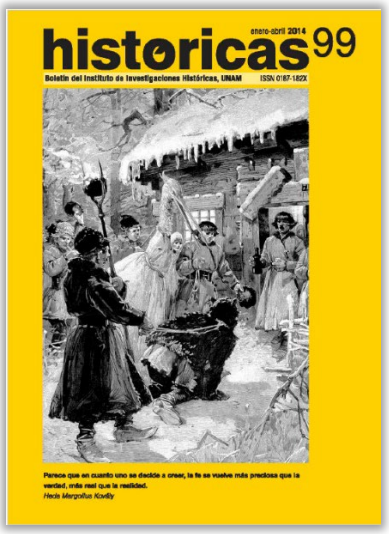


Revista: Históricas. Boletín de Información del Instituto de Investigaciones Históricas
Año: 2014
Número: 99
ISSN edición impresa: 0187-182X [Versión impresa]
ISBN de pdf: [en trámite]

Forma sugerida de citar: Históricas. Boletín de Información del Instituto de Investigaciones Históricas, 99 (2014). http://hdl.handle.net/20.500.12525/3527

D.R. © 2024. Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México

Entidad editora: Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México
Correo electrónico: departamento.editorial@historicas.unam.mx

"Excepto donde se indique lo contario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons (Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional, CC BY-NC-SA Internacional, https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es)"

Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución: departamento.editorial@historicas.unam.mx

Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- **Compartir:** copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- **Adaptar:** remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- **Atribución**: debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- **Compartir igual:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

REPOSITORIO INSTITUCIONAL HISTÓRICAS UNAM

enero-abril 2014

historicas 99

Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM ISSN 0187-182X

Parece que en cuanto uno se decide a creer, la fe se vuelve más preciosa que la verdad, más real que la realidad.

Heda Margolius Kovály

historicas

Ana Carolina Ibarra González
Directora

Enrique Plasencia de la Parra
Editor

Rosalba Alcaraz
Secretaria de redacción

Comité editorial
Johanna Broda
Rosa Camelo
Janet Long Towell
Teresa Lozano
Álvaro Matute
José Enrique Covarrubias
Elisa Speckman

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS UNAM

Ana Carolina Ibarra González
Directora

Martín Ríos Saloma
Secretario académico

Miriam C. Izquierdo
Secretaria técnica

Rubén Olmedo Ponce
Secretario administrativo

Martín R. Sandoval Cortés
Coordinador de Biblioteca

Miguel Meléndez
Departamento de Cómputo

Ena Lastra
Departamento Editorial

Portada: "Mascaradas infantiles en Ucrania", *L'Illustration*, 28 de noviembre de 1891.

Históricas es un boletín cuatrimestral editado por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Edificio B, 3er. piso, Zona Cultural, Ciudad Universitaria, Coyoacán, México, D. F. 04510. Editores responsables: Ana Carolina Ibarra González/Enrique Plasencia de la Parra. Número de Certificado de Reserva: 04-2013-092511171800-106. Número de Certificado de Licitud de Título: en trámite. Número de Certificado de Licitud de Contenido: en trámite. Página web: www.historicas.unam.mx. Correo electrónico: boletinhistoricas@unam.mx. Tiraje: 200 ejemplares. Impreso en Master Copy, S.A. de C.V., Av. Coyoacán 1450 bis, Col. del Valle, Benito Juárez, México, D.F. 03100. Distribuido por el Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, México, D. F. 04510. Precio al público $30.00 MN ($3.00 USD). Tel. (55)5622-7517. Diseño: Ónix Acevedo Frómeta. Edición al cuidado de Rosalba Alcaraz.

contenido

ensayos

Los otros muertos
2 María de los Ángeles Magdaleno Cárdenas

Flor y canto en los altares chimalpenses de Día de Muertos. Una poética a la vida
15 María Susana Somohano Martínez

La fiesta de la virgen de la Piedad en la colonia Piedad Narvarte de la ciudad de México
24 María Fernanda Mora Reyes

La fiesta de quince años. Un rito iniciático contemporáneo
32 Ariadna Casas Ortiz

notas de Históricas

38 Eventos académicos

publicaciones

40 Novedades editoriales
45 Publicaciones periódicas

Los otros muertos

María de los Ángeles Magdaleno Cárdenas
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

> Jamás concurriré a sacrificar la generación presente por mejorar las futuras. Prescindo de la opinión que autoriza la guerra civil, sea la que fuere; yo la detesto.
>
> Gaspar Melchor de Jovellanos

I

Hay muertes que nos dejan impasibles. Muertos que no importan. Se sabe de su existencia, aunque se ignoren sus nombres, porque al ser eliminados se convirtieron en sombras que desaparecieron sin estridencias. Dejaron un vacío, un hueco casi natural desde donde se han explicado, con una óptica siempre autoexculpatoria, las acciones de los muchos grupos guerrilleros que, armados, irrumpieron en México en las décadas de los setenta y ochenta del siglo XX.

Es la historia contada por una parte de los protagonistas, aquellos que en su sectarismo se enfrentaron a policías, empresarios, soldados, sindicalistas y ciudadanos calificándolos de reaccionarios a la vez que se asumían como héroes progresistas. Siempre situados en el papel de oprimidos, supieron imponer un discurso oficial validado a lo largo de los años por una buena parte de la sociedad, mucho por desconocimiento de las atrocidades cometidas para alcanzar una "causa justa", dos palabras que sirvieron para eludir su responsabilidad criminal en un conflicto que iniciaron y perdieron. En las listas de desaparecidos no sobran los inocentes, aunque ciertamente existieron. La gran mayoría de esos rostros tenía vinculación con organizaciones armadas y no ignoraba técnicas de tiro, elaboración de explosivos y manejo de armamento. Algunos habían recibido instrucción en Pyongyang, Corea del Norte. Los militantes de la Liga Comunista 23 de Septiembre (LC-23S) y otros grupos integraron una guerrilla que retó militarmente al Estado, y éste casi los aniquila. Heladio Torres, integrante del

Comité Militar de la liga, sostuvo: "Nos derrotaron militarmente por los errores que cometimos y porque no calculamos la violencia que usaría el Estado contra nosotros". La subestimación de los contrarios –de sus escritos no se desprende que conocieran la doctrina militar del ejército al que combatieron ni los mecanismos de los agentes federales– y la soberbia intelectual tan propia de la clase media urbana, que los hizo concebirse como hombres de pensamiento superior –a lo que contribuyó parte del profesorado de la época, fascinado por la violencia, alentándolos desde sus cátedras y textos–, fueron elementos que los empujaron a una muerte segura. Desencadenar una ofensiva se convirtió en la terrible e irresponsable decisión compartida por los líderes y sus seguidores. Negarlo es una mentira histórica, interesada en lo político. Ya es tiempo de que admitan sus otros errores.

La guerrilla es una táctica militar que por sus limitadas capacidades difícilmente puede derrotar a un ejército.[1] Cabe decir entonces que los guerrilleros mexicanos no podían triunfar; no podían tomar el poder sin antes aniquilar a las fuerzas armadas nacionales. El mito de la Revolución cubana trazó su referente ideológico, todo bajo el supuesto de la lucha armada como única vía para la construcción del nuevo Estado. Referente encarnado en el *Che* Guevara y su *Manual sobre la guerra de guerrillas*, el asalto al cuartel de Ciudad Madera en Chihuahua[2] es la analogía del asalto al cuartel Moncada. Ese culto al foquismo,[3] extraído de una realidad histórica diferente, es lo que explica aún más la aparición de núcleos guerrilleros formados por jóvenes que actuaron "impulsados por la desesperación y el idealismo", según sostienen en el siglo XXI algunos de ellos.[4] Tal contexto generacional recorrió América Latina como un esperpento, exaltando la muerte al servicio de una ideología, la inmolación como acto de amor al prójimo –nada más ajeno al pensamiento socialista–. Ese credo aspiraba, en franca ironía, a construir un *hombre nuevo*. El dogma dio lugar a que las "vanguardias revolucionarias" tuviesen que cargar con la sangre de cientos de muertos, propios y ajenos, mediante el uso de métodos fuera de la ley como instrumentos políticamente válidos.

[1] Hay excepciones, señaladamente la "guerra popular prolongada" de Mao Zedong en China.

[2] 23 de septiembre de 1965.

[3] Estrategia según la cual se pueden crear focos guerrilleros y llevar adelante una revolución socialista.

[4] *Masiosare*, suplemento de *La Jornada*, 28 de marzo de 2004.

La concepción de la violencia política de Ernesto Guevara de la Serna quedó plasmada en un mensaje que dirigió a los pueblos del mundo: "El odio como factor de lucha; el odio intransigente al enemigo, que impulsa más allá de las limitaciones naturales del ser humano y lo convierte en una efectiva, violenta, selectiva y fría máquina de matar [...]. Un pueblo sin odio no puede triunfar sobre un enemigo brutal".[5] Los guerrilleros repulsaron la "legalidad burguesa", convirtieron los robos en "expropiaciones" y los secuestros y asesinatos en "eliminaciones" necesarias para cumplir sus objetivos; pero ¿qué sucedió con los seres humanos que murieron a consecuencia del ejercicio romántico de la "acción"? Los detalles son ignorados –que no desconocidos–, lo mismo que sus familias. Nadie quiere mencionarlos, nadie quiere recordar las circunstancias de sus decesos. A ellos ni el Estado los reclamó.

Los otros muertos eran en su mayoría jóvenes. Ninguno pisó jamás una universidad. Quizá por eso no soñaron con redimir a la humanidad, ni en la vida eterna ni en el paraíso comunista de la sociedad sin clases. Sus aspiraciones, a diferencia de las de sus contemporáneos, eran más terrenales e inmediatas: comer de sus salarios miserables como guardianes de propiedades y beneficios de los que nunca disfrutaron, acatando órdenes, cumpliendo largas jornadas de trabajo agravadas por la incertidumbre de no saber si volverían a sus casas. Por su parte, muchos estudiantes se convertían en guerrilleros y se preparaban para realizar "expropiaciones", "eliminaciones" y secuestros.

Según sus propias declaraciones, Daniel Meza Arias, a finales de 1969 y principios de 1971 y en unión con Juan Manuel Rodríguez, *el Clark*; René Delgado Becerra, *Perico*; Arnulfo Prado Rosas, *el Compa*; Enrique Pérez Mora, *el Tenebras*; Pedro Orozco Guzmán, *Camilo,* y Tomás Lizárraga, *Tom de Analco,* entre otros alumnos de la Universidad de Guadalajara, formaron un círculo de estudios para discutir los libros de Marx, Engels, Lenin, así como los principales problemas de la política estudiantil. Los orientadores eran los hermanos Alfredo y Carlos Campaña López, y de su guía surgió el Frente Estudiantil Revolucionario (FER). En octubre de 1971 este grupo realizó un asalto a la fábrica de ropa La Cadena, de donde obtuvieron sesenta mil pesos que utilizaron para comprar mimeógrafos, papel, automóviles,

[5] "Mensaje a los pueblos del mundo", *Tricontinental*, La Habana, 16 de abril de 1967.

armas de diversos calibres y cartuchos,[6] provisiones que a su vez emplearon en asaltos bancarios, principalmente. Después de varias acciones del mismo tipo, los integrantes llegaron a la ciudad de México y establecieron contacto con Pablo Gómez y Alejandro Crespo, estudiantes de la Facultad de Economía de la UNAM, con quienes intercambiaron información teórica y sobre organización de "masas", así como con Luis Jorge Meléndez Luévano, *el Tiburón,* del grupo Unión del Pueblo,

> siendo este último quien les enseñó en su parte primaria el manejo de explosivos, en un lugar denominado cerro de la Cima, por el rumbo de la carretera vieja a Cuernavaca, Morelos; a estas prácticas asistió Jorge Pimentel Ramírez, *el Berrinches*, quien resultó muerto [más tarde] en Zitácuaro, Michoacán, al estar realizando prácticas en el manejo de explosivos.[7]

Su hermano Julio sería procesado por haberlo inhumado clandestinamente.

II

Bajo la lógica de la Brigada Campesina de Ajusticiamiento, brazo armado del Partido de los Pobres, comandado por el profesor Lucio Cabañas Barrientos, *los otros muertos* sólo importaban en cuanto que eran ejemplos de una venganza. Luego de emboscar y asesinar a diez soldados y a un teniente, Cabañas dejó un manuscrito rubricado, además, por Isidro Castro Fuentes y Enrique Velásquez Fuentes:

> El ataque es para vengar un poco [*sic*] la sangre revolucionaria que la dictadura ha regado por toda la patria, que todos los patriotas y amantes de la libertad queremos unir nuestras fuerzas para derrocar al mal gobierno dictatorial de Luis Echeverría Álvarez. Debemos formar nuevos partidos y un grupo que se proponga una revolución armada para

[6] Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), *Gobernación* (en adelante, *G*), *Investigaciones Políticas y Sociales* (en adelante, *IPS*), v. 2750/3, f. 101-103.

[7] *Ibidem*, f. 102.

formar un gobierno de los pobres y para los pobres. Viva la Revolución pobrista. Muera el mal gobierno.[8]

Acaso sin saberlo los brigadistas justicieros parafraseaban al estadounidense Abraham Lincoln,[9] que aun siendo antiesclavista representaba los intereses del capitalismo. Ese 25 de junio de 1972, en el tramo entre Atoyac de Álvarez y San Vicente, Guerrero, cortaron de tajo las vidas de Alfredo Blanco Adame, Joaquín Silverio Nava, Ignacio Abarca Durán, Ángel Sandoval Vázquez, Zenón Duque López, Armando Carvajal Cruz, Melchor Salmerón Hernández, Ángel López Valencia, Marco Antonio Ortega Santos y Jesús Álvarez Sosa, el primero en morir. Jesús, sargento segundo de 43 años, era chofer y el más viejo del grupo; manejaba el vehículo en el que viajaba con sus compañeros. Cuando recibieron los primeros disparos se volcaron hacia un barranco y ahí, sin poder salir, fueron masacrados. Sus cuerpos permanecieron en el lugar de la ejecución casi doce horas, en espera de ser rescatados. El más joven de los soldados tenía 19 años y el mayor, 23. Sus nombres no aparecieron en ninguna lista de víctimas de guerra.[10]

Sus deudos peregrinaron por la Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena) para esperar los restos y, más pacientemente, las pensiones. Si es cierto que soldados y policías son el pueblo uniformado, ¿por qué la guerrilla empezó por el último eslabón de la cadena? Hay quienes han justificado esos crímenes durante los últimos cuarenta años, y reclaman a sus muertos tratando de no recordar que éstos mataron a su vez. Increíble omisión para quienes pregonan "ni perdón ni olvido".

Dos meses después, con la sangre de sus compañeros aún tibia, personal del 48 batallón de infantería también se vería emboscado. La misma Brigada Campesina de Ajusticiamiento cargó entonces contra el mayor Aarón López Serna, el subteniente Ignacio Revueltas Ugalde y la tropa compuesta por Antonio Tafoya Canchola, Leandro Ramírez Hernández, Abdón Villegas Calleja, Isaac Monroy Cepeda, Celerino García Sánchez, Mario Lucio Santiago, Celso Suárez Sánchez, Luis Manuel Olvera, Tomás Navarrete, Juan García Sánchez, Raúl Odón Gaytán, Guadalupe Otilio Macías López,

[8] AGN-*G-DFS,* exp. 100-10-16-4-72, leg. 5, hoja 59.

[9] Colección de discursos de Abraham Lincoln editada por Roy P. Basler. Aunque el texto fue re-escrito en varias ocasiones, todas las fuentes coinciden en el siguiente párrafo: "And that government of the people, by the people, for the people, shall not perish from the earth".

[10] AGN-*G-DFS,* exp. 100-10-16-4-72, leg. 5, hojas 59-60.

Isidro Sánchez Millán, Bonifacio Nolasco Aquino y Antonio Aguilar Díaz. Otros diez individuos resultaron heridos. De las diecisiete muertes la Sedena informó escuetamente, sin dar nombres.

III

El 23 de enero de 1974, en Culiacán, seis estudiantes pertenecientes al grupo autodenominado *los Enfermos*, tristemente célebres por la violencia de la que hicieron gala –honraban su nombre por acciones que incluían raptos y asesinatos, privilegiando el uso del fuego y de la violencia de contenido sexual–, secuestraron al judicial estatal Jesús Rocha Zavala, que en esos momentos iba en un camión urbano a pagar la luz de su domicilio –el recibo y la cantidad exacta del adeudo se encontraron entre sus ropas–. Los alumnos de la Preparatoria Central lo amarraron, le engraparon el rostro, lo cortaron en diversas partes del cuerpo, lo violaron y le dieron siete tiros. Años atrás la misma célula había sido responsable de otras violaciones, de las que incluso repartió fotografías, y de rociar con gasolina al hijo del rector de la Universidad Autónoma de Sinaloa para inmolarlo en el acto. No menos incendiarias eran sus intenciones no logradas, como la que planteaba acabar con ciertos miembros del Consejo Nacional de Huelga integrado desde 1968.

En ese mismo mes, el día 29, el policía Raúl Luis Flores fue asesinado en Chihuahua por Martha Ofelia Contreras Ortiz, integrante, como *los Enfermos,* de la LC-23S. Recibió un disparo calibre 45 mientras intentaba evitar que la guerrillera se acercara a una cajera de la tienda Woolworth. Flores no accionó su pistola.

El 15 de febrero siguiente cayeron en Xalostoc cuatro soldados que custodiaban un tren de pasajeros que viajaba a la capital procedente de Puebla. Severo Sánchez Hernández, Edguión Orozco Campos, Isidro Ávila y Plácido Orozco presentaron infinidad de heridas de armas 9 mm y M-2, además del tiro de gracia:

> A una señal convenida [los guerrilleros] se separaron de sus respectivos asientos y se dirigieron hacia donde estaban los cuatro soldados de la escolta que viajaba en dos diferentes bancas a ambos lados del furgón, y colocándose frente a ellos [...] les dispararon.[11]

[11] AGN-*G-IPS*, v. 2823.

David Jiménez Sarmiento, José Bonfilio Cervantes Tavera, Mario Domínguez Ávila y José Luis Moreno Borbolla, todos de la Brigada Roja de la liga, necesitaban los fusiles de los integrantes del 9o. Regimiento de Caballería. Enterado, Felipe Orozco Ochoa, jefe de la zona militar, peinó el lugar sin éxito. Por su parte, Ferrocarriles Nacionales de México declaró categóricamente que ninguno de sus trenes había sido asaltado: "Ocurrió un acto delictuoso a bordo de uno de ellos, lo que es diferente".[12] Al igual que la Sedena, los funcionarios del ferrocarril no iban a sumarse a la difusión de las reivindicaciones guerrilleras. Todo conspiraba contra *los otros muertos*.

Los ajusticiamientos de la LC-23S se mantuvieron a lo largo del año y en todo el país. El 4 de junio, en Culiacán, Jorge Ismael Márquez Rosas, alias *Richard*, ultimó a Secundino Manjarrez, velador de la Comisión Federal de Electricidad, para despojarlo de su pistola. Horas antes, Márquez había balaceado a un comerciante de apellido Monsiváis porque se negó a darle gasolina, y a los pocos días dio muerte al alcalde de Mocorito, Sinaloa.[13]

Continuaron en Hermosillo, Ciudad Obregón, Villa Juárez, Ciudad Nezahualcóyotl, Tecpan de Galeana, Distrito Federal, Guadalajara y Monterrey, ciudad en la que el 2 de abril acribillaron a Juan Manuel García Moreno y Manuel Rodríguez Martínez, custodios del Banco Regional del Norte. El dedo en el gatillo era del joven de 19 años Jesús Piedra Ibarra, que también hacía bombas para agredir a la policía en caso de que ésta interviniera en sus horas de acción. En una historia similar, enmarcada en la Jornada Nacional contra la Policía, Rodolfo Garza Montemayor y Antonio Joel Rojo Hernández fueron asesinados acusados de ser policías políticos, previo señalamiento de Jesús Piedra, según declaró en una entrevista en la ciudad de México su compañero Héctor Escamilla Lira.[14] Tras su participación en el secuestro y la muerte del empresario Eugenio Garza Sada, Jesús Piedra se convertiría en el más conocido de los desaparecidos políticos de nuestro país. El dolor de su madre Rosario Ibarra fue, durante décadas, arquetipo de lucha política que tuvo y sigue teniendo repercusiones de diversa índole. Ello no ocurrió con las madres de *los otros*. ¿Dónde quedaron ellas? La señora Ibarra varias veces ha repetido lo que decía Gabriela Mistral: cuando se tiene un hijo, se tiene a todos los hijos del mundo.

[12] *La Prensa*, 16 de febrero de 1974.
[13] AGN-*G-IPS*, caja 2964, f. 309-329.
[14] AGN-*G-IPS*, caja 1920, México, D. F., 29 de abril de 1974.

Al comenzar 1975 se sumó a *los otros muertos* Domingo Salgado Valle, secretario general de la Sección 49 del Sindicato Único de Trabajadores Electricistas de la República Mexicana (SUTERM), al negarse a que se repartiera propaganda de la LC-23S en la planta de General Electric situada en Ecatepec, Estado de México. Su viuda, la señora Islas de Salgado, relató que Domingo cometió el agravio de haber roto ejemplares del periódico propagandístico *Madera* frente a los repartidores del mismo.[15] Dos días más tarde Leopoldo Celaya Sosa, el policía industrial que infructuosamente trató de defender la vida del sindicalista, expiró en el Centro Médico del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS).[16] ¿De esa forma pensaron atraer hacia su causa a los obreros, ejecutándolos a la vista de sus compañeros?

Nada los detuvo. Los crímenes se prolongaron. Sobre todo porque eran necesarias las "expropiaciones" a bancos, de las cuales se obtenían, además del dinero, armas. El 28 de abril de 1975 el asalto al Banco de Comercio, sucursal Villa Coapa, Distrito Federal, acabó en una verdadera carnicería. Murieron los policías Bardomiano Romero de la Rosa (bancario), Francisco Camacho Cruz, Manuel Espinoza Olascuaga (preventivos), Hipólito Rabadán Salgado (de tránsito), Benito Lorenzo Ramos (auxiliar), Enrique Garza Arrieta y Alberto Bárcenas Orduña, ambos tripulantes de la patrulla número 544 de la Dirección General de Policía y Tránsito. También perecieron José Guillermo Pérez Yáñez y Arcadio Villaseñor Gallardo, clientes de la institución; Juan Cázares Acosta, cajero de morralla, y el ingeniero Tomás Carlos Morales Flores, que se encontraba a bordo de su automóvil, estacionado a ciento cincuenta metros, sobre la avenida Acoxpa –el Maverick rojo tenía una calcomanía de la Dirección de Investigaciones para la Prevención de la Delincuencia (DIPD)–. El policía preventivo Evencio Bello Flores falleció a los cuarenta días en el Hospital Central Militar. Doce personas en total.[17] El Partido Popular Socialista (PPS) condenó el hecho, al que calificó como "práctica anticomunista [...] efectuada por un grupo de delincuentes [que] realizó uno de los más monstruosos

[15] *El Universal*, 29 de enero de 1975.

[16] *La Prensa*, 29 de enero de 1975.

[17] AGN-*G-IPS*, caja 2772, f. 235-240. Participaron José Ángel García Martínez, Blanca Estela Cervantes Tavera, Olivia Flores Ledesma, Francisco Rafael Saldaña Ibarra, Francisco Espinoza Guerra, Antonio Licea Verdugo y David Jiménez Sarmiento, entre otros (*El Heraldo de México*, 29 de abril de 1975).

actos criminales de los últimos tiempos".[18] La fuerza de su pronunciamiento es muy relativa ya que el Comité Central del propio PPS no pudo dejar de ver en el episodio la huella indudable de los yanquis a través de su Agencia Central de Inteligencia (CIA).

Enlutando la fiesta tradicional de la Santa Cruz, los albañiles Julio Romo Valdivia y Luis García fueron asesinados en una construcción del Infonavit ubicada en la calle Oriente 247, en la colonial Agrícola Oriental de la ciudad de México. Al ver que miembros de la liga intentaban distribuir su propaganda, Romo, imponiendo su autoridad de maestro de la obra, les dijo que se retiraran y que "no estuvieran chingando", que los dejaran trabajar en paz. Le respondieron: "Nosotros somos del proletariado y estamos con ustedes, la clase obrera". El albañil insistió en que se fueran y en apariencia lo obedecieron, aunque al llegar a la salida le gritaron: "¡Entonces, chinga tu madre!". Los trabajadores trataron de alcanzar a los guerrilleros, que tuvieron el tiempo suficiente para sacar sus pistolas y dispararlas tres veces. Con su muerte, Romo Valdivia dejó en la orfandad a seis hijos.[19]

Ese año no terminó allí. La sangrienta lista se acrecentó mes tras mes. Tan sólo en agosto los oficiales Porfirio Sánchez Islas y Raúl Calderón Salgado fueron ejecutados. David Jiménez Sarmiento destrozó con su automóvil la caseta en que los dos policías de tránsito coordinaban el cruce vehicular en avenida Revolución y Altavista. Calderón tenía 19 años de edad y un mes antes se había graduado en la Academia de Policía y Tránsito, donde obtuvo la placa número 6405. Sufrió un impacto en la frente y seis más en diversas partes del cuerpo. Cuatro días más tarde la guardia del Centro Médico Naval fue asaltada por el comando "15 de Junio" de la liga; asesinaron a dos infantes de Marina que se encontraban desempeñando el servicio de guardia.

Ya en 1976, en la fonda Linda Vista, ubicada en Sierra Vista y Manizales, en el norte de la capital del país, la escolta particular de los hermanos Olegario y Apolinar Vázquez Raña se desayunaba después de dejar a los niños de la familia en el Colegio Guadalupe. Ernesto Carrillo Servín y los hermanos Guillermo y Gustavo Palacios Mena estaban desarmados. Los sorprendió un sujeto de cabello claro y alta estatura, que acompañado de otros dos hombres y una mujer inició la descarga. Guillermo quedó con la cabeza

[18] *El Día*, desplegado del 30 de abril de 1975, p. 5.

[19] AGN-*G-IPS*, v. 2774, f. 264-265.

dentro de un plato y Gustavo con un bocado de tortilla entre los dientes. En segundos los atacantes se dirigieron a los vehículos de los custodios para romper los vidrios y apoderarse de las armas que encontraron. A su paso cayó el policía bancario Roque Martínez Nava. Parecía que nada les era suficiente, y sin mediar ninguna razón todavía dispararon a José García Sánchez e Ignacio Wulfrano Gómez Castro, elementos de Resguardo Federal de Valores de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público. El primero fue agredido por Ana Lilia Tecla Parra, y tras ella sus compañeros –entre ellos David Jiménez Sarmiento– hicieron lo suyo.[20] Con base en la necropsia del hospital 1o. de Octubre del ISSSTE, García Sánchez mostró cuatro impactos de 38 Súper con trayectoria de atrás hacia delante y otro con orificio de entrada en una ceja y de salida en la bóveda palatina –recibido, en opinión de los médicos, cuando ya se encontraba en el suelo–. Gómez Castro pereció por cinco balazos frontales. Junto a los cuerpos se encontró un volante que decía: OPERACIÓN 11 DE FEBRERO. COMANDO 15 DE JUNIO Y ARTURO GÁMIZ e incluía el dibujo de un hombre empuñando un arma larga. Superpuesto podía leerse: ¡PROLETARIOS DEL MUNDO, UNÍOS! Diversas autoridades del Instituto Politécnico Nacional afirmaron que David Jiménez Sarmiento, sin ser estudiante, recorría con frecuencia la Unidad de Estudios Profesionales Zacatenco.

Ese comando, llamado "15 de Junio", era parte de la Brigada Roja y actuaba fundamentalmente en el Distrito Federal, bajo las órdenes del propio Jiménez Sarmiento, *el Chano*.[21] Es probable que aquel nombre conmemorara el día de la muerte de Teresa Hernández Antonio, esposa formal del líder guerrillero que había perdido la vida en las "islas" de Ciudad Universitaria en un choque con la policía.[22] En cuanto a la "Operación 11 de febrero", ésta hacía referencia a la fecha de fallecimiento de María de Jesús Estrada Armendáriz, su esposa revolucionaria.[23] Aficionado a secuestrar

[20] AGN-*G, Dirección Federal de Seguridad* (en adelante, *DFS*), exp. 11-235-76, leg. 36, f. 225. Participaron, además, Eusebio Hernández Niño, Francisco Alfonso Pérez Rayón, María Margarita Andrade Vallejo, David Jiménez Sarmiento, Carlos Gorostiola Toriz y José Luis Esparza Flores.

[21] Comisión Nacional de Derechos Humanos, exp. CNDH/PDS/91/MEX/COOOO12.00, caso del señor Ignacio Arturo Salas Obregón. Según declaración, en pláticas con David Jiménez Sarmiento, José Bonfilio Cervantes Tavera y Arturo Alejandro Rojas Jiménez (1973) nació la Brigada Roja.

[22] Murió también Adolfo Lozano Pérez, alias *Mariano*, el instructor de táctica guerrillera y tiro de la liga.

[23] AGN-*G-IPS*, v. 2774, f. 503-506.

mujeres, como lo hizo con Socorro Soberón Chávez, hija del rector de la UNAM,[24] y Nadine Chaval, a quien confundió con su padre, el embajador de Bélgica, Jiménez Sarmiento halló su final el 12 de agosto de 1976 en el intento de plagio de Margarita López Portillo, hermana del entonces candidato presidencial.

A principios de 1977 catorce militantes de la LC-23S robaron trescientos mil pesos de la tienda Conasupo ubicada en el mítico Tlatelolco. Leticia Alvarado, una cajera de 19 años, quedó inerte con los policías bancarios Leobardo Ruiz Motuto, José Rosario Barajas Fernández y Dionisio Diosdado Martínez.[25] La acción pareció hallar su paralelo en el contexto de la huelga de la compañía Transporte Valle de Juárez. En Ciudad Juárez, Chihuahua, Blanca Estela Cervantes Tavera y Héctor Torres González se encontraron con el guardia urbano Daniel Camacho González, quien fue forzado a bajar de un autobús al tiempo que le gritaban: "¡Somos de la Liga 23 de Septiembre y te vamos a matar".[26] Recibió un tiro en la frente y otro en la mano, y sobrevivió, no así otro pasajero de nombre Juan Uribe.

En agosto de 1978 el Partido Socialista de los Trabajadores (PST) ofreció una conferencia de prensa.[27] Entre sus convocantes estaban Graco Ramírez, Patricia Gaxiola, Jesús Ortega y Carlos Olamendi, apóstoles de "la militancia ejemplar". Denunciaron la muerte del hermano y la cuñada de David Jiménez Sarmiento, Carlos y Rosa Elena Carrillo, en un supuesto enfrentamiento con la Brigada Blanca, cuerpo anticonstitucional creado por el Estado para enfrentar con miembros de diferentes corporaciones a la también ilegal Brigada Roja. Consideraron los hechos como asesinatos, respaldándose en los contenidos de las actas de defunción levantadas en Tlalnepantla, rubricadas por el licenciado Miguel Cenoz R. y el perito forense José Calzada Rodríguez, y en la Ley de Amnistía, derivada de la reforma política impulsada por el secretario de Gobernación Jesús Reyes Heroles. Desatadas las especulaciones por los dirigentes del PST, que además de ver en la trama la mano de la CIA –como en su momento lo hizo el PPS– calificaron a los miembros del semanario *Proceso* como representantes de los "intereses oligárquicos", repartieron adjetivos y responsabilidades

[24] Nota de Gustavo Castillo, *La Jornada*, 31 de agosto de 2003. Se refiere al doctor Guillermo Soberón Acevedo.

[25] *Excélsior*, 18 de enero de 1977.

[26] AGN-*G-IPS*, v. 1920 "B".

[27] *Idem*.

antes que aceptar de propia voz que ya habían pactado con el Gobierno Federal. En la mencionada rueda de prensa se dijo que, de acuerdo con el Comité de Familiares de Presos, Perseguidos y Desaparecidos Políticos, Carlos Jiménez Sarmiento fue "asesinado de muerte [*sic*]" por el coronel Francisco Sahagún Baca, entonces titular de la DIPD.[28] Además se insistió en que no existía pugna entre el citado comité y el llamado Pro Defensa de Desaparecidos Políticos –hoy Comité Eureka–, que hasta la fecha dirige Rosario Ibarra de Piedra, pues ella "ha venido siendo manipulada y en sus consignas [*sic*] busca encontrar a los desaparecidos políticos [aunque] se ha accedido en acusar al gobierno de [José] López Portillo, comparándolo con el gobierno de [Augusto] Pinochet, y esto es como un sabotaje a la Ley de Amnistía".[29] Sin embargo, hay que mencionar que en el PST había por lo menos un miembro de la CIA, el diputado por Jalisco José Garay, según la lista que les entregó el ex agente Philippe Agee,[30] y que la amnistía era la única solución al sangriento conflicto, tanto para el Estado como para los guerrilleros. Quizá Graco Ramírez y Carlos Olamendi temieron contrariar públicamente a la ortodoxia comunista, pero esa negociación garantizó, al primero, su futuro partidista, y al segundo, su cercanía con el futuro presidente Vicente Fox.[31]

Por lo demás, el Partido Comunista ya había calificado a la LC-23S como un grupo manejado por la ultraderecha, sin ninguna ideología revolucionaria.[32] A la postre, también se pronunció en favor de la amnistía, el nuevo recurso que permitió al Estado decidirse a olvidar a sus muertos y a los guerrilleros integrarse a la actividad política, en la que varios de ellos ocupan ahora cargos importantes.

Es mucho más lo que debe esclarecerse respecto de *los otros muertos* en aras de una verdadera explicación histórica, pues además de que todo crimen representa un fracaso, por sus características explica un tiempo y un contexto político y social determinados. Los guerrilleros, y en algunos casos sus familiares, lograron ocupar posiciones privilegiadas e influyentes, legitimándose mediante el encomio de sus "héroes" caídos gallardamente

[28] En oposición a Miguel Eduardo Valle, que dijo que se encontraba en el Campo Militar número 1. Conferencia de prensa, 23 de junio de 1976.

[29] AGN-*G-IPS*, v. 1920-"B", s/exp.

[30] AGN-*G-DFS,* exp. 76-7-1-74, leg. 1, hoja 43.

[31] Joseph Treviño, "Un 'amigo' de Fox con Schwarzenegger", *Proceso,* n. 1405.

[32] "Es derechista 'la liga', dice el PC", *Últimas Noticias*, 9 de febrero de 1977.

en busca de democracia. Pero en sus discursos se omite, además de las traiciones, venganzas, delaciones y luchas internas –que hasta la fecha persisten–, la violencia desatada contra la sociedad y la parte más frágil del entramado estatal, sustituyendo los actos criminales por acontecimientos políticos embellecidos y maquillados según testimonios individuales.

Habrá que establecer la relación entre las listas de desaparecidos y *los otros muertos*, lo que no cambiará los hechos, pero sí la interpretación que de ellos se aplique admitiendo la multiplicidad de enfoques. Luego, esa parte de nuestra historia podrá ser traducida en lo que en efecto es: pasado. Sólo entonces será posible construir una historia para el tiempo presente que nos permita, al unir ambos tiempos, comprenderlos.

Flor y canto en los altares chimalpenses de Día de Muertos. Una poética a la vida

María Susana Somohano Martínez
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

¿Con que he de irme, cual flores que fenecen?
¿Nada será mi nombre alguna vez?
¿Nada dejaré en pos de mí en la tierra?

¡Al menos flores, al menos cantos!
¿Cómo ha de obrar mi corazón?
¿Acaso en vano venimos a vivir, a brotar en la tierra?[1]

El culto a los muertos es la celebración ritual más importante en nuestro país, que tiene un carácter universal, con un origen mítico y con una permanencia de larguísima duración. Actualmente la tradición popular del Día de Muertos es el resultado de una larga evolución y fusión de visiones, costumbres y ritos tanto de origen americano como europeo, y al ser ésta una tradición viva, sigue incorporando nuevas formas. La riqueza étnica y cultural de México se hace presente en esta celebración, lo que se traduce en una gran variedad de expresiones rituales que se pueden encontrar a lo largo y ancho del país. Sin embargo, a pesar de su diversidad, la celebración presenta en todos lados ciertas prácticas comunes:

> la bienvenida y despedida de las ánimas, el arreglo de las tumbas en el cementerio, la colocación del altar, los alimentos y bebidas que conforman la ofrenda, la velación en el cementerio, la celebración de oficios religiosos y el reparto de la ofrenda entre familiares y amigos. Todas estas actividades realizadas dentro de un periodo, más o menos similar, que no rebasa los meses de octubre y noviembre.[2]

[1] Ángel María Garibay K., Poema 4. "Dejar un recuerdo", en *Poesía indígena de la altiplanicie*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 134.

[2] Sonia C. Iglesias y Cabrera, *Cuando los abuelos regresan. Origen y simbología del Día de Muertos en México*, México, Plaza y Valdés, 2008, p. 69-70.

El objetivo del presente artículo es hacer un acercamiento a una de estas variantes, la celebración de Día de Muertos en San Pablo Chimalpa, pues considero que tiene una fisonomía particular con características propias. La perspectiva de acercamiento será desde la búsqueda de lo efímero, pues el carácter efímero de esta manifestación cultural se evidencia desde lo perecedero de sus elementos materiales: las flores, las velas, la comida, la plasticidad, etcétera.

El término efímero, según el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia de la Lengua Española,[3] significa aquello que es pasajero, que tiene la duración de un día. Esta definición plantea en principio una paradoja, pues ¿cómo conciliar lo pasajero en una estructura cultural que tiene siglos de permanencia?

Para la consecución de esta tarea, conviene iniciar por el principio, por lo que se propone la siguiente ruta de indagación:

- Un pueblo llamado San Pablo Chimalpa
- Fisonomía de una celebración
- Lo efímero por partes
- Conclusiones

Un pueblo llamado San Pablo Chimalpa

El pueblo de San Pablo Chimalpa (en adelante Chimalpa) pertenece a la Delegación Cuajimalpa de Morelos, en el suroeste del Distrito Federal, y se ubica exactamente a cuatro kilómetros de la cabecera delegacional. El pueblo se encuentra en la zona alta de la Sierra de las Cruces, en el límite con el Estado de México. Ésta es una zona montañosa con bosques, ríos y manantiales. Chimalpa comparte este espacio con ocho pueblos vecinos, los cuales mantienen entre sí fuertes lazos económicos, sociales y de parentesco: San Jacinto y Santiago Yancuitlalpan, San Juan Yautepec y Zacamulpa, ubicados en Huixquilucan, Estado de México; San Lorenzo Acopilco y La Venta, San Pedro Cuajimalpa y Zentlápatl en la Delegación Cuajimalpa. Estos pueblos conviven actualmente con fraccionamientos residenciales de alto nivel económico y social, y con edificios corporativos

[3] Disponible en: www.rae.es, consultado el 8 junio 2013.

de importantes empresas nacionales y transnacionales. Los pueblos se ubican en las zonas altas, mientras que los fraccionamientos residenciales ocupan las partes bajas de las colinas.[4]

Esta zona tiene un origen prehispánico, perteneció al imperio tepaneca y se conoció en ese tiempo como Cuauhximalpan, que en lengua náhuatl significa "lugar donde se labra o talla madera" o "sobre las astillas de madera". Este nombre hace referencia al trabajo de la madera que, al ser un lugar boscoso, fue la ocupación típica de los habitantes de esta zona.[5]

En tiempos prehispánicos Chimalpa era sólo un asentamiento en las faldas del Cerro del Teopazulco, que sin embargo tenía una importancia estratégica pues, si bien actualmente este cerro marca el límite entre el Distrito Federal y el Estado de México, antaño marcaba la frontera entre la tierra dominada por los mexicas por el lado de Chimalpa y por la otra cara del cerro se encontraban tierras con asentamientos otomíes. Según Portal y Sánchez Mejorada,[6] el papel que desempeñaba este asentamiento era como escudo o barrera de contención para evitar que los otomíes cruzaran la frontera. Esta idea de que Chimalpa haya sido un asentamiento militar en época prehispánica se refuerza con hallazgos de vestigios de puntas de lanza de obsidiana y otros enseres propios de la guerra.

Actualmente Chimalpa es un pueblo que probablemente cuenta con una población cercana a los diez mil habitantes (según el censo de 2005 contaba con 8 242).[7] Dicha población se congrega alrededor de los dos ejes principales de la vida del pueblo: la iglesia y el panteón.

En Chimalpa, se organiza el espacio y las prácticas comunes a partir de lazos familiares. Las redes de parientes y familiares son muy importantes, ya que así se construye la identidad, la pertenencia al pueblo y la organización festiva y civil. Para la realización de faenas y colaboración en las fiestas patronales del pueblo, se organizan socialmente por compañías, las cuales están integradas por parientes del mismo apellido, y de éstos se escoge un líder para su manejo. Se considera que existen las mismas compañías desde el siglo XIX. Actualmente los chimalpenses están agrupados en ocho compañías, las cuales, además de colaborar en la realización de sus

[4] María Ana Portal y Cristina Sánchez Mejorada, *San Pablo Chimalpa. Etnografía de un pueblo urbano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 13-15.

[5] *Ibidem,* p. 19-23.

[6] *Idem*.

[7] *Ibidem,* p. 69.

propias fiestas, mantienen vínculos y lazos de ayuda con los pueblos circunvecinos, con los que tienen una asociación llamada "Pueblos Unidos", y con los que intercambian promesas (correspondencias), para la colaboración de faenas y contribución de los gastos durante el festejo del santo patrón de cada una de esas comunidades.

Estas ocho compañías también colaboran unidas para todos los trabajos que se requieran en relación con la limpieza y mantenimiento adecuado del panteón, el cual está dividido en ocho secciones, una correspondiente a cada compañía. Los integrantes de las compañías mantienen limpia y arreglada su sección, principalmente los días 3 de mayo y dos días antes del Día de Muertos, ya que éstas son las dos ocasiones al año en que los chimalpenses acuden como una sola comunidad al panteón a celebrar con sus muertos. Una función central de las compañías es mantener y administrar los derechos sobre el panteón, pues como el pueblo se maneja por ayuda comunitaria, sólo quien paga las cuotas o quien hace aportaciones de tipo social a la compañía a que pertenece tiene derecho a ser enterrado en ese panteón.

En el caso de Chimalpa, el pueblo es quien mantiene el control administrativo de la iglesia, por lo que también se organizan comunitariamente para su manejo. Para este fin, se elige anualmente a tres fiscales, quienes son los encargados de recaudar y distribuir el dinero de las cuotas que cada familia chimalpense debe aportar para la administración, la limpieza y el adecuado mantenimiento de su iglesia. Los fiscales también se encargan de asistir al padre durante las misas, de tocar las campanas, de que haya siempre flores frescas en la iglesia y de apoyar y organizar diferentes eventos llevados a cabo en la iglesia. Los fiscales o los pobladores acuden a la parroquia de Cuajimalpa para la contratación del padre, para que asista a Chimalpa a oficiar las misas, ya sean las dominicales o las de bodas, bautizos, entierros, primeras comuniones y demás rituales.

Fisonomía de una celebración

La celebración del Día de Muertos en Chimalpa inicia con la llegada de los muertos chiquitos, niños o adolescentes, el día 31 de octubre a las 12:00 pm, quienes permanecen con sus familias hasta el día 1o. de noviembre al mediodía, hora en que se van los muertos chiquitos y llegan los muertos grandes, quienes igualmente permanecen con sus familias hasta su partida el

2 de noviembre a las 12:00 pm. Desde la llegada de los muertos chiquitos hasta la partida de los muertos grandes tocan las campanas de la iglesia.

Para dar la bienvenida a sus muertos cada familia acude al panteón para limpiar y arreglar con flores sus tumbas. En cada casa se prepara un altar sobre una mesa, donde se colocan flores, velas, copal, la foto del muerto, ropa y todos los alimentos preparados, dulces, frutas, pan y bebidas que les gustaban. Las familias preparan tamales para ofrecer de comer a los parientes que acuden a visitar el altar, quienes invariablemente traen para ofrendar una "cera" (vela o veladora), la cual colocan encendida frente al altar.

A las 10 de la mañana del 2 de noviembre se celebra una misa en el panteón para despedir a los muertos, a la que acude todo el pueblo. Ese día, por la tarde, los fiscales pasan a las casas a pedir "conejo", esto es, lo que quiera dar la familia de los alimentos puestos en el altar. Principalmente se recolectan dulces, pan y fruta, que son llevados a la iglesia para después ser repartidos entre los niños que acuden por su "conejo". Según información recabada de los pobladores, en tiempos lejanos se preparaba pan en forma de conejo, y puede ser ese el origen de pedir "conejo".

Estos son los elementos que hacen singular a esta celebración del Día de Muertos. Hay rasgos que comparten con las otras manifestaciones de esta celebración en México. ¿Qué otras singularidades de la celebración del Día de Muertos en Chimalpa podemos apuntar?

Compartiendo el espacio y el tiempo ritual del Día de Muertos, existen en Chimalpa, además de los altares normales, un tipo muy especial de ellos llamados primera y segunda cera que, si bien tienen los mismos elementos que los de los altares normales, se distinguen de éstos por lo elaborado de su presentación, por la ideología de su génesis y por el ritual que observa el pueblo ante ellos.

El altar de la primera cera se prepara para los difuntos que murieron en ese año; el altar de la segunda cera, para los del segundo año de muertos; y en algunos casos se hace una tercera cera para los del tercer año. El altar que se prepara es muy vistoso y tiene elementos indispensables. El primero de éstos es el arco, que la mayoría de las veces es floral, aunque puede ser de otro material. Las flores son otro elemento fundamental, y llaman la atención por la exuberancia y selección de las mismas, ya que se distinguen por ser flores caras, grandes, de gran calidad y colorido. Si no se presentan armadas en los arcos, estas vistosas flores estarán presentes en

jarrones. De manera más discreta, aunque siempre presentes, estarán también las flores naranja encendido de cempasúchil, con cuyos pétalos se forma una cruz al pie del altar y un camino que va del cementerio a la puerta de la casa, para que guíe al difunto en el regreso a su hogar.

En el altar se reconstruirá, de manera fragmentada y caleidoscópica, la personalidad del muerto, pues aparte de su fotografía, sus ropas y de la comida y bebida que disfrutaba en vida, se colocarán elementos alusivos a su oficio, a su profesión, a sus aficiones y a sus vicios. También estará presente la música que fue de su preferencia, ya sea de forma electrónica, o en vivo, tocada por mariachis, tríos, norteños o estudiantina.

En el breve tiempo que va del día 31 al día 1o., en el caso de los muertos chiquitos, y del 1o. al día 2, para los muertos grandes, todo el pueblo acude a visitar cada uno de estos altares de primera y segunda cera, a ofrendar al pie del altar una vela encendida. La familia doliente ofrecerá a cambio comida y bebida para cada uno de los visitantes, quienes, según dicta la costumbre, deberán aceptarla. Si en el pueblo hay en un año 40 altares entre primera y segunda ceras, como ocurrió en 2012, los chimalpenses visitarán las 40 casas y aceptarán la comida y bebida en todas. Las familias dolientes saben, desde luego, que los visitantes vienen ofrendando ceras de casa en casa, por lo que esperan, que si no se comen la comida que ellos les ofrecen en el breve tiempo que permanecen con ellos, los visitantes empacarán la comida y se la llevarán para comerla en otra ocasión.

Esta celebración es un evento central en la vida de Chimalpa, pues el salvaguardar sus tradiciones les permite confirmar su identidad como chimalpenses y legitimar su pertenencia como miembros de la comunidad.

Lo efímero por partes

La primera relación que se puede establecer de esta celebración con lo efímero es, desde luego, lo referente al objeto celebrado: flor y canto, es decir, se celebra el breve transcurrir del hombre sobre la tierra. "Está triste mi corazón de poeta, sufro porque sólo cantos y flores atesoro sobre la tierra".[8] Acudo a la poesía náhuatl que el padre Ángel María Garibay, para fortuna nuestra, ha traído a nuestra atención y que, gracias a su penetrante estudio, sabemos de la connotación simbólica que los pueblos del Anáhuac

[8] Ángel María Garibay K., *op. cit.*, p. 113.

daban a las flores y a los cantos, como "un rasgo esencial de su presencia en la tierra [...]. Lo efímero de la vida del hombre lo asimila a una flor; y lo más trascendental que puede realizar el hombre en la tierra es exhalar el perfume de sus cantos".[9] Así, el culto a la muerte es en esencia la celebración de la vida, y que yo encuentro de manera palpable en el discurso que se maneja en los altares chimalpenses: lo que se recuerda es lo que fue el difunto en vida, sus gustos, vicios y aficiones.

La segunda relación que encuentra con lo efímero es, por supuesto, los materiales constituyentes de los altares: madera, papel, música, flores, frutas, velas, copal, comida, bebidas... Lo efímero en este rubro se refiere, además de lo perecedero del material, también a la carga simbólica de la que en ese momento están dotados estos materiales y su arreglo, ya que responden a una visión que va más allá de su materialidad. Como escribe Martha Foncerrada, se convierten "en signos que forman parte de complejas estructuras simbólicas cuyas raíces estéticas y artesanales, así como sociales, [...] rituales y religiosas",[10] trascienden la esencia de la cultura mexicana respecto a los muertos. Sin entrar mucho en este tema, que es pertinente pero muy vasto y excede los reducidos límites propuestos en este artículo, se pueden mencionar símbolos de agregación –como es la comida, la bebida y los artículos personales–; símbolos psicopompes –como flores, copal e incienso, cirios y velas–, y símbolos iconográficos –imágenes sagradas, cruces, retrato del difunto, nombre del difunto en el arco, etcétera.[11]

En un tercer punto, encontramos la relación de esta celebración con lo efímero en su connotación de manifestación artística, que, siguiendo a López Austin,[12] podemos encontrar a través de cuatro puntos:

1o. En la objetivación en la materia sensible. Para lograr la objetivación de la manifestación artística efímera se requiere reunir con-

[9] Miguel León-Portilla y Patrick Johansson, *Ángel María Garibay K. La rueda y el río*, 2a. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, p. 229.

[10] Martha Foncerrada de Molina, "El atavío del guerrero en la época mexica", en *El arte efímero en el mundo hispánico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1983, p. 8.

[11] Para mayor información sobre este tema, se puede consultar la obra de Sonia C. Iglesias y Cabrera, consignada en la bibliografía.

[12] Alfredo López Austin, "Comentario de Alfredo López Austin", en *El arte efímero en el mundo hispánico*, p. 36-41.

diciones específicas. Se necesita de una celebración y de una colaboración general que sólo se da en un momento preciso, que es el momento de la fiesta. Este punto se cumple cabalmente en el caso que nos ocupa.

2o. En la transitoriedad y la trascendencia del espacio y del tiempo. Se necesita de un espacio y de un tiempo especial. Esto establece una gran diferencia entre el tiempo y el espacio cotidianos y entre el tiempo y el espacio rituales. Se trata de diversos tiempos, y aquí tenemos una oposición: por un lado está lo arquetípico: el tiempo de los muertos; un tiempo trascendente, pero que a la vez es un tiempo que permanece inalterable, inmutable, y que para entrar en comunicación con los muertos, el hombre debe seguir los pasos que marca el ritual; por otro lado, en oposición, está el tiempo no repetible, el aquí y el ahora del mundo de los vivos. Esta oposición entre lo arquetípico y el tiempo irrepetible da como resultado otro tiempo más: el tiempo ritual.

3o. En la expresión y la comunicación. Para ellas es necesaria la conjunción del espacio, el tiempo y ritual específicos. Así se establece la comunicación entre los seres materiales y los inmateriales. Los muertos no pueden entender plenamente el mensaje de los hombres si no es a través del lenguaje arquetípico que se actualiza en el rito.

4o. En la fusión de ideas y creencias que a través de esta manifestación artística se produce.

Tomando en cuenta estos cuatro puntos, podemos decir que en Chimalpa, la manifestación artística de que nos habla López Austin se convierte en experiencia estética ritual. En esta celebración no existen observadores, todos se convierten en participantes, pues el pueblo entero se sumerge en un espacio y un tiempo ritual, que envuelven los sentidos y el espíritu de los hombres y que se logra a través de la combinación de los efectos visuales (la percepción estética de formas, líneas, colores y movimiento), los efectos auditivos (las campanas, la música), los efectos olfativos (copal, incienso, olores a frutas, a flores, a comida) y efectos gustativos (comida y bebida) y que revela la existencia de una calidad diferente de tiempo, el tiempo de la fiesta, el tiempo del rito, que es marcado por el tañer de las campanas, y que es un tiempo en que se logra la comunicación entre los hombres y los

muertos, a los que sólo se puede llegar a través de un vínculo establecido por una fecha de calendario, por un ritual y por momentos espacial y temporalmente consagrados.

Conclusiones

En esencia, el Día de Muertos en México se constituye a través de ceremonias rituales muy elaboradas, que incluyen varios tipos de ritos: oraciones, ofrendas y sacrificios. En especial en Chimalpa, los rituales tienen un rol fundamental en su vida diaria, la cual se acompaña de ritos cotidianos, como el tañer de las campanas a las cinco de la mañana, avisando a los chimalpenses que es hora de iniciar un nuevo día.

Si la vida cotidiana se acompaña de ritos sencillos, en las ocasiones festivas, de las cuales Chimalpa posee una gran riqueza, los ritos se tornan mucho más complejos, ya que incluyen tanto al individuo como a la comunidad entera, logrando así una cohesión en la práctica de sus tradiciones, que a la vez que reafirma la pertenencia de los individuos a su sociedad, motiva la consecución de múltiples fines de carácter colectivo, en busca del bienestar común. En la defensa de estas tradiciones, los chimalpenses han dotado la celebración del Día de Muertos con una fisonomía propia, aunque no excluye las características generales que comparte esta celebración con las de otras partes de México.

La fiesta de la virgen de la Piedad en la colonia Piedad Narvarte de la ciudad de México

María Fernanda Mora Reyes
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

La fiesta de Nuestra Señora de la Piedad, en la parroquia del mismo nombre de la colonia Piedad Narvarte, en la ciudad de México, tiene sus orígenes a finales del siglo XVI, cuando se decretó que en la provincia de Santiago de México se celebrara a esta advocación mariana el sábado anterior al Domingo de Ramos. Desde sus inicios esta fiesta fue la principal del templo y convento de Nuestra Señora de la Piedad, los cuales se edificaron en el entonces pueblo de La Piedad, ahora colonia Piedad Narvarte.[1] Estar frente a una fiesta de larga duración, que aún sigue en pie, sugiere una serie de preguntas respecto a su actualidad (cómo es, quiénes la conforman, cuáles son sus características), que el presente artículo irá definiendo.

[1] Alonso Franco, *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México Orden de Predicadores en la Nueva España, por el padre fray Alonso Franco. Predicador general del Real Convento de Santo Domingo de la insigne ciudad de México, hijo del dicho convento, y natura de la misma ciudad mexicana*. Año de 1645. *En México*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900. Digitalizado por la Universidad Autónoma de Nuevo León. Disponible en: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080017668/1080017668.html, consultado el sábado 10 de agosto de 2013, 4:57 pm, p. 106. Para mejor comprensión del lector, y debido a que es una fiesta de larga duración, se pueden hacer tres quiebres temporales en la historia del convento, del templo y de la fiesta. El primer momento va desde 1595, cuando se inaugura el convento de la Piedad, y hasta 1858 cuando, debido a las Leyes de desamortización de bienes eclesiásticos, el convento fue abandonado por los religiosos, pasando el templo a manos del clero secular. A la par, la fiesta logró consolidarse hacia el siglo XVIII, pues la historiografía la refiere como muy importante, pero al paso del tiempo y a partir de la cuarta década del siglo XIX, las noticias respecto a ella cada vez fueron menos detalladas. El segundo periodo va de 1858 a 1945, en que el convento y el templo, después de haberse deteriorado, fueron expropiados y demolidos en 1942. Asimismo, la imagen fue trasladada varias veces a diferentes templos y capillas. Por su parte, la fiesta siguió siendo mencionada en la hemerografía, aunque de manera muy escueta. El último quiebre temporal empieza en 1945, cuando inició la construcción del actual templo de Nuestra Señora de la Piedad. En este periodo comenzó a configurarse la fiesta como es en la actualidad. Para mayor información de la historia del templo, véase Esteban Puente Camacho, *Estrella del Sur. Historia de la santísima virgen de la Piedad,* México, 1946, 68 p.

Para ello, haré uso de entrevistas y material fotográfico de la fiesta de 2013, además de fuentes sociológicas, antropológicas e históricas.

Encontrar la esencia de una fiesta tan antigua, inserta en una sociedad urbana, y en una de las ciudades más contrastantes, implicó un reto, ya que los elementos que la conforman son dispares y diversos. Primero que nada parto del concepto "globalización", fenómeno que está convirtiendo al mundo en una "red de redes", en la que muchas de las culturas tradicionales ahora interactúan con otras en ámbitos locales, regionales, nacionales e internacionales.[2] En este sentido, se vive una transnacionalización de las culturas que efectúan los medios de comunicación, los cuales "junto a la migraciones y el turismo de masas [...] ablandan las fronteras nacionales y redefinen los conceptos de nación, pueblo e identidad".[3] Es por ello que para hablar de estos cambios que se viven en la actualidad, es útil incorporar el concepto de hibridación, entendido como la serie de "procesos socioculturales en que estructuras o prácticas [...], que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas".[4] Una de sus características principales es que este concepto es apto "para nombrar no sólo las combinaciones de elementos étnicos o religiosos, sino también la de productos de las tecnologías avanzadas y procesos sociales modernos y posmodernos".[5]

Néstor García Canclini afirma que los países latinoamericanos son consecuencia de la sedimentación, entrecruzamiento, yuxtaposición de tradiciones indígenas, "del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, recluyendo lo indígena y lo colonial en los sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales".[6] De cara a los tiempos contemporáneos, él asevera que el desarrollo moderno no suprime a las

[2] Javier Ávila Molero, *Andes trans/nacionales. Globalización, (in)migración y rituales religiosos,* Caracas, Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela, 2006 (Colección Monografías, 31). Disponible en: http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm. Consultado el sábado 10 de agosto de 2013, 4:53 pm, p. 12.

[3] Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad,* México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 25.

[4] *Ibidem,* p. III.

[5] *Ibidem,* p. XII.

[6] *Ibidem,* p. 71.

culturas populares, y que los campesinos y los sectores populares ya no son los únicos grupos que las conforman. El folclore ahora se desenvuelve en las diversas relaciones que las tradiciones van hibridando con la vida urbana, las migraciones, "el turismo, la secularización y las opciones simbólicas ofrecidas tanto por los medios electrónicos como por nuevos movimientos religiosos o por la reformulación de lo antiguo".[7]

Lo anterior sirve como marco para ubicar a la fiesta de la virgen de la Piedad como una conmemoración inserta en una sociedad urbana, donde lo popular, lo culto y lo institucional conviven, y la tradición es preservada y reformulada no sólo por un grupo, sino por todos los que en ella participan, como veremos a continuación.

La fiesta está conformada por tres actores sociales activos: el grupo de La Piedad, los peregrinos de la colonia Ramos Millán y el heterogéneo grupo de danzantes. Los tres convergen en un mismo lugar (el templo de Nuestra Señora de la Piedad) para realizar una fiesta con rituales específicos y propios. El grupo de La Piedad es una agrupación de personas que se reúnen con la finalidad de organizar la fiesta patronal, la mayoría de sus actividades como organizadores las desempeñan en una pequeña tienda adjunta a la iglesia. Los peregrinos de la colonia Ramos Millán son los que cada año hacen el trayecto desde esta colonia, en la delegación Iztacalco, hasta el templo. Ellos refieren que esta tradición comenzó hace 63 años, cuando fueron desalojados de las orillas del río de La Piedad (por la urbanización), para ser reubicados en la mencionada delegación. Este grupo migrante decidió volver cada año en peregrinación por su devoción el día de esta fiesta a la virgen. Por último, se encuentran los danzantes congregados en diversas mesas o grupos. Es importante señalar que la institución eclesiástica participa solamente en el recibimiento de los peregrinos y se aboca a la liturgia.

La fiesta tiene un itinerario fijo, que comienza con el recibimiento de los peregrinos el sábado anterior al Domingo de Ramos, a las 6:30 am, en el cruce de Obrero Mundial y avenida Cuauhtémoc. Ahí los esperan vecinos, miembros del grupo de La Piedad, y el presbítero Arnulfo Hernández (administrador parroquial), con una imagen peregrina, adornada con flores, un mensaje de bienvenida y mariachis. A cada asistente se le reparte un programa (donde vienen las canciones que se le cantan a la virgen), una

[7] *Ibidem,* p. 203.

bandera de papel y globos blancos y morados. Como complemento, se escucha el sonido del girar de una matraca, que acompaña a los peregrinos en su andar hasta la parroquia. Asimismo, afuera de ésta, otros vecinos, así como miembros del grupo de La Piedad y del clero, esperan su llegada.

Por su parte, los peregrinos tienen la cita de encontrarse a las cuatro de la mañana en una de las calles de su colonia, y a las 4:30 comienzan el recorrido a pie hacia la iglesia. Se hacen acompañar de una estudiantina y de una imagen peregrina. También portan globos y banderas.

Cuando se encuentran los peregrinos con los vecinos, en el ya nombrado cruce, el padre bendice las imágenes viajeras y todos comienzan el recorrido desde avenida Cuauhtémoc hasta la parroquia. Son acompañados por mariachis y cohetes. A su llegada, la gente que está esperándolos ondea las banderas proporcionadas, y todos comienzan a entonar *Las mañanitas a la santísima virgen de la Piedad*, letra compuesta por un presbítero, acompañados por los mariachis. Consecutivamente, se interpretan *Mi virgen bella*, con la música de *Amor eterno* de Juan Gabriel; *Hay unos ojos,* y *Dios nunca muere*, de Macedonio Alcalá. Esto se hace entre 7:30 y 8:30 de la mañana.

Más tarde se abren las puertas del templo y entran los mariachis a cantarle *Las mañanitas* a la imagen central del templo. Posteriormente comienza la misa solemne, que este año fue presidida por monseñor Francisco Clavel Gil, obispo auxiliar de la arquidiócesis y vicario episcopal de la 5a. Vicaría. A continuación, se ofrece un desayuno a los peregrinos y a los asistentes (organizado por el grupo de La Piedad y los mismos peregrinos). Pan dulce, tamales, tortas, guisados, café de olla, plátanos y el sonido de la marimba son los componentes del desayuno, llevado a cabo en el patio de la iglesia. Ulteriormente, los peregrinos regresan en microbuses rentados o en automóviles a su colonia.

Mediante las entrevistas realizadas cotejé que la asistencia de los peregrinos es variada, en tanto algunos tienen apenas un par de años de asistir, otros son de la segunda o tercera generación, algunos llevan más años, e incluso hay un señor que ha acudido desde el inicio de la tradición. La organización, por parte de ellos, comienza entre dos y cuatro meses antes de la fiesta, mediante juntas. En ellas se decide qué es lo que se va a necesitar (cohetes, música, alimentos, microbuses, etcétera). Se organizan por familias, por ejemplo a alguna le tocó este año hacer la comida. Todo es solventado con el dinero de una colecta que hacen, cantidad total que oscila entre diez mil y dieciocho mil pesos (la mayor parte del monto es aportado por

los organizadores). Aseveran que ahora ya sólo son siete u ocho organizadores, cuando antes eran 15 o 20. Previamente era por mayordomía, pero las nuevas generaciones decidieron que no hubiera mayordomos, pues expone el señor David Olvera que de esta manera no hay uno que da las órdenes, sino que "todos tienen voz y voto". El mismo señor, así como algunos otros organizadores, explica que la tradición ha ido a menos, y que ellos se siguen coordinando porque quieren mantenerla en pie. El itinerario ese día concluye con una misa solemne a mediodía, presidida por el padre Arnulfo Hernández.

Pero ahí no terminan los festejos, pues al día siguiente, el Domingo de Ramos, continúan las actividades, aunque ya no sea propiamente la fiesta de la virgen. Comienza con la procesión y bendición de las palmas, para posteriormente efectuarse la misa de mediodía. A la par de ésta, varios grupos de danzantes comienzan sus danzas rituales afuera de la iglesia, las cuales terminan aproximadamente a las 5:30 de la tarde, hora en la que el grupo de La Piedad les proporciona comida.

Hablar sobre los danzantes implica preguntarse cuándo fue la primera vez que asistieron, cómo es que llegaron y qué grupos participan. Es importante apuntar que, en las fuentes historiográficas, los únicos que refieren la existencia de danzas son Manuel Ramírez Aparicio y Manuel Rivera Cambas, cuando reseñan la inauguración de la iglesia en el siglo XVII. Afirman que en este evento hubo "danzas y festejos" llevados a cabo todo el día.[8] Pero a partir de este dato no puedo concluir que se tratara de grupos de danza siquiera relacionados con lo que actualmente se lleva a efecto sobre la calle Obrero Mundial, que es usada como escenario, lugar para el público espectador y al mismo tiempo espacio de la feria.

Como ya mencioné, los danzantes se constituyen en grupos que ellos mismos llaman "conformidad", "comunión" o "unión y conquista". Algunos afirman que varios grupos conforman una mesa, y que ser considerado parte de ella implica todo un proceso. La mayoría son habitantes de la ciu-

[8] Manuel Ramírez Aparicio, *Los conventos suprimidos en México. Estudios biográficos, históricos y arqueológicos,* reproducción facsimilar de la primera edición México 1861, México, Miguel Ángel Porrúa, 1982, p. 155; Manuel Rivera Cambas, *México pintoresco, artístico y monumental. Vistas, descripción, anécdotas y episodios de los lugares más notables de la capital y de los estados, aun de las poblaciones cortas, pero de importancia geográfica o histórica,* 3 v., México, Editorial del Valle de México, 1974, v. II, p. 393. La información de Manuel Rivera Cambas es literalmente la misma referente a las danzas.

dad de México o del Estado de México –de Loma Dorada, Tacubaya, Tecamachalco, San Lorenzo Tezonco–. Son personas de clase media, que entre semana se desempeñan como empleados, maestros y estudiantes, y que los fines de semana asisten a distintos sitios para danzar. Los grupos se conforman por familiares, compadres, amigos o conocidos en una colonia, o en un barrio, que ellos denominan "calpullis". Sus móviles son muy diversos. Algunos lo hacen por tradición familiar, otros por interés propio. Refieren que no conocen bien la historia de las danzas, relacionándolas con la cultura mexica y olmeca (especialmente como rito para la guerra). Algunos otros se remontan a la etapa de la Conquista para justificar su tradición o a la etapa Colonial (por ejemplo, la mesa del señor Felipe Aranda, de la virgen de la Soledad, que señalan sus miembros que data de aproximadamente 1700). Otros relatan que su tradición tiene por lo menos medio siglo de existencia.

La vestimenta es al gusto personal. Algunos las mandan hacer, otros dicen hacerlas. La mayoría de los danzantes presentes en esta festividad señalan pertenecer a grupos de "tradición", cuya característica principal es asistir a danzar en los santuarios (como Chalma, la Villa, el Sacromonte), por compromiso con otros grupos o con el santo o la virgen o cualquier ser divino. Para ellos danzar es "conquista de corazones", es unión y veneración. Además, muchos miembros de este tipo de grupos mencionan que no ensayan en algún lugar, sino que aprenden por la práctica y la observación los días que danzan en los santuarios. Como contraparte, los grupos que ellos denominan de "cultura" son los que no tienen compromiso de danzar en santuarios, además de que éstos ensayan constantemente.

Es evidente que estamos ante personas de distintos lugares, que se reúnen en los santuarios para ofrecer danzas rituales. Es importante preguntarse cuándo tuvieron sus orígenes, de qué tradición provienen y qué relación guardan con éstas, de las que se sienten identificados.

Mediante las entrevistas y los vestuarios me parece que estamos ante grupos sincréticos, herederos de los danzantes Concheros y de los producidos por el movimiento de mexicanidad, el cual surgió a partir de la segunda mitad del siglo XX. Sus dos antecedentes principales fueron el interés de los gobiernos posrevolucionarios de incluir a los Concheros dentro del folclore nacional, y el documental de Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Víctor Antón y Alfonso Muñoz en 1965, *Él es Dios*. De este movimiento, que tuvo como finalidad restaurar el pasado mexica idealizándolo e incluyendo las

danzas como parte de su rescate (algunos separándolas de la tradición católica de danzar en los santuarios), surgieron varias vertientes.[9] A partir de esa década, dado que la gente comenzó a tener interés por pertenecer a los grupos Concheros, éstos perdieron la rigidez y el hermetismo con los que se habían manejado anteriormente, cambiando su composición social, "incluyendo gente de una extracción social completamente diferente, ya que por una parte entraban personas de clase media y por otra algunos de los antiguos integrantes iban elevándose en la escala social al estudiar y convertirse en maestros y profesionistas, pero continuando con la tradición de la danza".[10] También, a partir del documental muchos "capitanes" (grado y distinción que implica la dirigencia de una mesa) entraron en contacto con grupos de la autollamada mexicanidad. Por su parte, algunos grupos Concheros comenzaron a tomar parte de ese discurso restaurador de lo mexica, e incluso relacionado con posturas *new age*. En muchos de esos grupos también cambiaron la vestimenta y las danzas. Sin embargo, su esencia no varió porque éstos, aún en la actualidad, siguen en relación con los rituales católicos.[11] Por ello, me parece que si bien los danzantes que asisten a la fiesta de la Piedad por su vestimenta y su discurso son herencia de los movimientos de mexicanidad, al referirse a sí mismos como de "tradición" y concretarse solamente a danzar en santuarios, se hace evidente la relación que guardan con los Concheros.

Como complemento, a partir de mediodía del mismo domingo, comienza a funcionar la feria, si bien cuando concurrió más gente fue a partir de las 3:00 pm. Este agregado de la fiesta no tiene trato ni con la parroquia ni con ninguno de los actores ya mencionados. Su relación es con la Delegación Benito Juárez, que les da concesión de establecerse en la calle, a cambio del pago del uso de suelo, de luz y un seguro de daño a terceros.

Consideraciones finales

En la fiesta todo confluye en un espacio: la parroquia (donde se encuentra la imagen de La Piedad). En la celebración se presenta una serie de rituales

[9] Yólotl González Torres, *Danza tu palabra. La danza de los Concheros,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés editores, 2005, p. 151-160.

[10] *Ibidem,* p. 161.

[11] *Ibidem,* p. 160-163.

que modifican la vida cotidiana, desde la calle al volverla escenario, lugar de procesión o espacio para la feria. La gente sale de la rutina para verse inmersa en un tiempo y espacios extraordinarios, con un inicio, un itinerario y un final. Son diferentes elementos los que la conforman, con sujetos que participan de manera activa o pasiva y que la experimentan de diversas maneras. Algunos justifican su asistencia atendiendo a un pasado, a una tradición que incluso adaptaron, como la devoción de los peregrinos hacia la virgen.[12] También los danzantes hacen uso del pasado para encontrar un lugar en este mundo en constante cambio e hibridación, al reafirmar lo mexica y la tradición prehispánica, pero también de sincretismo al aceptar su veneración a la virgen de la Piedad. Igualmente, cuando algunos de los danzantes aducen significados diversos a sus rituales y vestimenta (manera como ellos se apropian de esa identidad, de ese pasado, que incluso desemboca en invenciones), esto "puede resultar un alivio frente al cambio rápido y perturbador"[13] del presente.

Para todos los grupos la fiesta es el complemento, la contraparte de su trabajo diario, en tanto los danzantes y, por el otro los peregrinos y el grupo de La Piedad, son personas de clase media, insertos en la vida urbana, que laboran toda la semana. Los primeros se reúnen en comunión los fines de semana; y en cuanto a los segundos, su trabajo es el sostén de la fiesta, es un gasto ritual, que es al mismo tiempo "sosiego de un quehacer con sentido [y espacio] para la contemplación".[14] Es la afirmación de la existencia de algo más allá de lo terrenal, de lo sagrado y de la parroquia como lugar por antonomasia donde las ofrendas en formas de sudor, danza, flores y rezos a la virgen son recibidas.

Esta conmemoración hacia Nuestra Señora de la Piedad es una festividad de larga duración, que desde finales del siglo XVI se ha mantenido en pie, con sus respectivos cambios y adaptaciones, pero que pervive en una sociedad urbana y globalizada. Es, además, una tradición en la que conviven lo culto y lo popular; lo institucional y lo sincrético; lo solemne, como son la misa o los rituales de la danza, y lo profano y lúdico, mediante las risas, la música, los puestos de comida, la feria y los juegos mecánicos.

[12] Tomando el concepto de adaptabilidad de las tradiciones, diferenciado de una tradición inventada, de Eric Hobsbawn, en *La invención de la tradición,* Barcelona, Crítica, 2002, p. 14.

[13] *Ibidem,* p. 92.

[14] *Ibidem,* p. 45.

La fiesta de quince años
Un rito iniciático contemporáneo

Ariadna Casas Ortiz
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

> Para las muchachas, la iniciación comprende una serie de revelaciones en relación con el sentido secreto de un fenómeno natural: el signo visible de su madurez sexual.
>
> Mircea Eliade[1]

La fiesta de quince años es una tradición festiva que con el paso de los años ha logrado arraigar en todas las clases de la sociedad mexicana, aunque quizá ello sea más evidente en los sectores populares. Dicha celebración tiene sus antecedentes en los bailes de debutantes. Sin embargo, era común también que dentro de los hogares de las clases acomodadas en el México decimonónico se efectuase una serie de reuniones cuya finalidad principal consistía en la presentación ante la sociedad de las señoritas en edad casadera, rasgo que caracteriza hasta la fecha la celebración de los quince años. Conserva hasta nuestros tiempos todas las características de un rito iniciático, por las razones que en este trabajo expondré más adelante.

Con las peculiaridades que actualmente la componen, la fiesta de quince años es una celebración relativamente reciente, aunque sus antecedentes los podemos encontrar en el siglo antepasado. Es por ello que aquí interpreto dicha celebración como un rito iniciático contemporáneo, porque conserva muchos rasgos típicos de las ceremonias que marcaban el paso de una etapa a otra en algunas culturas antiguas. Considero necesario enfatizar el hecho de que a pesar de que los quince años son una celebración de la modernidad, en ella se refuerza el ideal arquetípico de una femineidad en la cual la mujer sólo se puede asemejar a los modelos de la

[1] Mircea Eliade, *Iniciaciones místicas,* Madrid, Taurus, 1975, p. 84.

pureza virginal de María y, como veremos, al de la pecadora Eva (sin matices intermedios), concepción sobre las mujeres que no ha cambiado mucho desde hace varios siglos y que responde a una construcción realizada a partir de la mirada masculina.

Tertulias, bailes de debutantes y celebración del silabario

Esas tres formas de festejo llevadas a cabo por la sociedad mexicana decimonónica presentaban algunas características que hasta la fecha ha conservado la fiesta de quince años. Las tertulias eran reuniones domésticas en las cuales las familias acomodadas de la época buscaban relacionarse con otras que se encontrasen en igualdad de condiciones económicas, logrando establecer lazos entre ellas, para afianzar su posición en la escala social. Para ello, era necesario crear vínculos matrimoniales entre la progenie de ambas alas interesadas, y es por ello que los candidatos al matrimonio, tanto hombres como mujeres, procurasen un arreglo sobresaliente que consiguiera impresionar a los demás. En el caso femenino, el vestido que se solía utilizar intentaba resaltar su belleza, conformado siempre en su base por un pequeño y escotado corsé que remarcaba la cintura y destacaba el pecho, así como un ahuecador sobre el que iba la falda, que haría más evidentes las caderas de quien lo portase. Así, el mensaje consistía en presentar a una mujer sensual y joven capaz de procrear hijos sanos. Como se podrá ver, esos vestidos y su referente se asemejan mucho a los que actualmente usan las chicas que celebran sus XV aniversario, pudiendo encontrar aquí el primer elemento de continuidad entre ambas fiestas.[2]

En dichas veladas era común que las muchachas dijeran algún poema o tocaran melodías en el piano para dar a conocer sus dotes y hacerlas más deseables ante los varones. Una vez concluido el recital, se acostumbraba realizar un baile del cual eran partícipes principalmente los jóvenes en edad casadera.[3] Estas tertulias tenían un fin meramente exhibicionista, no

[2] Julieta Pérez Monroy, "Modernidad y modas en la ciudad de México: de la basquiña al túnico, del calzón al pantalón", en Anne Staples (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo IV: Bienes y vivencias. El siglo XIX,* México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2005, p. 51-80.

[3] John E. Kicza, "Familias empresariales y su entorno, 1750-1850", en Anne Staples (coord.), *op. cit.*, p. 147, y Juan Ricardo Jiménez Gómez, "Diversiones, fiestas y espectáculos en Querétaro", Anne Staples (coord.), *op. cit.*, p. 343-344 y 349.

sólo para la joven festejada, sino para toda la familia que ofrecía la celebración, pues las fiestas privadas eran un termómetro para medir el estatus de quien las ofrecía. El prestigio social estaba en juego, pues se trataba de hacer relucir el dinero y las virtudes de los integrantes de la familia, desde sus atributos personales hasta sus dotes estéticas, y ese, en la actualidad, continúa siendo uno de los propósitos perseguidos en la celebración de la fiesta de quince años.[4]

Respecto a los bailes de debutantes, también se trata de celebraciones de las cuales la fiesta contemporánea de quince años ha retomado algunas características. Se efectuaban con regularidad tanto en la corte francesa como en la inglesa a mediados del siglo XIX, y fue gracias al segundo imperio que esta costumbre llegó a nuestro país. El propósito que buscaban era básicamente el mismo que el de las tertulias, a diferencia de que los bailes, por tener un carácter más público, podían efectuarse fuera del entorno doméstico. Por último, podemos encontrar rasgos de la fiesta de quince años en otra celebración de aquel siglo: la coronación que se hacía a las niñas de familias acomodadas una vez que terminaban de aprender el silabario, y en la cual se procuraba ataviarlas con un vestido igualmente vistoso. La madrina que previamente había sido elegida, coronaba a la festejada con una corona de azahares, además de regalarle juguetes como señal de la etapa que acababa de dejar atrás, así como utensilios domésticos, como pequeñas escobas y demás, en señal de la etapa que estaba por comenzar, como una mera ceremonia simbólica, ya que las mujeres pertenecientes a las clases acomodadas pocas veces se dedicaban al trabajo del hogar.

No es casualidad que sea justo en ese siglo en el que se haya erigido como acto de fe la Inmaculada Concepción de María, creando alrededor de ella un modelo, una imagen, pero sobre todo, un ideal del modo de ser femenino. Este, en tanto fue construido por el discurso masculino, generó una manera de comportamiento de las mujeres. La virgen y la seductora constituyen los dos arquetipos femeninos que ocuparon al siglo XIX. Con respecto al rito iniciático, me baso en la interpretación de Mircea Eliade, para quien la iniciación es un conjunto de ritos y enseñanzas orales que tienen por finalidad la modificación radical de la condición religiosa y social del sujeto iniciado. Al final de los rituales o pruebas por las cuales debe transitar, el neófito goza de una vida totalmente diferente, pues se habrá

[4] María Esther Pérez Salas, "El trajín de una casa", Anne Staples (coord.), *op. cit.*, p. 182-186.

convertido en otro. Gracias a esos ritos y a las revelaciones que ello lleva consigo, el practicante puede ser reconocido como un miembro responsable de la sociedad".[5] Entra pues en conocimiento de las actitudes, técnicas e instituciones de los adultos. Asimismo, todo rito iniciático lleva implícita la concepción de una muerte ritual, seguida de una resurrección o nuevo nacimiento. Este es el momento central de toda iniciación, concluye Eliade, que viene representado por la ceremonia que simboliza la muerte del neófito y su vuelta al mundo de los vivos. La muerte iniciática significa al mismo tiempo el fin de la infancia, de la ignorancia y de la condición profana. Todos los ritos de renacimiento o de resurrección, junto con los símbolos que llevan consigo, indican que el novicio ha alcanzado un modo distinto de existencia, inaccesible a los que no han afrontado las pruebas iniciáticas. No es posible entonces modificar un estado sin haberlo abolido del todo previamente.

El rito iniciático de los quince años

La fiesta de quince años es un ritual de paso a través del cual la joven ataviada con un suntuoso vestido entrará públicamente a un nuevo estatus: el de mujer, integrándose a la sociedad con una nueva identidad. Durante esta celebración se efectúan varios protocolos que pueden o no darse juntos y sin los cuales ésta no podría concebirse como un rito iniciático. Algunos de éstos son los que a continuación describiré. El primero de ellos es la misa de acción de gracias, durante la cual, y como su nombre lo indica, tanto la familia como la festejada agradecen a Dios por haberles permitido llegar hasta ese punto en su vida, y a la vez, se pide por el correcto desenvolvimiento de la festejada ahora que comienza una nueva etapa en su acontecer cotidiano. Es necesario recalcar el hecho de que este tipo de celebración es única en la vida de una jovencita, pues no es imprescindible destacar que sólo se cumplen quince años una vez, y por lo tanto esta misa adquiere un significado iniciático. Si dicha misa se celebrase en cada ocasión que la muchacha cumpliese años, ésta perdería su carácter de ritual de inicio y pasaría a ocupar un lugar estático dentro del calendario personal de cada festejada.

[5] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 10.

En segundo lugar tenemos el que a mi parecer constituye el momento más importante dentro de la celebración, puesto que en el mismo se cumpliría el rito iniciático casi en su totalidad. Me refiero al tiempo que se dedica exclusivamente a admirar a la quinceañera bailar en medio de la pista. Este periodo, a su vez, se divide en seis etapas que es necesario conocer para poder comprender en su totalidad la fiesta de quince años como un festejo ritual que celebra el tránsito de la niñez a la edad adulta. La primera de éstas es conocida como el "vals de presentación", y es a partir de la misma que la quinceañera pasa a ser el centro de atención. En este baile, la festejada danza acompañada de su séquito de chambelanes que ella previamente seleccionó. A continuación, se lleva a cabo el "vals del último juguete", el cual representa la etapa que la joven acaba de dejar atrás. Este baile es inmediatamente seguido por el "vals de la primera zapatilla", que marca la etapa que la festejada está por iniciar, y que, siguiendo de nuevo a Mircea Eliade, nos recuerda el renacimiento en un ser totalmente nuevo. Después, continúa el "vals de coronación" en el que se reconoce a la joven en cuestión como mujer, como una integrante de ese gran grupo que conforman las mujeres de mayor edad. Finalmente se baila el "vals familiar", encabezado por el padre, quien le da la bienvenida a su hija a esa nueva etapa que está por comenzar.[6]

Es común que, una vez que ha concluido el ritual de los valses, la festejada y sus chambelanes bailen una canción de moda, la cual regularmente hace referencia a la sexualidad ahora latente en la nueva mujer. Se acostumbra, generalmente, que para ese momento la festejada se cambie de ropa, dejando de lado el típico vestido de quinceañera para portar una indumentaria mucho más provocativa. Es interesante señalar que, una vez terminado este baile, la festejada vuelve a vestirse con su traje vaporoso de quinceañera y de nuevo se comporta de una manera recatada y elegante. La festejada puede presentarse entonces encarnando los dos arquetipos femeninos que renovó el siglo XIX, época en la que además podemos en-

[6] Los seis valses o etapas del rito iniciático que menciono son un tema recurrente dentro de la tradición popular vigente de la fiesta de quince años. Sólo basta con acudir y ser espectador de cualquier celebración de esta clase para poder ser testigo de la importancia que este momento tiene dentro de la fiesta en general. Aunque es probable que no en todas estas celebraciones se efectúen todos y cada uno de los bailes o que al menos no se realicen en el mismo orden, es un hecho que ninguna fiesta de quince años estará completa sin haberse efectuado al menos el vals familiar.

contrar los orígenes de esta celebración contemporánea. Pareciese que dentro de la sociedad decimonónica, la mujer sólo podía encajar en alguno de estos dos prototipos, sin lugar a matices. Los varones ejercían el dominio sobre sus sujetos femeninos representándolos como objetos de una mirada sexualmente dominante. Como ha expresado una especialista en el tema,

> El cuerpo de las mujeres procreadoras es entonces cuerpo procreador, cuerpo vital para los otros, cuerpo útero, claustro. Espacio para ser ocupado material y subjetivamente, para dar vida a los otros. El cuerpo de las mujeres eróticas es un cuerpo erótico para el placer de los otros, espacio y mecanismo para la obtención de placer por otro.[7]

Sin embargo, en la celebración de los quince años ambos arquetipos se unen desde el momento en que la festejada comienza bailando valses que resaltan su inocencia y que representan la muerte ritual de ese ser que deja atrás, y que culmina con un baile moderno y sensual que hace referencia a su sexualidad latente. La joven renace como una mujer, pero más que hacerlo ante los ojos propios, lo hace ante los ojos varoniles de los espectadores y también ante los de las otras mujeres que la acompañan. Podemos decir que ese renacimiento tras la muerte ritual no es ya biológico, sino meramente cultural. Y es que además, dicho rito iniciático no incluye únicamente a la festejada, sino también a la comunidad que la ha reconocido como una persona distinta a la que era antes y que sanciona ceremonialmente que esa niña ya es adulta y que a partir de ese ritual mexicano contemporáneo, se ha convertido en un nuevo objeto de deseo.

[7] Marcela Lagarde, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación General de Estudios de Posgrado, 1993, p. 203.

Eventos académicos

En la sede del instituto, Josep-Ignasi Saranyana, de la Universidad de Navarra, impartió la Cátedra Ernesto de la Torre Villar, con dos conferencias tituladas: "Ideas religiosas en la configuración del imaginario mexicano" y "Presupuestos teológicos de la emancipación mexicana (1767-1830)", el 4 y 5 de septiembre de 2013. Estas conferencias serán publicadas en nuestro boletín durante 2014.

En el mismo lugar se llevó a cabo la mesa de trabajo "Las formas del mundo y la historia entre los nahuas" con la participación de Federico Navarrete, Jaime Echeverría, Katarzyna Mikulska, Ana Díaz y Berenice Alcántara, el 6 de septiembre.

El instituto y la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla organizaron el coloquio "Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana", en la sede del instituto, con la participación de María del Pilar Martínez López-Cano, Leticia Pérez Puente, Enrique González González, Jessica Ramírez Méndez, Francisco Javier Cervantes Bello, Óscar Mazín, Antonio Rubial, Brian Connaughton, Rodolfo Aguirre, María Teresa Álvarez Icaza Longoria, Juvenal Jaramillo M., David Carbajal López e Iván Escamilla, el 2 y 3 de octubre.

La UNAM, El Colegio de Michoacán, el INAH, la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y la Universidad Veracruzana organizaron el Congreso Internacional "La insurgencia mexicana y la Constitución de Apatzingán 1808-1824", con la participación de Cuauhtémoc Hernández, Luis

Fernando Granados, Marco Antonio Landavazo, Manuel Chust Calero, Jaime Olveda Legaspi, Ana Carolina Ibarra, Carlos Herrejón, Eder Antonio de Jesús Gallegos Ruiz, John Tutino, Carlos Juárez, José Luis Alcauter, Juan Carlos Cortés Máximo, Daniela Ibarra López, Michael Ducey, Mariana Terán, Luis Arrioja, Eugenio Mejía, Rodrigo Moreno, Virginia Guedea, Antonio Annino, Rafael Estrada Michel, María del Refugio González, Jaime del Arenal Fenochio, Marta Terán, Jaime Hernández Díaz, Francisco Ibarra Palafox, José Barragán Barragán, Rafael Diego-Fernández, Roberto Breña, Alfredo Ávila, José Gamas Torruco y Daniel Barceló Rojas, del 15 al 18 de octubre en la Coordinación de Humanidades y en la sede del instituto.

El Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora en colaboración con nuestro instituto organizaron el Coloquio Internacional "América y el Tratado de Utrecht 1713-2013", con la participación de Johanna von Grafestein, Adrian Pearce, Yovana Celaya, Fabricio Prado, Fernando Jumar, Iván Escamilla, Francisco Eissa-Barroso, Carmen Yuste, Guadalupe Pinzón, Matilde Souto y Olivia Moreno, el 23 y 24 de octubre.

En la sede del instituto se realizó el Coloquio "La ciudad y sus actores en México. Problemáticas urbanas contemporáneas (siglo XX)", con la participación de Georg Leidenberger, Guillemette Martin, Matthew Vitz, Fabiola Bailón Vásquez, Mario Barbosa y Rodrigo Meneses Reyes, el 21 de noviembre de 2013.

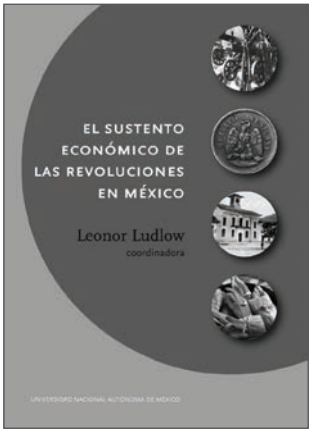
novedades editoriales

Roberto Martínez González, *Cuiripu. Cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013 (Culturas Mesoamericanas 6), 280 p., ils., cuadros.

La presente obra constituye una síntesis de las concepciones purépechas, de la humanidad que debieron existir en las épocas prehispánica y colonial. Lejos de una visión esencialista, el autor cuestiona la preeminencia de las entidades anímicas en las ideas de la persona. En su lugar, propone la imagen de un cuerpo abierto en el que las relaciones con el entorno se somatizan mediante el intercambio de muy variadas clases de flujos.

El hombre aparece, entonces, como centro de una serie de relaciones que abarca tanto a los animales y los muertos como a las divinidades. Mas, como dichos vínculos se particularizan en cada uno de los grupos sociales, la comprensión de la noción de persona también implica el estudio del devenir de los seres desde el nacimiento hasta el deceso.

Es así que, al estudiar el organismo, los mitos de creación, las relaciones de género, la divinidad, el poder y la muerte, se va tejiendo una compleja red que define en su debido momento las posiciones que ocupan los hombres en el cosmos.



Leonor Ludlow (coord.), *El sustento económico de las revoluciones en México*, presentación de Alberto Gómez Alcalá, Alicia Mayer y Leonardo Lomelí, introducción de Leonor Ludlow, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Economía/ Banco Nacional de México, 2013 (Historia General 29), 244 p., cuadros, gráficas y mapa.

Los movimientos revolucionarios mexicanos de principios de los siglos XIX y XX tuvieron que contar con los recursos financieros y materiales suficientes para lograr mantener a los ejércitos. Sus dirigentes requirieron lo mismo de alimento, ropa, transporte y pertrechos de guerra que de moneda metálica o fiduciaria. Para subvencionar todos los requerimientos, fundaron una economía de guerra y construyeron sus propios medios de subsistencia.

Los autores de la presente obra investigan las formas de manutención material y de nutrición de aquellos movimientos. Se trata de un primer acercamiento colectivo que requerirá de futuras investigaciones que permitan conocer nuevos aspectos y rasgos de la vida cotidiana y la organización de esas fuerzas sociales y políticas. Los textos del libro son la memoria del coloquio El Sustento Económico de las Revoluciones en México, organizado con el apoyo del Departamento de Estudios Económicos del Grupo Financiero Banamex y del Instituto de Investigaciones Históricas y la Facultad de Economía de la Universidad Nacional Autónoma de México.

I. Fuentes de financiamiento durante el periodo de la independencia

Margarita Menegus Bornemann, El subsidio de las comunidades indígenas a la economía novohispana a partir de las reformas borbónicas

Francisco Javier Cervantes Bello, Los proveedores de recursos: la Iglesia y la Consolidación de Vales Reales. Una perspectiva desde una junta subalterna

Carlos Marichal, Las remesas de plata del virreinato de la Nueva España para la Junta

Central de la Regencia de España y las Cortes de Cádiz, 1808-1811

Guillermina del Valle Pavón, Financiamiento de los mercaderes de México para la lucha contra la invasión napoleónica en España y la contrainsurgencia

Ernest Sánchez Santiró, Los mecanismos de financiamiento de la contrainsurgencia, 1810-1821

Juvenal Jaramillo M., Las fuentes del sustento económico de la hueste de Hidalgo en su tránsito por las intendencias de Guanajuato y Valladolid de Michoacán

II. Alternativas de sostenimiento económico de los movimientos revolucionarios

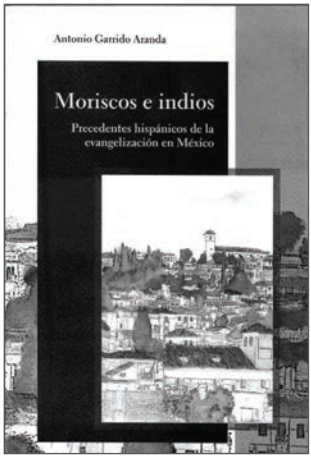
Guadalupe Villa Guerrero, La experiencia villista

Édgar Rojano, Un pueblo en armas. El financiamiento de la revolución agraria en territorio zapatista

José Antonio Bátiz Vázquez, Los billetes de Carranza. Opción de financiamiento creativa y sustantiva

Leonor Ludlow, Finanzas y guerra: la experiencia constitucionalista

Leonardo Lomelí Vanegas, El legado financiero y monetario de la Revolución



Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México,* 2a. edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2013, 296 p., ils.

La monarquía hispánica del siglo XVI englobaba dentro de sus límites poblaciones con personalidades históricas claramente diferenciadas, en cuanto a identidades culturales y étnicas. Dos de estos grupos eran moriscos –epígonos del islam en la península ibérica– e indios de las Américas. Este trabajo tiene como objetivo realizar una comparación entre los mecanismos aplicados a estos pueblos, con la finalidad de incorporarlos a la sociedad dominante. Sobre todo se destacan los métodos empleados por la Iglesia y el poder político para asimilarlos, los cuales son muy semejantes en los entornos granadino y novohispano.

María del Carmen Vázquez Mantecón, *El bisonte de América. Historia, polémica y leyenda*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013 (Historia General 28), 224 p.

La especie *Bison-bison* aparece en América del Norte desde hace más de cinco mil años y en esta parte del continente asentó sus reales. En una de sus épocas de mayor apogeo, incontables manadas ocupaban una extensa área que, entre norte y sur, comprendía buena parte de Canadá, Estados Unidos y México. El descubrimiento del Nuevo Mundo por los europeos tuvo con los bisontes una de sus importantes primicias y, no en vano, estuvieron en estrecha relación con la conquista, el conocimiento y la apropiación del septentrión americano.

Este libro narra una versión de esos episodios modernos. Éstos corren entre los siglos XVI y XIX y dan cuenta, a la postre, de su fatal exterminio. Asimismo se tratan algunos temas polémicos que, desde el siglo XVI hasta el XX, se

han forjado en torno a los bisontes en distintas crónicas, estudios científicos, mitos y leyendas. También encontrará el lector las semejanzas y diferencias entre los bisontes y los toros y las vacas comunes, así como varios incisos más que son igualmente importantes para calar el interesante mundo simbólico e imaginario que estas especies comparten en el universo cultural de los humanos: un universo que, desde la antigüedad hasta nuestros días, ha sacralizado y/o demonizado al toro –incluidos sus parientes cercanos– y sus peculiares atributos.

Martín Ríos Saloma, *La reconquista en la historiografía española contemporánea,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Sílex Ediciones, 2013 (Sílex. Historia Medieval), 242 p.

El presente trabajo estudia la forma en que la categoría historiográfica de "reconquista" fue empleada por la historiografía española a lo largo del siglo XX. A partir de los postulados teóricos y metodológicos del giro cultural, el autor pone de relieve el proceso por medio del cual un concepto historiográfico desarrollado a finales del siglo XIX se transformó en los primeros años del franquismo en una categoría política para, posteriormente, convertirse en una categoría explicativa de la historia de la península ibérica durante la Edad Media. La ingente cantidad de material publicado sobre la Reconquista es, a decir del autor, un reflejo no sólo de los diversos momentos políticos que atravesó España en la centuria anterior o de la pluralidad de perspectivas historiográficas e ideológicas que convivieron a lo largo del siglo XX, sino también del genuino interés de los historiadores por dar respuesta a las problemáticas, retos e inquietudes que les planteaba su presente, buscando en el pasado medieval las claves con las cuales articular dichas respuestas.

publicaciones periódicas

Estudios de Cultura Náhuatl, 46, julio-diciembre 2013

Artículos

María del Carmen Herrera Meza, Alfredo López Austin y Rodrigo Martínez Baracs, El nombre náhuatl de la Triple Alianza

Ascensión Hernández Triviño, Chocolate: historia de un nahuatlismo

Berenice Alcántara Rojas, Evangelización y traducción. La *Vida de san Francisco de San Buenaventura* vuelta al náhuatl por fray Alonso de Molina

Ana Díaz Álvarez, *Tlapohualli*, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas

Alejandro Díaz Barriga Cuevas, Ritos de paso de la niñez nahua durante la veintena de *Izcalli*

María Castañeda de la Paz, Dos parcialidades étnicas en Azcapotzalco: Mexicapan y Tepanecapan

Estudios clásicos

Alonso de Santa Cruz, [La conquista de México y la Tenochtitlan novohispana]

Paleografía y traducción del *Códice florentino*

Miguel León-Portilla, Paleografía y traducción del náhuatl al español del *Códice florentino*. Capítulos cuarto y quinto del libro VI

Reseñas bibliográficas

Jaime Echeverría García, sobre Pete Sigal, *The flower and the scorpion. Sexuality and ritual in Early Nahua Culture*

Eduardo Matos Moctezuma, sobre Sara Ladrón de Guevara *et al.*, *Culturas del Golfo*

Miguel León-Portilla, sobre Louis Cardaillac, *Dos destinos trágicos en paralelo. Los moriscos de España y los indios de América*

Frida Villavicencio Zarza, sobre Pilar Máynez y José Rubén Romero Galván (coords.), *Segundo Coloquio El universo de Sahagún. Pasado y presente*

Germán Viveros, sobre Pilar Máynez y José Rubén Romero Galván (coords.), *Segundo Coloquio El universo de Sahagún. Pasado y presente*

Gabriel Kenrick Kruell, sobre Sylvie Peperstraete, *La "Chronique X": Reconstitution et analyse d'une source perdue fondamentale sur la civilisation Aztèque, d'après l'Historia de las Indias de Nueva España de D. Durán (1581) et la Crónica mexicana de F. A. Tezozómoc (ca. 1598)*

Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, 46, julio-diciembre 2013

Obituario

Patricia Osante, María del Carmen Olivares Arriaga, 1927-2013

Artículos

Irina Córdoba Ramírez, Manuel Payno Cruzado: ¿un "erudito a la violeta" al frente de la economía nacional?

Jesús Méndez Reyes, Alemanes en el noroeste mexicano. Notas sobre su actividad comercial a inicios del siglo XX

Patricio Herrera González, El pacto por la unidad obrera continental: sus antecedentes en Chile y México, 1936

Pilar Gilardi, El problema de la verdad histórica: una lectura desde la fenomenología hermenéutica

Reseñas

Roberto Breña, sobre Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, *La teoría del Estado en las Cortes de Cádiz*

Ángel Rafael Almarza, sobre Véronique Hébrard, *Venezuela independiente. Una nación a través del discurso (1808-1830)*

Rodrigo Moreno Gutiérrez, sobre Jaime Olveda, *De la insurrección a la independencia: la guerra en la región de Guadalajara*

Sebastián Rivera Mir, sobre Luis Arturo Torres Rojo, *Los amos del tiempo, los artificiales vivientes y los sujetos de la resistencia: los relojes públicos de la ciudad de México 1861-1910*

Carlos Armando Preciado de Alba, sobre Mónica Blanco, *Historia de una utopía: Toribio Esquivel Obregón (1864-1946)*

Estela Roselló Soberón, sobre Susana Sosenski y Elena Jackson (coords.), *Nuevas interpretaciones*

de la historia de la infancia en América Latina: entre prácticas y representaciones

Ricardo García Valdés, sobre Juan Capetillo, *La emergencia del psicoanálisis en México*

Pauline Capdevielle, sobre Jorge E. Traslosheros (coord.), *Libertad religiosa y Estado laico. Voces, fundamentos y realidades*

Investigadores

Claudia Agostoni, Berenice Alcántara Rojas, Alfredo Ávila, Johanna Broda, Rosa Camelo, Víctor M. Castillo Farreras, Felipe Castro, José Enrique Covarrubias, Rodrigo Díaz Maldonado, Iván Escamilla, Amaya Garritz, Virginia Guedea, Ana Carolina Ibarra, Patrick Johansson, Alicia Juárez Becerril, Gerardo Lara Cisneros, Miguel León-Portilla, Janet Long Towell, Teresa Lozano, Leonor Ludlow, Roberto Martínez González, Pilar Martínez López-Cano, Álvaro Matute, Alicia Mayer, Ivonne Mijares, Sergio Miranda Pacheco, Federico Navarrete, Guilhem Olivier, Patricia Osante, Miguel Pastrana, Guadalupe Pinzón Ríos, Enrique Plasencia de la Parra, Francisco Quijano, Ignacio del Río, Andrés Ríos Molina, Martín Ríos Saloma, J. Rubén Romero Galván, Estela Roselló Soberón, Javier Sanchiz, Susana Sosenski Correa, Elisa Speckman, Marcela Terrazas, Jorge E. Traslosheros H., Evelia Trejo, Iván Valdez Bubnov, Carmen Vázquez M., Silvestre Villegas Revueltas, Gisela von Wobeser, Carmen Yuste

Técnicos académicos

Ónix Acevedo Frómeta, Rosalba Alcaraz Cienfuegos, Claudia Nelly Arriaga Hernández, Arturo Barrera Trejo, Katia M. Cortés, Rosalba Cruz, Alfredo Domínguez Pérez, Carmen Fragano Ríos, Carlos García López, Alonso González Cano, Gwennhael Huesca, Miriam Izquierdo, Ena Lastra, Roselia López Soria, Javier Manríquez, Miguel Meléndez, María Teresa Mondragón Reyes, María Luisa Reyes Pozos, Israel Rodríguez, Ricardo Sánchez Flores†, Martín R. Sandoval Cortés, Sandra Torres Ayala, Juan Domingo Vidargas del Moral

Ensayos

María de los Ángeles Magdaleno Cárdenas. Los otros muertos

María Susana Somohano Martínez. Flor y canto en los altares chimalpenses de Día de Muertos. Una poética a la vida

María Fernanda Mora Reyes. La fiesta de la virgen de la Piedad en la colonia Piedad Narvarte de la ciudad de México

Ariadna Casas Ortiz. La fiesta de quince años. Un rito iniciático contemporáneo

Notas de Históricas

Publicaciones

diseño: Ónix Acevedo Frómeta

www.historicas.unam.mx

ISSN 0187-182X