo alemán Karl Marx, representado como boxeador con la leyenda “Pueblo” en uno de sus guantes (fotografía de Marco Estrada Saavedra, 2012)

paradójicamente, se vale de su grandeza histórica, aunque corrompiéndola, para legitimar su autoridad.

En otra obra se enuncia figurativamente el asesinato de la historia nacional a manos del gobernador oaxaqueño Ulises Ruiz Ortíz. La pintura está subdividida en cuatro cuadros. En el superior derecho y el inferior izquierdo se representa al mandatario oaxaqueño armado con un revólver. En los cuadros superior izquierdo e inferior derecho están los rostros duplicados de Zapata y Juárez, respectivamente. Encañonándolos y dirigiendo el arma a las cabezas de los héroes patrios, metafóricamente se sugiere que al ultimarlos se propone acabar con la historia nacional y la tradición revolucionaria popular mexicana.

En la protesta gráfica appista se sugiere que somos contemporáneos y co-protagonistas de las diferentes gestas heroicas del pueblo mexicano, por lo que, en la actualidad, nuestro “deber de memoria” (Ricoeur 2003: 51 y 121 ss.) consiste en defender sus logros históricos o cumplir sus promesas de redención social. Un ejemplo de esto es el esténcil en el que Hidalgo sostiene con la mano izquierda un estandarte con la leyenda “Fuera vendepatrias”, y con la mano izquierda la cabeza degollada del presidente actual de México, Enrique Peña Nieto (sin imagen). El esténcil elaborado en 2013 hace referencia a la reforma constitucional discutida y aprobada en ese año en torno a la propiedad, inversión y explotación

de los hidrocarburos. En amplios sectores de la opinión pública, la modificación constitucional se ha considerado como la privatización del petróleo para favorecer al capital extranjero. No está por demás mencionar que la cabeza cercenada del mandatario alude a la cruenta práctica de las decapitaciones del crimen organizado e insinúa que ese debería ser el castigo a los “vendepatrias”. Una pinta resume puntualmente la conjugación de la protesta simbólica y gráfica de la APPO y la memoria social, por un lado, y el significado que los artistas urbanos dan a sus obras: “APPO pintamos las paredes porque quieren borrar nuestra historia”.

2.6 La utopía: el poder redentor de la historia rememorada

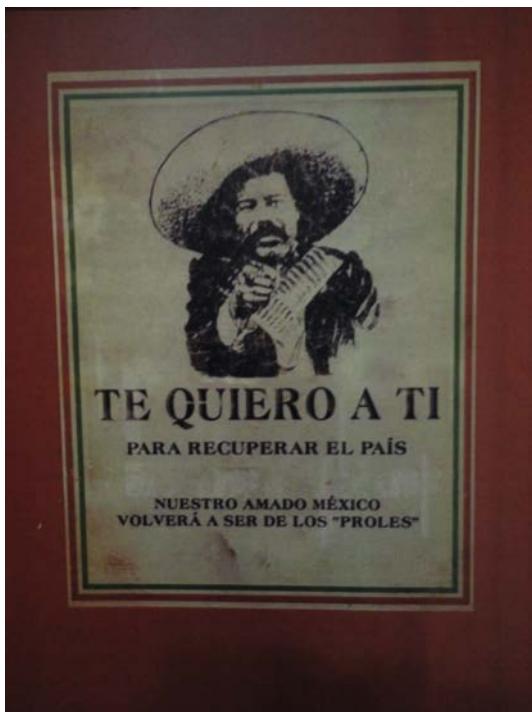


Imagen 28: Cartel con imagen de Francisco Villa (Fotografía: Marco Estrada Saavedra, 2012)

De la denuncia del olvido y la corrupción de la historia patria y sus ideales a su reactualización contestataria y utópica, hay sólo un paso. En efecto, en estas obras existe una dimensión cognitiva de re-conocimiento del pasado patrio para comprender el presente, como antes mencioné. Pero también contienen una dimensión redentora que sirve de brújula para el futuro. Por ejemplo, en un cartel

se representa al general revolucionario Francisco Villa que, sustituyendo la conocida imagen del Tío Sam en el conocido póster estadounidense de 1917 de J.M. Flagg con la leyenda “I Want You for U.S. Army” y adoptando su misma postura y modo de dirigirse al espectador, enuncia, según la leyenda: “TE QUIERO A TI PARA RECUPERAR EL PAÍS. NUESTRO AMADO MÉXICO VOLVERÁ A SER DE LOS ‘PROLES’”.

3. Conclusión: La lucha hegemónica por la historia

En estas páginas me he ocupado de la relación entre la protesta social y la memoria social. En particular, he analizado la protesta gráfica de la APPO bajo el aspecto del contenido histórico de los esténciles de sus colectivos de artistas urbanos. He afirmado que sus obras pueden entenderse como ‘recuerdos comunicados icónicamente’. La de la APPO es, en este sentido, una memoria social historizada.

Los esténciles aquí estudiados son artefactos de la memoria social appista. El análisis de los modos del contenido de estas obras gráficas nos ha permitido ver cómo se representa e interpreta la historia patria mexicana. Hemos visto cómo la historia nacional fue recuperada por la APPO para su autocomprensión y la orientación presente y futura de su lucha social y política. Este proceso de actualización de la memoria social ha tenido lugar en medio de un conflicto social y político al que le subyace una disputa con el Estado por el sentido de la historia.

En sus trabajos, los artistas de la Asamblea cuestionaron los usos de la historia nacional por parte del régimen político. Sus obras son una subversión icónica de la interpretación oficialista de la historia patria. De modo paradójico, esta recontextualización tiene lugar precisamente al interior de la corriente interpretativa nacional-popular del Estado mexicano posrevolucionario, en la que el pueblo campesino y obrero es presentado como el protagonista de la conflagración de 1910 (y, en general, de toda etapa anterior y posterior a ésta) en pos de su liberación y justicia. Esta exégesis recupera el pasado borrado por el Estado neoliberal – al cual, tras la crisis del régimen político del último cuarto del siglo pasado, ya no le servía como base de legitimación –, y sugiere que el agente y representante de la unidad nacional no sería más el Estado, sino la APPO misma. La Asamblea se concibió a sí misma y se auto-escenificó en el espacio público como ‘el pueblo auténtico’ frente al gobierno-Estado usurpador de la identidad nacional y enemigo del proyecto histórico de liberación del ‘pueblo mexicano’.

La pluralidad de las memorias sociales y su politización nos dan cuenta del “carácter conflictivo y desestabilizador de la memoria” (Liftschitz y Arenas Grisales 2012: 104). La disputa por el pasado se puede ilustrar en las siguientes preguntas: ¿Qué se recuerda? ¿De quién es la memoria que recuerda? ¿Qué se

olvida, excluye o silencia al conmemorar? ¿Cómo se recuerda? ¿Quién tiene derecho a conmemorar en el espacio público?

Finalmente, la idea de 'héroe político', como un personaje con características extraordinarias y autor de hazañas no menos descomunales a favor de la patria, es resignificada por los colectivos de artistas urbanos de la APPO. Por un lado, reproducen esta concepción promovida por el Estado en sus esfuerzos de configurar una identidad e historia nacionales y afirmar su hegemonía política. Sin embargo, por el otro, se le subvierte de manera múltiple: a) a través de su desacralización mediante el recurso de la ironía; b) por medio de su reapropiación para sacarlo de la órbita del monopolio discursivo estatal y acercarlo al mundo y modo de vida de los actores contestatarios; y, sobre todo, c) mediante su mimetización con el héroe patrio en el sentido de que, hoy día, el héroe no es (imperiosamente) un individuo notable, sino un colectivo – 'el pueblo unido' – que no necesitaría de líderes y dirigentes para lograr, por sí mismo, la proeza de la liberación y la justicia social. Así lo deja pensar, al menos, la lectura de los colectivos de artistas de la historia contemporánea, en la que los protagonistas son determinadas categorías (estudiantes, campesinos, indígenas) representados por tipos sociales. En este sentido, el caso del subcomandante Marcos resulta paradójico, ya que el uso de la capucha anonimiza a la persona para no ser identificada por las fuerzas de seguridad nacional y la iguala a los otros zapatistas también enmascarados. A la vez, su (casi) monopolio de la palabra, en su función de líder militar y vocero del EZLN, lo individualiza y destaca frente a sus compañeros. Por cierto, como Marcos lo mencionó en una ocasión en sus primeras entrevistas tras el levantamiento armado de 1994, los indígenas zapatistas optaron por cubrirse el rostro para ser vistos y escuchados por una sociedad racista que los ignora y excluye. Con ello, conformaron el ícono perfecto del héroe anónimo y colectivo en el imaginario nacional y mundial altermundista.

Bibliografía

Anderson, Benedict (1991): *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Versión revisada y extendida, Londres: Verso.

Bellingeri, Marco (2003): *Del agrarismo armado a la guerra de los pobres. Ensayos de guerrilla rural en el México contemporáneo, 1940–1974*. México: Ediciones Casa Juan Pablos y Secretaría de Cultura de la Ciudad de México.

Caplow, Deborah (2013): "El arte contemporáneo callejero de Oaxaca en el contexto mexicano". En: La Guillotina, *Oaxaca en movimiento. La gráfica en la resistencia popular oaxaqueña*. Estado de México: Ediciones La Guillotina-Casa Vieja, pp. 14–23.

Estrada Saavedra, Marco (2010): "La anarquía organizada: las barricadas como el subsistema de seguridad de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca". En: *Estudios Sociológicos*, Vol. 18, núm. 84, pp. 903–939.

Estrada Saavedra, Marco (2012): “Los muros están hablando. La protesta gráfica de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca”. En: Estrada Saavedra, Marco y René Millán (coord.), *La teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann a prueba: horizontes de aplicación en la investigación social en América Latina*. Ciudad de México: El Colegio de México, pp. 391–444.

Estrada Saavedra, Marco (2015): *Sistemas de protestas. Esbozo de un modelo no accionalista de los movimientos sociales*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Estrada Saavedra, Marco (2016a): *El pueblo ensaya la revolución. La APPO y el sistema de dominación oaxaqueño*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Estrada Saavedra, Marco (2016b): *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico de los tojolabales en las Cañadas Tojolabales de la Selva Lacandona (1935–2005)*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Fentress, James y Wickham, Chris (2003): *Memoria social*. Madrid: Cátedra y Universidad de Valencia.

Guarini, Carmen (2002): “Memoria Social e imagen”. En: *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 15, pp. 113–123.

Halbwachs, Maurice (2004 [1950]): *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Jiménez Guzmán, Héctor (2018): *El 68 y sus rutas de interpretación. Una historia sobre las historias del movimiento estudiantil mexicano*. Ciudad de México: FCE.

Jodelet, Denise (2010): “La memoria de los lugares urbanos”. En: *Alteridades*. Vol. 20, núm. 39, pp. 81–89.

La Guillotina (2013): *Oaxaca en movimiento. La gráfica en la resistencia popular oaxaqueña*. Estado de México: Ediciones La Guillotina-Casa Vieja.

Leyva, Rubén, (2008): *Memorial de agravios, Oaxaca, México, 2006*. Oaxaca: Marabú ediciones.

Lifschitz, Javier Alejandro y Arenas Grisales, Sandra Patricia (2012): “Memoria política y artefactos culturales”. En: *Estudios Políticos*. Núm. 40, pp. 98–119.

Meneses Reyes, Marcela (2016): “‘Ni derecho al centro tenemos’. Jóvenes artistas gráficos en el espacio público de Oaxaca (2006)”. En: *Espacialidades*. Vol. 06, núm. 01, pp. 142–166.

Meneses Reyes, Marcela y Franco, Itandehui (2017): “De la transgresión a la institucionalización. La gráfica política en la reconfiguración del espacio público en la Ciudad de Oaxaca”. En: Ramírez Kuri, Patricia (coord.): *La erosión del espacio público en la ciudad neoliberal*. Ciudad de México: UNAM, pp. 633–660.

Namer, Gérard (2007): “La memoria, el tiempo y la historia en Karl Mannheim y en Maurice Halbwachs”. En: *Estudios de historia. Historia contemporánea*. Núm. 25, pp. 23–36.

Nevear, Louis E.V. (2009): *Protest graffiti Mexico: Oaxaca*. Nueva York: Mark Batty Publisher.

Porras Ferreyra, Jaime (2009): “Las expresiones artísticas y la participación política: el conflicto oaxaqueño de 2006”. En: Martínez Vásquez, Víctor Raúl (coord.), *La APPO: rebelión o movimiento social? (Nuevas formas de expresión ante la crisis)*. Oaxaca: IISUABJO, pp. 219–245.

Ricoeur, Paul (2003): *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta.

Sigüenza, Salvador (2007): *Héroes y escuelas. La educación en la Sierra Norte de Oaxaca (1927–1972)*. Ciudad de México: INAH e IIEPO.

Zermeño, Sergio (2010): *México: una democracia utópica. El movimiento estudiantil del 68.*
Ciudad de México: Siglo XXI.

Los autores

Viviana Bravo Vargas, es Doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, con estudios postdoctorales en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la misma casa de estudios. Actualmente es profesora-investigadora en la Escuela de Historia de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, en Santiago de Chile y coordinadora del Grupo de Trabajo CLACSO, *Izquierdas: praxis y transformación social*. Además, forma parte de CLASE, Centro de Estudios Históricos de la Izquierda y la Clase Trabajadora y desarrolla proyectos de investigación referidos a la historia de la protesta popular en Chile. En 2013 fue distinguida con la Mención Honorífica en el Premio Casa de las Américas, por su libro *Piedras, barricadas y cacerolas: Las Jornadas Nacionales de Protesta (Chile 1983-1987)*, publicado en el año 2017 en Chile. Entre sus últimos artículos destacamos:

- *Etnografía histórica de la protesta urbana. Santiago de Chile, 1983-1986* (2019)
- y
- *Chile no va hoy a la fábrica: Protesta obrera y represión política en el verano de 1946* (2017).

Marcia Amantino es Magíster (1996) y Doctora (2001) por la Universidad Federal de Río de Janeiro y Pos-doctorada por la Universidad Federal de Minas Gerais y por la Universidad de Évora. Actualmente trabaja como Profesora del Programa de posgrado de la Universidad Salgado de Oliveira de Brasil y lidera el grupo de investigación CNPq (Conselho Nacional de Pesquisas) “Sociedades esclavistas en las Américas”. Publicaciones recientes de la autora son:

- *A Companhia de Jesus no Rio de Janeiro: o caso do Engenho Velho, século XVIII*, São Paulo: Paco Editorial (2018)
- *A Companhia de Jesus na América por seus colégios e fazendas: aproximações entre Brasil e Argentina, século XVIII*, coeditora con Eliane Cristina Deckmann Fleck, Carlos Engemann, Rio de Janeiro: Garamond (2015)
- *Jesuitas en América: Presencia a través del tiempo*, coeditora con Troisi Melean, J. C., Buenos Aires: TeseoPress (2018/2019).

Maria da Conceição Vilela Franco graduada en historia (2006), Master en Historia Social y Política de Brasil por la Universidad Salgado de Oliveira (2009) y Doctora en Historia Social (2019) por la Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro. Actualmente es profesora de Historia Colonial de Brasil en el Curso de Historia de la Facultad de Ciencias de la Filosofía y Letras de Macaé (FAFIMA – Río de Janeiro). Desarrolla investigaciones en el área de Historia Regional, con énfasis en la esclavitud, Historia de la Muerte, especialmente en cementerios, tumbas y religiosidades. Publicaciones recientes de la autora son:

- “A cidade de São Salvador dos Campos dos Goitacazes: O fim dos sepultamentos nas igrejas (1835–1841)”. In: IV Seminário Fluminense de Pós-Graduandos em História / Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016, São Gonçalo – RJ. IV Seminário Fluminense de Pós-Graduandos em História / Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2016)
- “O Cemitério do Caju como um campo santo e a conjuntura laicizadora da crise do Império brasileiro”. In: XXIX Simpósio Nacional de História – Contra os preconceitos: História e Democracia, Brasília/DF. CADERNO DO XXIX SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA Contra os preconceitos: História e Democracia. Brasilia/DF: Associação Nacional de História (2017).

Enrique N. Cruz es Doctor por la Universidad de Sevilla, Investigador adjunto CONICET y Profesor Ordinario de la Universidad Nacional de Jujuy. Ha sido becario posdoctoral en la Universidad de Bonn y profesor invitado de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Mayor de San Andrés de Bolivia, Universidad Federal de Goias, Universidad Salgado de Oliveira y Universidad Autónoma de Chile. Entre sus publicaciones recientes destacan:

- “Lanzas, escopetas, machetes y mazas de dominadores y subalternos en el Tucumán (Jujuy, 1736–1795)”. En conjunto con Soler Lizarazo, L. C., en *Gladius*, XXXIX (2019)
- “El significado de la historia en Kusch y Reinaga y la construcción de un pensamiento indio-indígena”. En conjunto con G. Cruz, en *LATINOAMERICA, Revista de Estudios Latinoamericanos*, 70–1 (2020)
- “Merchant-Entrepreneurs: Economic Diversification and Promotion Projects in Chile, Tucumán and Tarija (18th Century)”, En conjunto con L.C. Soler Lizarazo y G.K. Koeltzsch, en: *América Latina en la Historia Económica*, 27–2 (2020).

Eveline Dürr es profesora investigadora en el Instituto de Antropología Social y Cultural de la Ludwig-Maximilians-Universität München (Alemania). Sus líneas de investigación incluyen la antropología urbana, las relaciones sociedad-medio ambiente, las políticas de la identidad y formas de la movilidad. Su

enfoque regional es tanto en el continente americano (especialmente México y el suroeste de Estados Unidos de América) como en Oceanía (especialmente Nueva Zelanda y la franja transpacífica). Entre sus publicaciones más recientes se encuentran:

- *The Popular Economy in Urban Latin America: Informality, Materiality, and Gender in Commerce*, coeditora con Juliane Müller, Lanham: Lexington Press, Rowman & Littlefield (2019)
- *Einführung in die Ethnologie Mesoamerikas: Ein Handbuch zu den indigenen Kulturen*, coeditora con Henry Kammler, Münster: Waxmann (2019)
- “Ecotourism in Latin America: Identity Politics in Gendered and Racialized Environments”, coeditora con Saskia Walther Special Section: *Bulletin of Latin American Research* (2018).

Marco Antonio Estrada Saavedra es profesor-investigador del Centro de Estudios Sociológicos en El Colegio de México. Sus líneas de investigación son los movimientos sociales, conflictos sociopolíticos, la antropología del Estado, la teoría social y la filosofía política contemporáneas. Entre sus últimos libros se encuentran:

- *El uno y los muchos. Voluntad y soberanía en la filosofía política de Hobbes, Rousseau, Schmitt, Agamben y Arendt*, El Colegio de México, México (2019)
- *Contornos de lo político. Ensayos sociológicos sobre memoria, protesta, violencia y Estado*, México D.F: El Colegio de México, (2019)
- *El pueblo ensaya la revolución. La APPD y el sistema de dominación oaxaqueño*, México D.F: El Colegio de México (2016).

Aarón Grageda Bustamante es doctor en historia por la Universität Witten/Herdecke, Alemania. Actualmente se desempeña como profesor e investigador de la Universidad de Sonora en México. Cuenta con estudios de Maestría en Historiografía de México, así como una Licenciatura en Historia. Ha sido investigador huésped del Instituto Max Planck de Antropología Evolutiva (Leipzig), becario de la Sociedad Alemana de Investigación (DFG) y docente del Global and European Studies Institute de la Universidad de Leipzig. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores en México. Sus temas de interés son la historia transnacional, la historia global y los procesos históricos con impacto en la sociedad actual. Ha publicado recientemente:

- “El diccionario alemán-tarahumara de Matthäus Steffel y la tipología lingüística del siglo XVIII”, en: *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (2019)
- “Arizona contra la migración ilegal (Ley SB1070). La bivalencia del concepto ‘Solución Final’”, en: revista *Región y Sociedad*; y en revista *Chronica Nova* (2018)

- “Antes de la objetividad. Elogio y crítica a la manera de escribir historia según tres intelectuales del Siglo de Oro”, en: *Chronica nova*, Nº 44, 2018, p. 341–358 (2018).

Antje Gunsenheimer, es Doctora en Estudios Precolombinos y Antropología de las Américas por la Universidad de Bonn. Desde 2007 trabaja como docente e investigadora en el Departamento de Antropología de las Américas. En sus proyectos de investigación se ha dedicado a abordar las temáticas de la memoria colectiva entre sociedades indígenas en México bajo la influencia de políticas estatales, corrientes económicas como el turismo global y conflictos sobre recursos. Entre sus publicaciones recientes, resultan destacables las siguientes:

- Junto con Christian Petersheim: “Wirtschaftsstrategien indigener Gemeinschaften in Sonora und Campeche, Mexiko”, en: *Handbuch zur Einführung in die Ethnologie Mesoamerikas*, editado por Eveline Dürr y Henry Kammler. Münster: Waxmann. S. 201–218 (2018)
- La Fundación de la Serie de Publicaciones “ISLA”: *Interdisziplinäre Studien zu Lateinamerika / Estudios interdisciplinarios sobre América Latina / Interdisciplinary Studies on Latin America* nrios junto con Michael Schulz y Monika Wehrheim en con el primer volumen:
- 2012 – *die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive*, editado por Antje Gunsenheimer, Monika Wehrheim, Mechthild Albert y Karoline Noack. *Interdisziplinäre Studien zu Lateinamerika, Band 1*. Göttingen: Bonn University Press by Vandenhoeck & Ruprecht unipress (2017).

Vinicius Maia Cardoso es Maestro en Historia y candidato doctoral por la Universidad Salgado de Oliveira. Está a cargo de organizar y realizar en calidad de director el curso de Historia de la Universidad Salgado de Oliveira bajo la modalidad de Educación a Distancia. Además, es miembro del grupo de investigación “Sertões do Macacu”. Publicaciones recientes son:

- “Os Sertões do Macacu: sociedade mestiça”, en: *Revista Pesquisa & Educação a Distância*, 2 (2018)
- “A tessitura da teia. Caminhos e descaminhos nos Sertões do Macacu: Século XVIII”, en: *SAPIENS – Revista de divulgação científica*, 1–2 (2019)
- “Ainda não estive em parte alguma mais violento que aqui: conflitos, querelas e desavenças nos Sertões do Macacu – 0 Capitania do Rio de Janeiro, século XVIII”, en: *TEMPUS Revista en Historia General*, 10 (2019).

Janina Möbius ha realizado estudios de Teatro, Cine y Televisión y Filología Española en Berlín (Universidad Libre de Berlin, FU Berlin), Granada (Universidad de Granada) y México D.F. (Universidad Nacional Autónoma de México). En 2002 acabó su doctorado con un estudio sobre la Lucha Libre Mexicana, Y

detrás de la máscara ... el pueblo. Lucha Libre – un espectáculo popular entre tradición y modernidad, publicado en México por Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2007. Fungió como colaboradora científica en el proyecto de investigación “La Estética del Teatro Aplicado” (2012–2017) – un proyecto financiado por el European Research Council y basado en el Instituto de Investigación Teatral de la Universidad Libre de Berlín, Alemania. Como resultado de su investigación “Teatro Aplicado para adolescentes en conflicto con la ley y como herramienta de reinserción en las comunidades de la DGTPA”, fue la productora del documental *CORAJE* que participó en más de 15 festivales de cine. Actualmente se desempeña como autora, directora y productora de documentales e investiga fenómenos culturales en América Latina y Europa. Como productora general de “La Paloma Documentaries”, produce sus propias películas y realiza proyectos mediáticos participativos con jóvenes (véase: <http://www.la-paloma-doc.com>).

Kerstin Nowack ha realizado sus estudios universitarios en la Universidad de Bonn con las carreras lenguas y culturas de los Américas central y los Andes, prehistoria y antropología. En sus estudios se enfoca en la etnohistoria de los incas y el virreinato del Perú, con un interés especial en la historia y política de los incas, élites incas en la temprana colonia, género y la evaluación de fuentes. Actualmente está preparando un libro sobre la guerra civil inca en inglés, titulado *The Inca Civil War*. Entre sus recientes publicaciones destacan:

- “What would have happened after the Inca civil war?”, coeditora con Monica Barnes/ Inés de Castro/ Javier Flores Espinoza/ Doris Kurella. *New Perspectives on the Inca*. Tribus, tomo especial, p. 268–289, Stuttgart: Linden Museum (2015)
- “Los caníbales del inca: culturas de las tierras bajas americanas en la imaginación incaica y española.” En: Birgit Krekeler, Eva König, Stefan Neumann, Hans-Dieter Ölschleger (eds.). *Was nützt alles Wissen, wenn man es nicht teilen kann?*, Tomo comemorativo dedicado a Erwin Heinrich Frank. p. 35–48, Berlin: Gebrüder Mann Verlag (2013).

Raquel Padilla Ramos, Doctora en Estudios Mesoamericanos por la Universidad de Hamburgo en Alemania y después Profesora e Investigadora Titular “C” del Instituto Nacional de Antropología e Historia (centro regional Hermosillo, Sonora). Durante el proceso de edición del presente volumen tuvo lugar el sensible faceliftamiento de la Dra. Padilla Ramos, por lo cual se presenta una semblanza más extensa sobre su distinguida carrera académica y profesional a manera de homenaje en el prefacio a su contribución titulada “Cajeme – un líder yaqui entre la memoria y el discurso mediático”.

Carlos Pallán Gayol, es Maestro en Estudios Mesoamericanos por parte de la UNAM. Desde 2011 se ha desempeñado como investigador e impartido cursos en la Universidad de Bonn (Departamento de Antropología de las Américas), donde también es candidato doctoral. Sus investigaciones en el ámbito de la cultura maya prehispánica han sido distinguidas con premios como el *Google Research Grant* (2019); la Conferencia Magistral de la Reunión anual de Unicode (California 2018); el Premio “Alfonso Caso” otorgado por el Rector de la UNAM (2009), así como la Medalla “Alfonso Caso” que confiere el INAH a las mejores tesis de maestría. En 2010 obtuvo una beca doctoral por parte del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD). Entre 2006 y 2011 fungió como Subdirector de Investigación (INAH) y Director del Acervo Jeroglífico e Iconográfico Maya (Ajimaya). Entre sus libros y artículos científicos publicados pueden destacarse:

- Pallán Gayol, Carlos y Antonio Benavides Castillo: “The Hieroglyphic doorway and Other Monuments from H’Wasil, Campeche.” En: *Recent Investigations in the Puuc Region, Yucatán, Mexico*. Meghan Rubenstein (ed.); pp 149–165. Oxford: Archaeopress (2017)
- “Los calendarios mayas: una introducción general”. En: *Arqueología Mexicana* No. 118 (2012)
- *Breve Historia de los Mayas*. Madrid: Editorial Nowtilus (2009).

Ramón Manuel Pérez Martínez es doctor en Literatura Hispánica por El Colegio de México (2008) y doctor en Filología Española por la Universidad de Zaragoza (2017). Es investigador del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, y director de la colección de ediciones críticas *El Paraíso en el Nuevo Mundo* (Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Frankfurt). Entre sus publicaciones sobre retórica y literatura coloniales destacan:

- *Exempla novohispanos del siglo XVII*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Frankfurt (2018)
- *Los cuentos del historiador. Literatura y ejemplo en una historia religiosa novohispana*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Frankfurt (2012)
- *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Frankfurt (2011).

Barbara Potthast es catedrática de historia latinoamericana en la Universidad de Colonia / Alemania. Dirige el Instituto de *Historia Ibérica y Latinoamericana* y el *Centro de Estudios Latinoamericanos* de esta institución. Es además coordinadora del *Global South Studies Center Cologne*. Sus principales áreas de investigación son la historia de las relaciones de género y familia así como procesos de formación de identidades colectivas. Entre sus libros destacan:

- *Dinámicas de inclusión y exclusión en América Latina. Conceptos y prácticas de etnicidad, ciudadanía y pertenencia*, coeditora con Büschges, Christian/ Gabbert, Wolfgang et al., Vervuert / Iberoamericana (2015)
- *Madres, obreras, amantes... Protagonismo femenino en la historia de América Latina*, Madrid/ Frankfurt: Vervuert/ Iberoamericana (2010)
- 'Paraiso de Mahoma' o 'País de las Mujeres? El rol de la mujer y la familia en la sociedad paraguaya durante el siglo XIX', Asunción: Asunción Fausto Ediciones, (2011) (1^a ed. 1996).

Juan Javier Rivera Andía es investigador adjunto externo en el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú. En sus estudios se enfoca en cosmologías entre grupos indígenas andinas de América del Sur, especialmente a los hablantes del Quechua en las zonas andinas del centro y del norte de Perú. Entre sus publicaciones destacan:

- *Non-Humans in Amerindian South America*, Oxford y New York: Berghahn Books (2019)
- *La vaquerita y su canto*, Buenos Aires: Ethnographica (2016)
- *Indigenous Life Projects and Extrativism*, coeditor con C. Ødegaard, Palgrave Macmillan (2018)
- Además, ha co-producido una video installation y una serie de cuatro películas titulada *The Owners of the Land* (Coalface, 2013).

Juan Manuel Romero Gil es Doctor en Historia de México (FFyL UNAM) y actualmente Profesor-Investigador en el Departamento de Historia y Antropología en la Universidad de Sonora. Entre sus líneas de investigación destacan: colonización, minería, industria, medio ambiente. Ha ganado el premio de Investigación Histórica "Francisco Javier Clavijero" (INAH, 1992–1993) y el premio MAUS-UNAM en 2000, además el premio Maestro Investigador de la Universidad de Sonora en 1999. Entre sus publicaciones hay que mencionar:

- *Frontera, sociedad y medio ambiente, siglos XIX y XX*, coeditor con Dora Elvia Enríquez Licón y Juan Manuel Romero Gil, Guadalajara: Pandora Ediciones (2018)
- *Una mirada de mujer sobre el mineral El Boleo: las cartas de Hélène Escalle*, coeditado con Mario Manuel Cuevas Arámburo, CDMX, Gobierno de Baja California Sur: Archivo Pablo L. Martínez, Baja California Sur (2018)
- "Del malacate al arado. Sociedad y trabajo en Pilares de Nacozari, 1900–1940", en: *Economía, sociedad y cultura en la historia de la minería latinoamericana*, editado por José Alfredo Uribe Salas y Inés Herrera Canales, p. 93–110, Morelia, Michoacán: UMSNH-INAH-Fundación Vueltasabajo (2016).

Frauke Sachse es la directora del programa de estudios precolombinos en la Colección y Biblioteca de Investigación Dumbarton Oaks (Universidad de Harvard) en Washington DC. De 2013–2019 fue catedrática de antropología de las Américas en la Universidad de Bonn. Tiene un doctorado en lingüística de la Universidad de Leiden (2010) y una maestría en antropología/estudios precolombinos, arqueología, y inglés de la Universidad de Bonn (1999). Sus intereses de investigación se centran en las lenguas, las historias indígenas, y las religiones de Mesoamerica, con un enfoque en el patrimonio escrito de Guatemala. Entre sus publicaciones recientes figuran:

- *Diccionario k'iche' de Berlín: El Vocabulario en lengua 4iche otlatecas: edición crítica*, coeditora con Michael Dürr. Berlin: Gebrüder Mann Verlag (2017)
- *The Americas' First Theologies: Early Sources of Post-Contact Indigenous Religion*, coeditora con Garry Sparks y Sergio Romero. Oxford: Oxford University Press (2017)
- *The Myths of the Popol Vuh in Cosmology, Art, and Ritual*, coeditora con Holley Moyes y Allen Christenson. Louisville: University of Colorado Press (en prensa).

Olga Vásquez Monzón es investigadora, asesora de proyectos socioeducativos y profesora universitaria. Tiene formación en teología (UCA, 2005), educación social (UPO, 2007) y filosofía iberoamericana (UCA, 2012). Desde el campo de los estudios culturales, investiga fenómenos asociados a la historia de la educación de las mujeres en El Salvador. Entre sus publicaciones más recientes están:

- “Pensar el pensamiento con el que pensamos: alcances y límites del feminismo teórico”, publicado en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* Nº 151, San Salvador, enero-junio, p. 11–40 (2018)
- “Coquetas, ociosas e inclinadas al baile. Paradojas del discurso liberal decimonónico en El Salvador” en: Roberto Valdés (coord.), *¿Hacia una república incluyente? Religión, educación, mujeres. El Salvador siglo XIX*, p. 159–206, San Salvador: Editorial UEES (2015).

Monika Wehrheim es profesora-asistente en la Universidad de Bonn y enseña literatura y estudios culturales iberoamericanos. Junto con Antje Gunzenheimer es directora ejecutiva del Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (ILZ) de la Universidad de Bonn. Cuenta con varias docencias como profesora invitada en América Latina y en España. Sus investigaciones y publicaciones se centran en las crónicas de la época colonial, en la cultura y la literatura de la Independencia, en estudios de género, así como en teorías culturales. Actualmente, se dedica en especial al estudio de discursos ambientales y sus imaginarios. Entre sus recientes publicaciones destacan:

- 2012 – *Die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive*. Antje Gunzenheimer, Monika Wehrheim et al. (eds.). Göttingen: Bonn University Press by Vandenhoeck & Ruprecht unipress 2017
- *Literatura de la Independencia, independencia de la literatura*. Katja Carrillo Zeiter y Monika Wehrheim. Franfurt /Madrid: Vervuert 2013
- “El indígena como defensor de la naturaleza. El documental y sus escenificaciones en torno a la sustentabilidad”, en: Clara Omland, Michael Schulz et. al.: *La sostenibilidad en América latina. Hacia un buen vivir desde una perspectiva interdisciplinaria*. Lima (Ed. San Marcos) 2013, 65–78.

Aida L. Heredia Morillo

Cada día se ven muchos milagros

Narrativa providencial en la isla de Santo Domingo



El proyecto de investigación propuesto explora la idea de la interacción entre la providencia divina y la historia humana en Santo Domingo (República Dominicana) según lo registrado en textos escritos y tradiciones orales que circularon dentro de momentos clave durante el período colonial y a través de la sociedad dominicana contemporánea. La centralidad es la creencia de que las fuerzas divinas intervienen en los asuntos diarios de los seres humanos que dan forma a los acontecimientos individuales, nacionales y mundiales.

Aida L. Heredia Morillo es profesora de Estudios Latinoamericanos y del Caribe en Connecticut College. Sus publicaciones incluyen “Yoruba Cosmology as Technique in Malambo by Lucía Charún-Illescas” y “De la recta a las cajas chinas: La poesía de José Kozer”.



ACADEMIA

ISBN 978-3-89665-950-7 (Print)

ISBN 978-3-89665-951-4 (ePDF)