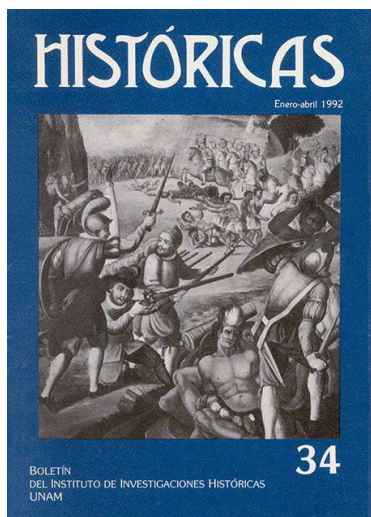




Artículo: Formación de la estructura financiera del México Moderno. Banqueros y política en la ciudad de México (1867-1897)

Autor(es): Ludlow, Leonor

Revista: Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Número: 34

Año: 1992

ISSN edición impresa: 0187-182X

ISSN de pdf: [en trámite]

Forma sugerida de citar: Ludlow, Leonor. "Formación de la estructura financiera del México Moderno. Banqueros y política en la ciudad de México (1867-1897)" Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 34 (1992): p. 24. Edición digital en PDF, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, Disponible en Repositorio Institucional Históricas UNAM <http://hdl.handle.net/20.500.12525/3783>

D.R. © 2018. 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 contrario, 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

Trabajos en curso

Formación de la estructura financiera del México moderno. Banqueros y política en la ciudad de México (1867-1897)

El intento para transformar el sistema financiero heredado del régimen colonial fue una tentativa reiterada por diversos gobiernos, a lo largo del siglo XIX, que buscaron poner fin al estado de bancarrota que caracterizó al erario nacional desde la consumación de la Independencia, y que consideraron que la hacienda pública constituía la columna vertebral de la frágil y desarticulada autoridad estatal.

Los primeros éxitos que se lograron de manera estable, desde los inicios del México independiente, datan de los años noventa; hasta entonces fue posible alcanzar el equilibrio y el superávit presupuestal, así como mejores condiciones para el arreglo de la deuda externa.

La versión conocida y aceptada, aún en nuestros días, de estos hechos es la difundida por los publicistas del periodo, que consideraron que la recuperación fiscal, presupuestal y crediticia era prueba del mérito, de la habilidad y del ingenio del ministro José I. Limantour pero, fundamentalmente, era muestra de la confianza que la sociedad mexicana y los capitalistas extranjeros tenían en el gobierno de Porfirio Díaz.

Esta explicación resulta insuficiente hoy en día, dado que es necesario reconocer la conjugación de diversos elementos, que se manifestaron desde el periodo republicano, entre los cuales sobresale el ascenso de una élite política y financiera radicada en la ciudad de México, cuyo poder quedó garantizado a partir del crecimiento económico de aquellos años.

Desde los gobiernos de Benito Juárez y de Sebastián Lerdo de Tejada comenzó a ser reorientada la política económica sobre nuevas pautas. Durante los años de 1872 a 1886 se buscó solución a los escollos y a las trabas jurídicas o institucionales que dificultaban la formación de una estructura para la Hacienda Pública Federal.

Estas reformas se llevaron a cabo — no siempre con éxito — especialmente por los ministros Matías Romero y Manuel Dublán, los cuales se guiaron por criterios como los de centralización de los recursos federales, además de usar los mecanismos de control y homogeneización administrativa. De ese periodo datan las leyes y reglamentos en materia aduanal y de portazgo, o para el pago del Timbre y de las Contri-

Artículos

La violencia ante la historia

*Ernesto de la Torre Villar**

Si entendemos la violencia como algo fuera de lo natural, como lo que rompe con exceso un modo o estado, lo que ocurre con fuerza impetuosa y en demasía, podemos señalar que la violencia se da tanto en las fuerzas naturales como entre los hombres. Por ello podemos hablar de una violenta tempestad, una inundación violenta, la violencia de los elementos. En estos casos debemos aceptar que se trata de un ímpetu en demasía, de una fuerza arrolladora provocada por la naturaleza.

Sin embargo, cuando nos referimos a la violencia humana, tenemos que aceptar que ésta es volitiva, surgida de un estado psíquico y que puede originarse por diversas causas.

No es mi campo el que me permita discernir sus causas y sus manifestaciones. Por ello me referiré a cómo ese fenómeno, que turba el ánimo y el espíritu, se registra en los anales históricos, y cuál puede ser su sentido.

Desde los libros más antiguos que tratan de la historia del hombre, hasta los de nuestros días que narran su conducta, las menciones de violencia humana abundan. La Biblia, el libro por antonomasia, el que nos describe el lejano pasado de viejas civilizaciones, se encuentra lleno de descripciones de actos violentos cometidos por individuos en particular y por colectividades. La narración de ellos es muy diversa. En ocasiones se trata de estados de ánimo de algún personaje importante, ocasionados por diferentes causas. En otras, de actitudes colectivas en las que el empleo de la fuerza y de la crueldad abunda. El mismo Jehová en ocasiones se nos presenta paternalmente lleno de bondad y de clemencia, en otras como creador vengador que utiliza la violencia para destruir a sus hijos rebeldes o para exterminar a los enemigos de su pueblo elegido.

En el Deuteronomio, en los libros de los Jueces y de los Reyes, en las Crónicas, encontramos de continuo menciones de violencia entre los hombres, los grupos y aún el mismo Dios Creador, quien decepcionado de sus seguidores los amenaza con toda suerte de violentos castigos: "Maldi-

* Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

to serás en todas tus acciones, desde el principio hasta el fin de ellas. Hará el Señor que se te pegue la peste hasta que acabe contigo. . . El Señor te castigará con la carestía, con la calentura y el frío, con el ardor y la sequedad, con la corrupción del aire. Volverase de bronce el cielo que te cubre y de hierro la tierra que pisas. Tus cadáveres servirán de pasto a todas las aves del cielo y bestias de la tierra. . .”

Y esa violencia casi siempre se manifiesta por desobedecimiento de los preceptos, por rebeldía contra la ley divina, por rivalidades de tipo religioso. Pero también, ya desde estos libros encontramos que otra razón de la violencia es la privación de la libertad, el despojo de la propiedad, la prohibición de expresar con libertad el pensamiento, de manifestar opiniones diferentes. Esto es, por una violación de los que hoy denominamos derechos humanos, los cuales eran conculcados por la fuerza, por medios violentos.

Haciendo un balance de los actos violentos que hallamos en esos textos podemos afirmar que ellos se originan por la violación de los derechos de los hombres, tanto individualmente como en grupo, y por la intolerancia respecto a las creencias y deseo de imponer un credo extraño por la fuerza.

La guerra, actividad que parece ser innata en los hombres y que se encuentra registrada en los anales de todas las naciones, no siempre da lugar a la violencia. El ansia de triunfo, de dominio sobre el enemigo conlleva en ocasiones exceso de fuerza, necesaria para vencer, pero no una violencia incontenible y destructora. El deseo de supervivencia incita a la violencia para poder salvarse, pero se registran combates en los que sólo la destreza y el vigor se imponen sin recurrir a la violencia. Sin embargo no siempre es así.

La *Iliada* en varias ocasiones menciona el término “bélico ardor” como furor insaciable y Ajax Telamonio afirmará tenía una sensación por la cual se le enardecían las audaces manos en torno de la lanza, y “mi fuerza aumenta y mis pies saltan para batirme”. Este impetuoso deseo común en un guerrero no es sin embargo manifestación de violencia, pero sí lo es el exceso de crueldad que se dirige contra los enemigos, como se manifiesta en este párrafo de la propia *Iliada* que narra el combate de Ajax. Veámoslo: “Como dos leones que, habiendo arrebatado una cabra de los agudos dientes de los perros, la llevan en la boca por los espesos matorrales en alto, levantada de la tierra; así los belicosos Ayaces alzando el cuerpo de Inbrijo, lo despojaron de las armas; y el hijo de Oileo, irritado por la muerte de Anfimaco, le separó la cabeza del tierno cuello y la hizo rodar entre la turba, cual si fuese un globo, hasta que cayó en el polvo a los pies de Héctor.” Aquí sí tenemos una escena violenta, llena de crueldad.

El mismo rapsoda, al describir los encuentros del divino Aquiles contra sus enemigos, nos deja narraciones que plasman la violencia que éste empleaba en la guerra. Así después de decirnos que Aquiles no era

hombre de condición benigna y mansa, sino muy violento, describe su pelea: "Al momento detuvo a Demuco Filetorida, a quien pinchó con la lanza en una rodilla, y luego quitole la vida con la gran espada. También mató a Iros Alastorida, que vino a abrazarle las rodillas. . . Ya aquel le tocaba las rodillas con intención de suplicarle, cuando le hundió su espada en el hígado, derramose éste, llenando de negra sangre el pecho, y las tinieblas cubrieron los ojos del *Leucio* que quedó exánime. Inmediatamente Aquiles se acercó a Mulio; y metiéndole la lanza en una oreja, la bronceína punta salió por la otra. Más tarde hirió en medio de la cabeza a Esqueclo, hijo de Agenor, con la espada provista de empuñadura: la hoja entera se calentó con la sangre, y la purpúrea muerte y el lado cruel velaron los ojos del guerrero. Posteriormente atravesó con la bronceína lanza el brazo de Deucalión, en el sitio donde se juntan los tendones del codo; y al teucro esperole, con la mano entorpecida y viendo que la muerte se le acercaba; Aquiles le cercenó de un tajo la cabeza, que con el casco arrojó a lo lejos, la médula salió de las vértebras y el guerrero quedó tendido en el suelo. . . " Y para terminar ese relato inmerso en la crueldad, Homero escribe embelleciendo con su poesía esa hecatombe: "De la suerte que al estallar abrazador incendio en los hondos valles de árida montaña, arde la poblada selva, y el viento mueve las llamas que giran en todas direcciones; de la misma manera, Aquiles se revolvía furioso con la lanza, persiguiendo, cual una deidad, a los que estaban destinados a morir; y la negra tierra manaba sangre."

Aquí podemos advertir cómo la violencia, que adquiere en la narración un tono heroico, no deja de ser calificada como tal.

¿Podríamos preguntarnos, y eso lo hago a fuer de lego en las ciencias del alma, si la crueldad excesiva aunque no se manifieste como fuerza irruptiva, desbordante, sino en forma cautelosa y lenta, es también una demostración de violencia psíquica, sofrenada, pero igualmente destructiva y antinatural?

En ese sentido tendremos casos de extrema crueldad realizados por algunos personajes, los cuales son formas de violencia espiritual e intelectual. Así Calígula, según las descripciones de Suetonio debe ser considerado como un hombre de violenta crueldad. Dice el biógrafo: "La ferocidad de su naturaleza se manifestó en los rasgos siguientes: Como era muy gravoso el precio del ganado que se tenía que comprar para alimentar a los animales salvajes destinados a los juegos, hizo listas de condenados que sirviesen de pasto a las fieras. Al pasar revista en las diferentes prisiones, se colocó simplemente en medio del pórtico y, sin consultar ni uno de los antecedentes de los detenidos, dio orden de conducirlos a las fieras, del primero al último. Un hombre que había hecho el voto de combatir como gladiador, si el Emperador se restablecía, fue obligado por Calígula a cumplirlo. Se contempló combatiendo con la espada y no le dejó marchar hasta

que hubo vencido y después de muchas súplicas. Muchos ciudadanos honestos fueron marcados con el hierro por orden suya y condenados después a las minas, a construir carreteras o a ser tirados a las fieras, o eran obligados a permanecer a cuatro patas en una jaula como animales o a ser cortados por la mitad con una sierra."

Esta violencia carnicera realizada por un hombre anormal que poseía el poder, nos retrotrae a nuestros días, cuando miles de inocentes, considerados enemigos por su raza o por su posición política, fueron sacrificados en campos de exterminio y en archipiélagos Gulag. Es indudable que la insania mental que se ampara en razones políticas, da muestras abundantes de violencia.

Para dar ejemplos de violencia dentro de la historia americana y en concreto de la mexicana, hemos de citar dos últimos casos. Uno de ellos o mejor dicho dos, realizáronse en la época de la conquista. El primero lo representa la llamada matanza de Cholula, que fue el primer gran enfrentamiento entre el cuerpo expedicionario de Hernán Cortés y fuerzas aztecas y cholultecas. Cortés llevaba no más de trescientos soldados europeos, pero algunos miles de aliados tlaxcaltecas y de Zempoala. Al conocer la trampa que se le tendía en Cholula, uno de los grandes centros religiosos mesoamericanos, el mayor de esa época, para escarmentar a sus enemigos ordenó atacar indiscriminadamente a la ciudad, habiendo perecido en ella no sólo la clase religiosa, los dirigentes de la religión, la ciencia y la cultura toda, sino millares de niños, mujeres y ancianos. El odio que se albergaba en los indios aliados, tlaxcaltecas y de Veracruz contra los mexicas, se exacerbó en una cruel hecatombe en la que la violencia se enseñoreó de los combatientes.

Años más tarde, en época del virrey Mendoza, los indios chichimecas del Norte y Occidente se rebelaron, haciéndose fuertes en el Mixtón. La lucha entre los ejércitos españoles y sus aliados mexicas y tlaxcaltecas contra los rebeldes fue feroz. Los actos de violencia fueron espantosos, pues se cuenta cómo a los heridos se les liquidaba con pez hirviendo.

Y ya muy cerca de nosotros, en la época revolucionaria, uno de los militares más aguerridos en el Norte, el general Fierro, cuando trataba de salvar gruesa cantidad de oro que llevaba en su escapatoria, se complació en disparar sobre sus acompañantes, que fueron tragados por la laguna que cruzaban, en la que él mismo pereció. Este pasaje tan lleno de ferocidad lo ha consignado con su magnífica pluma nuestro llorado amigo Rafael Muñoz.

Mil y mil actos de violencia, unos heroicos desde un cierto punto de vista, otros repugnantes e injustificables, podemos desprender de los anales de la historia de toda la humanidad. Los estudiamos, analizamos dentro del tiempo y el espacio en que se dan, y siempre nos preguntamos si la violencia es una de tantas manifestaciones del ser humano. ¿Por qué y cuándo se manifiesta? Ésta es una interrogante que no podemos respon-

der. Cuando mucho el historiador la explica, trata de comprenderla, pues ella se da en todos los tiempos y en todos los lugares en los que el hombre habita o transcurre. A menudo es tan intensa y destructora que muy bien podemos equipararla a la violencia destructora que trae un tifón o un terremoto, los cuales sólo interesan al historiador en la medida en que afectan a los hombres y sus obras.

Algunas consideraciones sobre la lucha de clases en la Cuenca del Mediterráneo durante los siglos III al I a.C.

Ricardo Martínez Lacy*

1. En su artículo "Reflexiones sobre la historiografía griega de la esclavitud",¹ Pierre Vidal-Naquet analiza un famoso fragmento de Teopompo de Quíos (Jacoby 122 = Ath. vi. 265b-c)² sobre las dos formas de *douleía*³ entre los griegos: la que se practicaba entre tesalios y espartanos y la que surgió en Quíos. Según este historiador, mientras que los *doûloi* de Tesalia y Laconia eran los griegos que originalmente habitaban esas regiones, los quiotas introdujeron la práctica de comprar *doûloi*. Por su parte, Vidal-Naquet señala la distinta naturaleza social de cada grupo. En efecto, en Tesalia, Esparta y otras regiones, ellos eran lo que Pólux llamó (iii.63) "entre libres y esclavos",⁴ lo que podría definirse como una forma colectiva de esclavitud. En cambio, lo que los quiotas compraron eran esclavos-mercancía (*chattel slaves*), es decir, esclavos individuales de amos también individuales. El autor francés continúa argumentando que esta diferencia propició una actitud política distinta, porque los que estaban sometidos a una *douleía* "ilótica" —como nuestro autor llama a la primer forma de *douleía*— tenían una fuerte conciencia de pertenecer a una comunidad ilegítimamente suprimida, por lo que varias veces trataron de restaurarla mediante la rebelión. En contraste con ellos, los esclavos-mer-

* Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

¹ *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981 (reimpreso y traducido al italiano y al alemán), p. 223-248.

² Sobre Teopompo: A.M. Flower, *Theopompus of Chios*, tesis, Universidad de Brown, Providence, 1986, y K. Meister, *Die griechische Geschichtsschreibung von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, Stuttgart, 1990, p. 90-94 y 222.

³ Dejo sin traducir el término usado por Teopompo para que se entienda su argumentación, pues es claro que lo que este historiador ve como dos tipos de un mismo fenómeno, se conciben ahora como instituciones sociales distintas. Sobre ello véase P. Briant, "Remarques sur les 'laoi' et les esclaves ruraux en Asie Mineure hellénistique", *Rois, tributs et paysans* (que se abreviará RTP), Paris, 1982, p. 93-135, en la p. 112.

⁴ Sobre estos status: D. Lotze, *Μεικτὴ ἑλευθερίων καὶ δούλων. Studien zur Rechtsstellung unfreier Landbevölkerungen in Griechenland bis zum 4. Jht. v. Chr.*, Berlin, 1959 (reimpreso con un apéndice en New York, 1979).

cancía se limitaron a presentar una sorda resistencia individual. Particularmente interesante parece la observación de Vidal-Naquet de que Teopompo escribió sus *Historias filípicas* entre 340 y 330 a. C., es decir, "al final del reino de Filipo o durante los inicios de la expedición de Alejandro",⁵ por lo que la mencionada distinción se hizo en vísperas de la creación del "mundo helenístico", que abrió a los griegos nuevas posibilidades de hacerse de esclavos "ilóticos".⁶

Es una desgracia que Vidal-Naquet haya detenido su análisis con el principio de la época helenística, pues precisamente en este periodo se invirtió la tendencia política enunciada por él y entonces los esclavos "ilóticos" se convirtieron en espectadores pasivos y fueron los esclavos-mercancía los que se sublevaron. A continuación, expongo brevemente los hechos y hago luego un primer intento de explicación.

2. Me ocuparé primero de los esclavos "ilóticos" y luego de los esclavos por excelencia.

A. Como es bien sabido, las reformas de Agis, Cleómenes y Nabis en Esparta son consideradas un caso típico de revolución de la época helenística.⁷



⁵ *Op. cit.*, nota 1, p. 227.

⁶ Sobre ello véase H. Kreissig, *Wirtschaft und Gesellschaft im Seleukidenreich. Die Eigentums- und die Abhängigkeitsverhältnisse*, Berlin, 1978 y Briant, *RTP*.

⁷ Véase B. Schimron, *Late Sparta. The Spartan Revolution 243-146 b.C.*, Buffalo, 1972; P. Cartledge y A. Spawforth, *Hellenistic and Roman Sparta. A tale of two cities*, London, 1989, y, en contra, Ricardo Martínez Lacy, *Plutarco de Queronea. Vidas de Agis y Cleómenes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987 (1988).

Sin embargo, la mayor parte de los historiadores que se han ocupado de ellas no han reparado en que, precisamente los ilotas —que constituían la clase explotada—, nunca participaron en movimiento alguno por su propia liberación. A lo más que llegaron, bajo Cleómenes, fue a pagar una cuota de liberación individual⁸ y, bajo Nabis, de nuevo en casos individuales, a recibir la libertad y desposar a una espartana.⁹ En ninguno de los casos fue abolida la esclavitud “ilótica” como institución y ambas reformas fueron producto de la iniciativa exclusiva del tirano en turno.

Caso semejante es el de Pérgamo, una región adonde los griegos extendieron su experiencia con el ilotismo.¹⁰ En este reino, Aristónico, pretendiente al trono, después de ser derrotado en la costa se retiró al interior y —según Estrabón (xiv.1.38)— “reunió a una multitud de pobres y *doûloi*, que declaró libres y llamó heliopolitas”.¹¹

Aunque éste es prácticamente el único testimonio sobre la rebelión, es explícito en decir que fue el dirigente rebelde el que reunió y liberó a los *doûloi* (en este caso, esclavos “ilóticos” llamados *laoi*) y no ellos quienes se rebelaron y encontraron a un caudillo.

Finalmente, mencionaré un asunto menos claro: el ascenso de Agatocles, político que llegó a ser tirano de Siracusa con el apoyo del interior de Sicilia (*mesógeios*). La ambigüedad no consiste en que no se sepa quién tomó la iniciativa (es claro que fue Agatocles), sino en que se ignora si los habitantes del interior aún tenían el status de *kyllýrioi* (es decir, esclavos “ilóticos”) o ya no.¹²

B. Al tomar en consideración los movimientos de esclavos, hay que incluir tanto a Roma como al mundo helenístico, pues éste fue el periodo en que el sistema esclavista se extendió a toda la región mediterránea.¹³

El contraste con la actitud de los esclavos “ilóticos” no podría ser mayor. En este periodo hubo dos guerras de esclavos en Sicilia y una en Italia, así como una serie de movimientos periféricos a lo largo de las rutas del comercio de esclavos, y, finalmente, el cimarronaje de Drímaco.¹⁴

⁸ *Ibidem*.

⁹ Véase Ricardo Martínez Lacy, *Opposition in the Hellenistic World: Non-citizen Revolts between 323 and 30 b.C.*, que se abreviará (OHW), tesis, Cambridge, 1988, p. 115-116; Cartledge y Spawforth, *op. cit.*, nota 7, p. 69-70 y J. Ducat, *Les hilotes*, Athine, 1990, p. 193-199.

¹⁰ *Vide supra* nota 6.

¹¹ Sobre Aristónico: C. Mileta, “Der Aristonikosaufstand”, *Altetum*, xxxi, 1985, p. 119-123 y OHW, p. 119-125.

¹² Sobre los *kyllýrioi*: Lotze, *op. cit.*, nota 4, p. 58-59. Sobre Agatocles: K. Meister, “Agathocles”, *Cambridge Ancient History*, 2a. ed., Cambridge, 1924-, v. vii-1 (1984), p. 384-390 y OHW, p. 125-137.

¹³ Cf. K. Hopkins, *Conquerors and Slaves*, Cambridge, 1978 (CS) y A. Giardina y A. Schiavone (eds.), *Società romana e produzione schiavistica*, 3 v., Bari, 1981.

¹⁴ La cronología de este último movimiento es muy incierta. Sobre las rebeliones de esclavos: K. Bradley, *Slavery and Rebellion in the Roman World, 140-70 b.C.*, Bloomington, 1989.

En todos estos casos se nota que fueron los esclavos mismos quienes tomaron la iniciativa de rebelarse. En Sicilia surgieron incluso varios focos rebeldes generados autónomamente y que, para sorpresa de Diódoro Sículo, autor de nuestra fuente, la *Biblioteca histórica*, se unieron y colaboraron entre ellos. En Italia, el movimiento de esclavos empezó en una escuela de gladiadores en Capua y llegó a extenderse tanto que formó un gran ejército que recorrió toda la península y amenazó a la propia Roma. En Quíos, el esclavo fugitivo Drímaco reunió a tantos de sus congéneres que la *pólis* se vio obligada a concluir un pacto de coexistencia con él. Todo indica que los otros movimientos de esclavos también se originaron entre ellos mismos.

3. ¿Cómo explicar un vuelco tan radical de un periodo al otro? A continuación, como planteé al principio, presentaré tan sólo un primer intento de explicación que, como se verá, toma en cuenta el desarrollo del modo de producción esclavista en su conjunto —o sea, Grecia y Roma— y su relación con el "Oriente", en particular, el resto del "mundo helenístico".¹⁵ En mi opinión, en los tres siglos antes de Cristo se dio un doble proceso que estalló como lucha de clases entre 140 y 70.

Por una parte, el sistema esclavista se extendió y desarrolló sobre todo en Sicilia y el Sur de Italia (lo que había sido la Magna Grecia). Dadas sus características específicas, este desarrollo sólo podía efectuarse mediante la extensión del área bajo cultivo merced al influjo masivo de mano de obra que podía provenir sólo de los esclavos. Esto implicó una esclavización de un número sin precedente de hombres y mujeres provenientes sobre todo del "mundo helenístico". A su vez, este proceso rompió el aislamiento entre los esclavos y, de cierto modo, los asimiló a los antiguos ilotas al conferirles un sentimiento y una conciencia de comunidad.¹⁶

De manera complementaria, al someterse, primero a Macedonia sola y luego a los "reinos helenísticos", las *póleis* griegas perdieron su libertad,¹⁷ que era lo que les permitía explotar a los esclavos.

¹⁵ Sobre el modo de producción esclavista: P. Anderson, *Passages from antiquity to feudalism*, London, 1974, p. 18-28 (hay traducción al español publicada en México por Siglo XXI Editores, 1979 y reimpresa).

¹⁶ Ya antes Platón (*Lg.* vi.777c-d), Aristóteles (*Pol.* vii.13. 1330a.26-8) y el autor del *Económico* aristotélico (i.5.6), como después Varrón (*R.* i.17.5) aconsejan tener esclavos de distintas lenguas. En mi opinión, uno de los factores de las rebeliones fue la situación contraria, así como la presencia de pastores que transhumaban libremente, como señala A. Deman («Bergers transhumants et mouvements de résistance en Italie depuis les Gracques jusqu'à César» en T. Yuge y M. Doi (eds.), *Forms of control and subordination in antiquity*, Tokio, 1988, p. 209-225), a propósito de Espartaco.

¹⁷ W.G. Runciman ("Doomed to extinction: the *polis* as an evolutionary dead-end" en O. Murray y S. Price (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford, 1990, p. 347-367) hace hincapié en que la libertad es una condición *sine qua non* en la definición de *pólis*.

Al decir esto recurro a una idea de Finley,¹⁸ según la cual era precisamente la esclavitud la que hacía posible la libertad de los ciudadanos en la *pólis*, para plantear el problema de qué sucedió con esa relación al desaparecer la libertad política.¹⁹ Naturalmente, algo similar ocurrió también en Roma, donde los ciudadanos también perdieron derechos. En otras palabras, propongo que la involución de la libertad y su complemento, la esclavitud, en una falta de libertad general empezó en este periodo. Es esta perspectiva, los movimientos de Agis, Cleómedes y Nabis en Esparta, el de Aristónico en Pérgamo y el de Agatocles en Siracusa aparecen como intentos condenados al fracaso²⁰ por conservar o restaurar el poder de los reyes en esos estados bajo las nuevas circunstancias que propiciaban la anulación de las diferencias entre ciudadanos y esclavos. El recurso a siervos "ilóticos" como apoyo de las rebeliones es signo de este cambio y no por casualidad el carácter de estos siervos resulta ya tan dudoso tanto en Siracusa como en Esparta, *pólis* ésta donde se encontraron dos mil ilotas tan ricos que pudieron comprar su libertad. El caso de Pérgamo resulta distinto por su localización, que permitió a Roma, heredera de los atálidas, conservar las condiciones económicas y sociales prevalecientes desde antes de la llegada de los griegos,²¹ pero es un caso que, al relacionarlo con los otros movimientos, adquiere sentido. También en Roma hubo un proceso complementario, pues la extensión y desarrollo del sistema esclavista la convirtió en el centro del mundo mediterráneo y, en el curso de los años, le permitió extender su dominio directo a todo ese ámbito.²²

En pocas palabras, mientras los esclavos-mercancía se "ilotizaron", los "ilóticos" tendieron a asimilarse a los ciudadanos. En este contexto, resulta reveladora la idea de Vidal-Naquet de que la crisis del sistema esclavista

¹⁸ M.I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, London, 1980 (hay traducción al español publicada en Barcelona por la Editorial Crítica).

¹⁹ No conozco títulos de obras que se ocupen del asunto en esta perspectiva, pero la bibliografía sobre la decadencia de la *pólis* y la consiguiente pérdida de la libertad es inmensa. De ella cabe destacar la siguiente: C. Mossé, *La fin de la démocratie athenienne*, Paris, 1962 (reimpreso en New York); de la misma autora, "Le IV^e siècle" en E. Will et al., *Le monde grec et l'Orient*, 2 v., Paris, 1972-1975, II, p. 11-244 y E. Ch. Welskopf (ed.), *Hellenische Poleis*, 6 v., Berlin, 1974, las tres, obras generales; sobre la concesión de la ciudadanía a extranjeros: P. Gauthier, *Symbola. Les étrangers et la justice dans la cité grecque*, Nancy, 1972; sobre la decadencia de la *pólis* en Anatolia: P. Debord, "Stratifications sociales en Asie Mineure occidentale à l'époque hellénistique" en E. Frézouls (ed.), *Sociétés urbaines, sociétés rurales dans l'Asie Mineure et la Syrie hellénistiques et romaines*, Strasbourg, 1987, p. 29-40.

²⁰ El relativo éxito de Agatocles puede atribuirse al hecho de haber tomado el poder al principio del proceso (fines del siglo IV).

²¹ Cf. Briant, "Des Achéménides aux rois hellénistiques: continuités et ruptures (Bilan et propositions)", *RTP*, p. 291-330.

²² Al respecto, Hopkins *CS* y W.V. Harris, *War and Imperialism in Republican Rome*, Oxford, 1979 (reimpreso con nueva introducción en 1986).

consistió en el enfrentamiento directo entre hombres libres y esclavos,²³ pues si se toma en cuenta que fue entre 140 y 70 cuando ocurrió el único enfrentamiento político militar entre libres y esclavos, habrá que reconocer que fueron estas siete décadas las que presenciaron esta crisis.

Entonces habrá que admitir también que ésta no fue una crisis de características progresivas,²⁴ porque los amos la resolvieron a su favor, aun a costa de su propia libertad como ciudadanos. Ya Sila hizo un primer intento, que falló, por restablecer una república oligárquica; dio paso a gobiernos monárquicos *de facto* y desembocó en el principado, a todas luces una solución que limitó severamente la libertad de los romanos.²⁵

Ante la idea de Finley de que libertad y esclavitud van juntas, esto puede parecer una paradoja, pero lo es sólo en apariencia; aunque ciertamente los medios de producción se siguieron desarrollando hasta 200 d. C., se puede decir que a fin de cuentas el Imperio Romano resultó ser un callejón sin salida tanto como la *pólis*, porque tampoco contenía gérmenes de una transición revolucionaria.²⁶ Dicho de otro modo: los esclavos no eran el proletariado y el paso de la antigüedad al feudalismo representó un retroceso, cosa que no podría ser de otra manera, pues el segundo es consecuencia de la primera.

4. Durante demasiados años, muchos marxistas y muchos no marxistas han aceptado la idea de Stalin²⁷ de que la historia es un proceso indefectiblemente progresivo y unívoco que todas las sociedades tienen que seguir, cosa que ha facilitado su interpretación. Por fortuna, la historia misma ha mostrado una vez más qué ilusoria es tal concepción. Esta experiencia debe facilitar la interpretación de procesos análogos y la extracción de lecciones teóricas y prácticas.²⁸

²³ *Op. cit.* nota 1, p. 246-247 y nota 9.

²⁴ Entendiendo por progresivo lo favorable a la mayoría (¿único sentido razonable?).

²⁵ Cf. Hopkins, *CS*. Sobre decir que la bibliografía sobre la crisis de la república romana alcanza proporciones ingentes.

²⁶ Entendiendo como tal una transformación efectuada por las masas en beneficio propio como, por ejemplo, la revolución francesa.

²⁷ J. Stalin, *Works*, Moskva, 1952- (traducido y publicado varias veces al español), XVIII, p. 242-263 (discurso pronunciado ante el Congreso de koljosianos de la URSS el 19 de febrero de 1933 — y la fecha no puede ser accidental — publicado en *Pravda* el día siguiente). Véase sobre todo la p. 245. Sobre este discurso: M. Raskolnikoff, *La recherche en Union Soviétique et l'histoire économique et sociale du monde hellénistique et romain*, Strasbourg, 1975 p. 112-113. R. Orena (*Rivolta e rivoluzione. Il "bellum" di Spartaco nella crisi della repubblica e la riflessione storiografica moderna*, Milano, 1984, p. 88-116) trata de restar importancia a este discurso, pero no presenta argumentos.

²⁸ El presente artículo fue hecho en la Universidad Westfálica Guillermo de Münster, Alemania, donde he estado investigando con ayuda de la Fundación Humboldt de Bonn. Agradezco a estas instituciones su apoyo, así como al profesor Dieter Metzler, quien leyó una versión previa del artículo y al doctor Martin Fell, quien me proporcionó recursos técnicos. Desde luego, yo soy el único responsable de los puntos de vista aquí presentados.

Ensayos

Cuerpos y Rostros

Alfredo López Austin *

En una reseña al libro *Literatura náhuatl* de Amos Segala,¹ Miguel León-Portilla se refiere a dos afirmaciones que aparecen en mi libro *Cuerpo humano e ideología*,² en una ocasión para criticar mi interpretación filológica de la palabra *tlacatl* y en otra para contestar a la crítica que formulé a su traducción de *ixtli*, *yollotl*. Veamos ambos casos y agreguemos un caso más, pertinente a la discusión.

I. La palabra *tlacatl* traducida como "el disminuido"

En efecto, en *Cuerpo humano e ideología* intento explicar el significado de la palabra *tlacatl*, "ser humano", y llego a la conclusión de que significa literalmente "el disminuido".³ Tiene razón León-Portilla al afirmar que por no haber tomado en cuenta la omisión del registro del fonema oclusivo conocido como "saltillo" — omisión frecuente en los textos nahuas del siglo XVI — concluí que en la composición de *tlacatl* existía la idea de disminución. Admito el razonamiento, reconozco mi error y agradezco la corrección. Soy consecuente con las palabras con las que cerré uno de mis libros tempranos: "Ya me corregirán y ya me corregiré. Es la ley de quien trabaja."⁴

Y repito, agradezco la corrección, porque desde un principio el resultado erróneo me causó desconcierto:

* Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM

¹ Miguel León-Portilla, "¿Una nueva aportación sobre literatura náhuatl: el libro de Amos Segala?", *Históricas*, boletín del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, n. 32, mayo-agosto de 1991, p. 44-59. El libro reseñado es el de Amos Segala, *Literatura náhuatl. Fuentes, identidades, representaciones*, trad. de Mónica Mansour, México, Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, xvi-320 p. (Los noventa: 49).

² Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980 (Serie Antropológica: 39).

³ *Cuerpo humano e ideología*, v.1, p. 201-206.

⁴ Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973 (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías: 15), p. 187.

El resultado principal de este desarrollo es desconcertante, ya que "hombre" significa literalmente "el disminuido". No parece existir en la mitología de los pueblos nahuas alguna base que justifique plenamente tal designación.⁵

¿Por qué el desconcierto? Porque las reconstrucciones del pensamiento antiguo basadas en meros análisis filológicos no son firmes. Es conveniente la búsqueda simultánea por distintas vías de aproximación, y en este caso yo no contaba con la confluencia de pruebas o indicios suficientes. Sugerí una remota relación con el mito quiché de la creación del hombre; busqué apoyo en el mito de la creación a partir de los fragmentos de huesos extraídos del Mictlan por el dios Ehécatl; traté de encontrar una razón en el mito tetzcocano de la creación del medio hombre y la media mujer originales; pero ninguno de estos mitos me satisfizo para explicar el supuesto resultado del análisis, y así lo expresé. Al referirme al mito tetzcocano dije que se refería a cuerpos incompletos y que no existía en el relato una explicación directa del menoscabo. Traté de entender su sentido diciendo que "no sería remoto que esta imagen de seres de medio cuerpo fuese una explicación etiológica del término *tlácatl*, derivado a su vez de una concepción más profunda".⁶ La inquietud me persiguió durante mucho tiempo y al fin; nueve años después, concluí que el mito tetzcocano no tenía ninguna relación con el concepto del hombre como ser disminuido y que la razón del primer hombre como medio hombre era otra.⁷

Con el tiempo se han ido desvaneciendo dudas y se han ido descubriendo errores. Así debe ser y cualquier contribución se agradece.

II. El tropo *ixtli*, *yollotl* traducido como "rostro, corazón"

León-Portilla ha traducido el tropo *ixtli*, *yollotl* como "rostro, corazón". En *Cuerpo humano e ideología* critiqué esta traducción. Listo los razonamientos que expuse entonces:

1. *Las distintas acepciones de la palabra ixtli*. Tras analizar el léxico de los textos pertinentes de Bernardino de Sahagún y Alonso de Molina propuse cinco acepciones de la palabra *ixtli* que se refieren a las partes del cuerpo:

- [1.] Cara, tanto la región facial como la superficie en particular. 2. Ojo. 3. Haz.
4. Superficie general del cuerpo. 5. Parte frontal del cuerpo.⁸

⁵ *Cuerpo humano e ideología*, v. I, p. 201.

⁶ *Cuerpo humano e ideología*, v. I, p. 205.

⁷ Expuse la idea en el Third Mesoamerican Archive Summer Symposium, "Ceremonial Landscapes in Aztec Religion: Focusing on Specifics", el 21 de junio de 1989. El texto resultante es: Alfredo López Austin, "El mito del medio hombre que bajó del cielo", *Suplemento de Anuario de Estudios Americanos*, t. XLVI, n. 2, Sevilla, 1989, p. 3-9.

⁸ *Cuerpo humano e ideología*, v. II, p. 166.

2. *El nombre náhuatl del ojo*. Expliqué también que el nombre original de ojo es *ixtelotli*, que deriva de *ixtli* ("cara"), que significa literalmente "el bodoque del rostro" y que, debido a procesos semánticos que expliqué en otro trabajo,⁹ la palabra se simplifica y se convierte en *ixtli*, dando origen a una nueva acepción de este término.¹⁰

3. *La explicación que dan del tropo los informantes de Sahagún*. Sos-tuve que los antiguos nahuas no solían explicar sus tropos; pero que, como caso extraordinario, dieron la traducción indubitable al tropo que nos ocupa. Dije en mi libro:

Regularmente existe la dificultad de captar el valor pleno de las metáforas nahuas porque, como es obvio, quienes las usaron no dejaron explicación suficiente de sus significados. Pero en el caso de *in ixtli in yollotl* ocurrió la excepción: los propios nahuas dieron el valor literal de la palabra *ixtli* cuando aparece en la metáfora, y dicho valor es "el ojo". En efecto, en los textos de los informantes de Sahagún relativos a las partes del cuerpo humano hay dos apartados seguidos que se inician con la palabra *ixtli*, la primera con el significado de "rostro" y la segunda con el de "ojo". Es el segundo apartado el que contiene la metáfora.¹¹

Tras afirmar lo anterior, transcribí ambos textos de los informantes de Sahagún, lo que aquí repito. El primero dice:

Ixtli, quitoznequi xayacatl. . . , o sea: *Ixtli*, quiere decir "cara". . .

Y el segundo, que claramente señala:

Ixtli, quitoznequi ixtelotli. . . *ma tlapohui in amix, in amoyollo*, o sea: *Ixtli*, quiere decir "ojo" . . . ¡Que se abran vuestros ojos, vuestros corazones!¹²

4. *Las razones que hacen plausible la explicación de los informantes de Sahagún*. Como antes afirmé, es muy conveniente robustecer los aportes de la filología con otro tipo de pruebas o indicios. Para llegar a los significados que tiene *ixtli* cuando *ix* aparece referido a las funciones anímicas, hice un extenso cuadro de análisis filológico que aparece en *Cuerpo humano e ideología*,¹³ y sus resultados apoyan la interpretación de los informantes de Sahagún. Transcribo con algunas supresiones lo que entonces dije:

⁹ Alfredo López Austin, "Intento de reconstrucción de procesos semánticos en náhuatl", *Anales de Antropología*, v. xv, 1978, p. 165-184.

¹⁰ *Cuerpo humano e ideología*, v. II, p. 165 y 210-211.

¹¹ *Cuerpo humano e ideología*, v. I, p. 215.

¹² *Cuerpo humano e ideología*, v. I, p. 215.

¹³ *Cuerpo humano e ideología*, v. II, p. 236-237.

El grupo *yol, yollo* cubre en forma notable todos los campos: vitalidad, conocimiento, tendencia y afección; el grupo *ix* se concentra notoriamente en el campo del conocimiento. Por otra parte, mientras que el grupo *yol, yollo* justifica su complejidad al referirse a un centro con pluralidad de actividades, en el grupo *ix* pueden reducirse a las funciones de la percepción. En efecto, es necesario distinguir las referencias a funciones que se cumplen en forma directa por un órgano, y las que pueden señalar, en perífrasis, una función distinta. Pongamos como ejemplo de la segunda forma de referencia la palabra *ixniccui (n)*, que significa "tornar en sí el beodo". Aunque el tornar en sí sea una manifestación de conciencia. . . , no necesariamente debemos concluir que en el *ixtli* tiene lugar la conciencia, sino que es posible que "tomarse el *ixtli*" signifique adquirir pleno dominio de un órgano de percepción, que es una de las manifestaciones de un estado consciente.

Interpretemos de esta manera cada uno de los casos no referidos directamente a la percepción, y veremos cómo la reducción no sólo es posible, sino extremadamente lógica. *Ixcuitia (nite)*, que significa "educar", sería "hacer que la gente adquiera poder de percepción"; *ixtlamati (n)*, que significa "ser experimentado usando de razón y prudencia", sería "conocer las cosas por medio de la percepción"; *cenca ixē nacace*, que significa "sabio en excesiva manera", sería "el que posee en grado sumo oídos e *ixtli*", concebido éste como un órgano de percepción; *tlaixyeyecoliztli*, que significa "prudencia", sería "acción de probar muchas veces las cosas con un órgano de percepción". Aun el caso del tonto, descortés, insolente y atrevido. . . puede explicarse como el de un individuo de percepción gruesa, inestable y dura, que quiere externarla con entrometimiento.

Otras fuentes robustecen el que *ix* deba ser identificado como órgano de la percepción cuando se refiere a procesos de conciencia. La palabra *teixcuepani*, que Molina traduce como "embaidor", era el nombre dado a un tipo particular de hechiceros. Deriva de *ixcuepa (nite)*, "embaucar o engañar a otro", y su análisis da por resultado "yo doy vuelta al *ixtli* de la gente". . .

Es el *ixtli*, por tanto, un órgano de percepción; y es el órgano de percepción por excelencia. Es, además, un órgano que realiza una función previa: la sensación. Pero previa según nuestros criterios; simultánea o idéntica a la percepción según las concepciones de los nahuas. . .

En cuanto al sentido del tropo [*in ixtli, in yollotl*], debemos entender que se refiere a aquella parte del hombre en la que se unen la sensación, la percepción, la comprensión y el sentimiento, para integrar una conciencia plena que se encuentra en comunicación con el mundo exterior. El tropo hace referencia a las funciones anímicas del corazón y de los ojos.¹⁴

Hasta aquí, en forma concreta, la crítica que expuse en *Cuerpo humano e ideología* a la traducción que León-Portilla hace del tropo. Veamos ahora la respuesta que León-Portilla da a mi crítica, aprovechando la reseña al libro de Segala.

¹⁴ *Cuerpo humano e ideología*, v. I, p. 213-215.

a) Empieza su argumentación diciendo:

Respecto de este ejemplo vale recordar que *ixtli*, como lo indica fray Alonso de Molina en su *Vocabulario*, significa primeramente "rostro" y, por extensión, "ojo". *Ixtelolotli* es el vocablo que equivale a "ojo". Su etimología es: "lo redondo (*ololli*), como una *tetl* (piedra), en el rostro (*ix-tli*)".¹⁵

Vale recordarlo, en efecto. Todo fue tomado en cuenta en *Cuerpo humano e ideología*, en 1980, como aparece señalado arriba en los puntos 1 y 2. Pero esto debe afirmarse sólo como antecedente, y espero que León-Portilla no haya querido darle otro valor. No aceptaría yo, por ejemplo, que las metáforas deban formarse sólo a partir de las primeras acepciones de los términos.

b) Continúa León-Portilla:

Ilustran el sentido metafórico de *ixtli*, *yollotl*, "rostro, corazón", como lo que es propio del ser humano, su persona, algunas expresiones en varios *huehuetlahtolli*, testimonios de la antigua palabra: *Niquellaquahua in amixtzin, in amoyollotzin*, "Doy ánimo a vuestros rostros, a vuestros corazones"; *lcnamechonnopachtequilia, nictlatlauhtia in amixtzin, in amoyollotzin*, "Me inclino ante vosotros, me dirijo (ruego) a vuestros rostros, a vuestros corazones".

Que la metáfora *ixtli*, *yollotl* se refiere a lo que es propio del ser humano, nadie lo duda. Lo que está en discusión es el significado de *ixtli*, que los informantes de Sahagún equivalen a "ojos" y que puede entenderse concomitantemente como "sensación-percepción". Cambiemos la traducción que hace León-Portilla de los dos testimonios por otra que dé a los términos *ixtli*, *yollotl* el significado que propongo:

Doy ánimo a vuestros ojos (a vuestra percepción), a vuestros corazones (a vuestra comprensión, a vuestro sentimiento).

Me inclino ante vosotros, me dirijo (ruego) a vuestros ojos (a vuestra percepción), a vuestros corazones (a vuestro sentimiento).

El sentido es más claro. El argumento de León-Portilla no es pertinente.

c) Sigue diciendo León-Portilla:

Sahagún, al tratar de las partes del cuerpo humano, muestra ciertamente que *ixtli*, además de rostro, significa, por extensión, "ojo". Entre los vocablos compuestos que aduce, los hay con uno y otro sentido.

¹⁵ Este argumento y todos los que le siguen en "¿Una nueva aportación. . .?", p. 56.

Estoy totalmente de acuerdo con su afirmación. Sólo que nada prueba con ella.

d) Concluye su argumentación León-Portilla:

Varios [de esos vocablos compuestos] denotan el rostro como metáfora de la persona: *ix-mahuiziahua*, "tiene honra el rostro"; *ix-icnoyo*, "rostro piadoso (persona compasiva)". . . Abundan en el *Vocabulario* de Alonso de Molina parecidos ejemplos: *ix-mauhti*, "tener autorizada persona"; *ix-(x) iptlati*, "asistir en lugar de otro o representar persona en farsa"; *ix-elehuia*, "codiciar a alguna persona"; *te-ix-pan niquiza*, "paso atrevidamente delante de alguna persona". . .

Vayamos por partes. En primer lugar aceptemos sin conceder que León-Portilla tenga razón en esta afirmación. Nada se prueba, porque igualmente sería verdadero que en las mismas fuentes hay otros muchos vocablos compuestos en los que *ix* se refiere a los "ojos" o a la percepción. Veamos algunos ejemplos:

Nomatian nixtla significa "acaecer algo en mi tiempo", literalmente "en tiempo de mi conocimiento, en mi percepción".

Xpolotinemi (nin) significa "andar perdido en el camino", literalmente "yo ando con la percepción extraviada".

Nixco significa "Desarrollar el entendimiento en algo", literalmente "está en mi percepción".

Ixcuitia (nite) significa "educar", literalmente "hago a la gente que adquiera percepción".

Ixihuinti significa "estar aturdido", literalmente "ebrio de la percepción".

Teixcuepani significa "embaidor", literalmente "el que hace girar la percepción de la gente".

Ixtotomahua significa "modorro", literalmente "gordo de la percepción".

Ixmquetza (n) significa "ser cauto y avisado", literalmente "elevo mi percepción".

Ixmatca itta (nitla) significa "discernir", literalmente "veo las cosas con percepción cuerda".

Ixcuauhti (n) significa "ser desvergonzado y tonto", literalmente "se endurece mi percepción".

Ixtecuecuch significa "ser tonto", literalmente "tener muy molida o muy meneada la percepción".

Tlaixyeyecoliztli significa "prudencia", literalmente "acción de probar repetitivamente las cosas con la percepción".

Ixtlamatca significa "habilidad", literalmente "prudencia en la percepción".

Ixmamauhtia (nin) significa "desvanecerse la cabeza mirando cosa muy honda y baja", literalmente "atemorizo mi percepción".

En segundo lugar analicemos sus ejemplos:

Ixmahuiziahua, que traduce "tiene honra el rostro", significa muy lite-

ralmente "es de temible rostro" o "tiene rostro maravilloso". Rostro no es aquí metáfora de persona. Como la abundancia de términos nahuas puede apabullar al lector no especializado, comparemos con un ejemplo en español. Si yo digo "Juan tiene mano dura", "mano" no es metáfora de Juan ni de persona.

Ixichnoyo, que traduce "rostro piadoso", significa literalmente "tiene rostro compasivo". Rostro no es aquí metáfora de persona.

Ixmauhí, que según Molina significa "tener autorizada persona", significa literalmente "[quien] atemoriza con el rostro" o "[quien] admira con el rostro". Rostro no es aquí metáfora de persona.

Ixiptlati significa "representar", "ser imagen", "ser delegado". Es probable, como lo propone León-Portilla, que *ix* entre en la composición del verbo. Se uniría a *xip*, elemento cuyo significado he supuesto que sea "piel", "cáscara", "cobertura".¹⁶ Menos probable es que el *ix* signifique rostro, pues el sentido de "superficie" se aproxima más al sentido del verbo. Ser representante de alguien sería revestirse metafóricamente con su superficie. La referencia a la persona no deriva de *ix*. Para que su significado sea "representar a alguien", el verbo requiere del pronombre personal indefinido, *-te*. A esto puede agregarse que *ixip*, sin el pronombre personal, aparece en otros términos que no se refieren a personas, sino a cosas, y en tales casos el significado de *ix* como "superficie" es suficientemente claro. Señalo como ejemplo *ixipeua*, "despegar papeles".

Ixelehuia (*nite*) significa "desear, apetecer a una persona". *Ix* no significa aquí "persona", sino "superficie", y de allí, por extensión, "apariencia". El verbo se debe conjugar con el prefijo pronominal *te-* que es el que significa "persona", "alguien".

Teixpan niquiza significa "paso atrevidamente delante de alguna persona". *Ixpan* deriva de *ixtli* ("parte frontal del cuerpo") y significa "delante", "enfrente". No es este término, sino el prefijo pronominal *te-*, el que significa "persona", "alguien".

En tercer lugar, ninguno de los ejemplos dados por León-Portilla se refiere al tropo *ixtli*, *yollotl*.

En resumen, que en toda la argumentación de León-Portilla no hay una sola prueba que contradiga la explicación que los informantes de Sahagún dan al tropo *ixtli*, *yollotl*. Por lo tanto, su traducción "rostro, corazón" no se sostiene.

III. La educación como "acción de dar sabiduría a los rostros ajenos"

Me referí al principio de este trabajo a la debilidad de las reconstrucciones del pensamiento antiguo basadas en meros análisis filológicos. La debili-

¹⁶ *Hombre-dios*, p. 119. En otro de mis trabajos, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, p. 191, comparo la palabra *ixiptla* con su sinónimo, *toptli*, que significa "funda", "envoltura".

dad aumenta, obviamente, cuando existen errores y abusos en el análisis. Dados los límites de esta respuesta, tomemos un solo ejemplo de construcción infundada que parte, precisamente, de entender *ixtli* como "rostro": la equiparación de la educación a una acción de proporcionar sabiduría a los rostros ajenos. *El resultado del análisis filológico de la palabra ixtlamachiliztli pasó a convertirse, en forma inmediata, en un concepto filosófico de educación.*

León-Portilla publicó su construcción en 1958, en uno de los trabajos de *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*,¹⁷ obra hoy poco accesible; pero la parte en cuestión puede encontrarse reproducida 20 años después, prácticamente en forma literal, en uno de los capítulos de la *Historia de México* de Salvat.¹⁸

El término *ixtlamachiliztli* aparece citado en el manuscrito MPM4068.J83 de la Biblioteca Bancroft de la Universidad de California, en Berkeley, documento paleografiado, traducido y publicado por Ángel Ma. Garibay K. en 1943.¹⁹ La frase completa dice:

Quexquich oncan quicuia canaya in ixtlamachiliztli in nematiliztli,

misma que León-Portilla traduce:

Todos [los hijos varones de los nobles] allí [en el Tlacatecco] recibían con insistencia: *la acción que da sabiduría a los rostros ajenos* (la educación), la prudencia y la cordura.²⁰

Tras exponer su traducción, León-Portilla analiza el término que se discute:

Un breve análisis lingüístico del término *ixtlamachiliztli*, nos revelará los matices de su significado. Se trata de un compuesto de los siguientes elementos: *ix(tli)*: al rostro, o a los rostros) y *tlamachiliztli*, sustantivo de sentido pasivo y de acción aplicativa. Se deriva del verbo *macho* voz pasiva de *mati*: "saber". En su forma terminada en *-liztli*, toma el sentido unas veces abstracto, y otras de acción que se aplica a alguien. Aquí, al anteponersele el semantema radical de *ixtli*, "rostro", obviamente se indica que se aplica precisamente a éste,

¹⁷ Miguel León-Portilla, "El concepto náhuatl de la educación", *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*, México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1958, p. 57-81. La construcción está en las p. 65-72.

¹⁸ Miguel León-Portilla, "La educación entre los mexicas", *Historia de México*, coord. gral. Miguel León-Portilla, 2a. ed., 13 v., México, Salvat Editores de México, 1978, v. iv, p. 881-892. La construcción está en las p. 884-887. En la 1a. edición, de 1974, el artículo está en el v. III, p. 279-290.

¹⁹ Ángel Ma. Garibay K., "Huehuetlatolli, Documento A", *Tlalocan*, v. I, 1943, n. 1, p. 31-53, y n. 2, p. 81-107. La frase en la que aparece el término está en la p. 97.

²⁰ *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*, p. 70. Las palabras entre corchetes son mías. El subrayado es de León-Portilla.

como sujeto pasivo, la transmisión de la sabiduría. Creemos, por consiguiente, apegarnos al sentido original del término *ixtlamachiliztli*, al traducirlo como "acción de dar sabiduría a los rostros (ajenos)".²¹



Vayamos por partes. El término *ixtlamachiliztli* se compone:

1. del sustantivo *ixtli*,
2. del verbo *tlamachia*, derivado de *macho*, voz pasiva del verbo *mati*, y
3. de la terminación *-liztli*, sufijo sustantivo verbal que denota la acción o el estado de lo que significa el verbo.

Empecemos por el tercer elemento. Es verdad que *-liztli* puede indicar acción que se aplica a "alguien"; pero también se aplica a "algo". Para que se aplique a "alguien" se anteponen al verbo *te-* o *ne-*; para que se aplique a "algo" se le antepone *tla-*. En *ixtlamachiliztli* se le antepone *tla-*, y León-Portilla omite su mención.

También es verdad que el verbo *mati* significa "saber". Pero además significa "conocer", "estimar", "considerar" (cuando se refiere a algo). *Tlamati* significa "saber algo", "sentir algo", "conocer algo".

Si a *tlamati*, se le antepone *ix*, el valor de "ojo" o "percepción" que propongo adquiere pleno sentido: es "aplicar los sentidos", "conocer por los sentidos", "percibir las cosas". Esto se comprueba en el *Vocabulario* de Molina, donde encontraremos que *ixtlamati* significa "sabio que usa de razón y es experimentado", y en el *Diccionario* de Siméon, que traduce *ixtlamati* como "tener experiencia, ser prudente, juicioso, razonable, obrar con conocimiento de causa".

Pasemos ahora a la composición pasiva y aplicativa que tiene el sustan-

²¹ *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*, p. 71-72.

tivo. Ensayemos primero sin el elemento *ix* y luego con él.

Sin *ix*: si tomamos en cuenta lo anterior, *tlamachia* debe significar literalmente "aplicar el conocimiento a las cosas", "aplicar la sensación a las cosas". Su sentido usual es "actuar con cuidado", "poner atención a lo que se hace". ¿Cómo comprobar lo anterior? Rémi Siméon traduce *tlamachializtli* como "lentitud, precaución, cuidado", y *tlamachializtica* como "suavemente, lentamente, paso a paso". No queda duda.

Ahora ensayemos con el elemento *ix*: *ixtlamachia*. Su significado literal es "sentir las cosas perceptualmente con cuidado", "aplicar una atenta percepción a las cosas". Comprobemos su sentido en el *Diccionario* de Siméon: *ixtlamachia* es "hacer algo con prudencia, con circunspección". De esto puede deducirse el significado de *ixtlamachiliztli*: "percepción cuidadosa", "percepción cauta", "percepción atenta", "percepción prudente". Rémi Siméon nos da el significado claro de la palabra que buscamos: *ixtlamachiliztli* significa "razón, prudencia".

No hay, por tanto, ni rostros, ni personas, ni mucho menos rostros de personas ajenas. Pero a mis argumentos pudiera responderse que existen varias formas de interpretar el término o que la versión derivada de "percepción" es demasiado plana, que no toma en cuenta la "ingeniería lingüística náhuatl".²² No sería válida la refutación. Comprobemos mis argumentos estudiando el término en su contexto documental.

León-Portilla no toma en cuenta que la palabra *ixtlamachiliztli* aparece con un pareado: *nematiliztli*. En la retórica náhuatl los pareados forman una unidad con dos elementos que son complementarios ya por oposición, ya por sinonimia. En este caso hay sinonimia. *Ixtlamachiliztli* y *nematiliztli* son términos de significados muy próximos. *Nematiliztli* quiere decir, según Molina, "cordura", "habilidad", "industria", "astucia", etcétera, y según Siméon, "prudencia", "habilidad", "maña", "astucia", "opinión", etcétera. "Prudencia" (*ixtlamachiliztli*) y "cordura" (*nematiliztli*) forman un pareado perfecto de términos complementarios.

Pasemos ahora a incorporar estos términos en la frase del manuscrito de la Biblioteca Bancroft para mostrar su pertinencia. Hago notar que mi traducción dista mucho de la de León-Portilla, pero ya no entro en detalles:

¿Qué tanto de prudencia, de cordura, tomaban, alcanzaban [los hijos varones de los nobles] allí [en el Tlaxteco]?

Cabría, sin embargo, una última pregunta: ¿por qué en la versión de León-Portilla dos términos (*ixtlamachiliztli* y *nematiliztli*) se traducen como si fueran tres? A saber: 1o., la acción que da sabiduría a los rostros ajenos, 2o., la prudencia, y 3o., la cordura.

²² *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*, p. 67.

→ p. 24

bucciones Directas en el Distrito Federal, así como la reorganización reglamentaria del fisco y las estipulaciones para las categorías del personal de esa secretaría.

De manera simultánea a la recuperación de la capacidad financiera del Poder Federal se registraron sucesivas negociaciones con los acreedores del gobierno. Éstas se dieron en primer término en el ámbito de la deuda interna, dado el cierre de relaciones con el exterior, tras la caída del Imperio de Maximiliano; pero el reconocimiento de los compromisos y el pago de los adeudos en esos años no fue ajeno a la lucha política del periodo, según se apareció desde los días de la nacionalización de bienes eclesiásticos; más tarde, la disputa en torno a los arreglos con el crédito privado fue uno de los aspectos de las demandas enarboladas durante el golpe de Tuxtepec y una de las razones del descrédito en que terminó el gobierno de Manuel González en 1884.

La apertura de nuevos centros productivos mineros y agrícolas, la expansión en la red de comunicaciones, así como la agilización en los intercambios fueron algunos elementos económicos que caracterizaron el escenario en el cual se llevaban a cabo y se concluyeron las negociaciones financieras con acreedores internos y externos, además de registrarse las reformas jurídicas y administrativas que se sucedieron desde mediados de los años ochenta hasta fines de siglo.

Tales síntomas de recuperación económica se conjugaron con el re-

forzamiento de un grupo de acreedores y la bonanza de un sector de comerciantes ubicados en diversos centros del país; estos grupos apoyaron y promovieron la difusión de instituciones bancarias en varios lugares del país; entre estas instituciones, en la ciudad de México podemos señalar las de emisión, como fueron:

1. El Banco Nacional de México, fundado en 1884, por la fusión del Banco Nacional Mexicano con el Mercantil Mexicano; ambos habían comenzado a operar en 1882.

2. El Banco de Londres y México, que fue reorganizado en 1886 en virtud de una operación que realizó el antiguo Banco de Londres y Sudamérica (1864) por la cual obtuvo la concesión federal del Banco de Empleados.

Asimismo comenzaron a funcionar múltiples tipos de establecimientos crediticios, por ejemplo:

Se fundó en 1884 la primera institución hipotecaria del país, denominada Banco Hipotecario Mexicano, que en la década siguiente pasó a ser el Banco Internacional e Hipotecario de México.

Se abrió el Banco Central Mexicano, destinado al intercambio de los billetes de los bancos provinciales (clearing house).

Se ampliaron las casas privadas de crédito, las cuales no podían utilizar el nombre de banco porque carecían de concesión federal; se dedicaban a realizar funciones de comisionistas, o de canje de moneda, así como a llevar a cabo préstamos de diverso tipo.

Aparecieron sucursales y agencias de bancos europeos y norteamericanos.

Al terminar la década de los años ochenta, las bases de reordenación hacendaria y crediticia que caracterizaron el periodo porfiriano estaban definidas a través de:

1. El ligamen entre el Tesoro Federal y el crédito privado, que fue definido por un contrato especial que el gobierno firmó con el Banco Nacional de México, por medio del cual éste desempeñó las funciones propias de una banca central.

2. La recuperación y estabilidad financieras del gobierno porfiriano, las que se sustentaron en la obtención de crédito en el mercado internacional, abandonándose, hasta cierto punto, el énfasis que anteriormente se había dado al restablecimiento de un sistema centralizado de recaudación.

3. El crecimiento económico del periodo y la adopción de un régimen federal, los que fueron el marco para la implantación de un sistema de pluralidad bancaria que permitió la extensión de una red de establecimientos a todas las entidades federativas; este rasgo fue legalizado por la primera ley de instituciones de crédito, aprobada en el año de 1897.

4. El restablecimiento de la ciudad de México como capital financiera del país, lo cual era uno de los aspectos de la centralización política.

El sistema financiero mexicano se estableció durante las décadas de los ochenta y noventa del siglo pasado. Posteriormente, a comienzos



del siglo XX comenzaron a registrarse cambios y sacudidas provocados por factores tan diversos como los cambios en la distribución geográfica de las finanzas extranjeras y la aparición de nuevas formas de expansión internacional, así como por factores coyunturales como la devaluación monetaria que alteró el orden fiscal y crediticio.

En resumen, quisiera resaltar que, puesto que la temática de la investigación es el análisis de *las relaciones sociales y políticas* que desde la ciudad de México se entretijeron durante el periodo de estructuración de las finanzas en el México moderno, considero necesario revisar el tema, tanto a través del desenvolvimiento de su aspecto público, o sea el del Estado, como por las transformaciones de su fase privada, es decir la banca, parámetros que requieren ser explicados para comprender cómo y por qué nuevas instituciones y mecanismos de crédito fueron ocupando posiciones dominantes en la sociedad y la economía mexicanas del último cuarto del siglo XIX.

Leonor Ludlow Wiechers
Instituto de Investigaciones
Históricas de la UNAM