



Relaciones. Estudios de historia y sociedad

ISSN: 0185-3929

relacion@colmich.edu.mx

El Colegio de Michoacán, A.C

México

Santos Gómez, Hugo

Humberto Félix Berúmen, Tijuana la Horrible: Entre la historia y el mito, Tijuana, El Colegio de la  
Frontera Norte, 2011, 412 p.

Relaciones. Estudios de historia y sociedad, vol. XXXV, núm. 138, 2014, pp. 272-289

El Colegio de Michoacán, A.C

Zamora, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13731369013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Humberto Félix Berúmen, *Tijuana la Horrible: Entre la historia y el mito*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 2011, 412 p.

**Hugo Santos Gómez\***

Ciesas-Programa Noreste

Hace algún tiempo, en lo que sería mi primera visita a Tijuana, recuerdo haber preguntado al taxista que me condujo del aeropuerto a mi hotel, acerca de la calidad de vida en la ciudad. La espiral de interrogantes con que inundé al amable conductor incluyó la pregunta típica de casi cualquier fuereño que se apersona en Tijuana por primera vez.

—¿Qué tan peligrosa es la ciudad? El taxista reviró mis cuestionamientos con una actitud que bordaba el hartazgo y la condescendencia: —Tijuana tiene lo que falta en el resto del país: trabajo. Aquí la gente viene a trabajar y trabajo es lo que sobra. Mientras uno no se meta en donde no debe, aquí nadie lo molesta. Para peligro vaya al DF. Ahí sí que hay que andarse con cuidado.

La respuesta me sorprendió y, a decir verdad, me colocó en una situación incómoda. Siendo originario de la ciudad de México, era consciente de cómo la ola de asaltos a plena luz del día, el robo de coches y los secuestros “expres” contribuían a la reputación de ciudad sin ley que la capital del país gozaba ya de tiempo atrás. La asertividad del taxista tranquilizó mis aprehensiones sobre Tijuana, alimentadas sin duda por esa idea generalizada de esta ciudad fronteriza como la imagen viviente de la degradación urbana.

Es precisamente esa imagen que se tiene de Tijuana lo que constituye el centro de análisis del interesante estudio de Humberto Félix Berúmen. Realizado desde una perspectiva que se advierte ambiciosamente multidisciplinaria, en la que predominan la teoría y crítica literarias. El intento analítico recurre desde Claude Levi-Strauss y Michel Foucault hasta Raymond Williams por citar algunas de las referencias más importantes.

\*hugo.santos1@gmail.com

¿Como llegó Tijuana a representar lo que la gente piensa de ella? Aquí la referencia a “la gente” necesariamente incluye a los propios residentes y a los fuereños, tanto de este lado de la frontera como del lado norteamericano. “Tijuana la Horrible” es, a final de cuentas, una representación compartida por todos. Es un “imaginario social” producto de la historia y el mito. El carácter fronterizo de la ciudad y las circunstancias históricas de su desarrollo temprano contribuyeron a generar el contraste entre un San Diego, que del lado norteamericano de la frontera, se esforzaba por proyectar la imagen de una ciudad pulcra, libre de vicios y tentaciones, sobre todo durante de la prohibición; y una Tijuana que creció estimulada por una economía política del turismo del placer y el hedonismo negado a los habitantes de la opulenta San Diego, y por ello se trasladaban al otro lado de la línea para dar rienda suelta al gozo y al placer.

De acuerdo con Félix Berúmen, contingencias históricas cedieron su paso a la construcción de un discurso en el que Tijuana adquirió una identidad fuertemente influenciada por la imagen que de ella se produjo en “el otro lado”. Así la ubicación geográfica (frontera) y la contingencia histórica (la prohibición) constituyeron ingredientes de primer orden en la creación de la leyenda negra de Tijuana y, según la propuesta del autor, de su transformación en mito.

El libro está estructurado en seis partes. La primera da cuenta del aparato metodológico y de los conceptos fundamentales en los que se apoya la profusa argumentación del estudio.

La segunda y tercera partes dan cuenta de las circunstancias históricas que dieron lugar a la “gestación” del mito. Aquí se describen los hechos que crearon y, en una etapa posterior, desencadenaron la representación de Tijuana como la Babilonia bíblica, la gran prostituta condenada por la ira divina debido a su depravación y a sus vicios. La figura retórica fue de hecho una metáfora con la que se describía lo que —a los ojos del puritanismo estadounidense de la época— sucedía en Tijuana. Como lo describe Félix Berúmen, durante las primeras décadas del siglo veinte Tijuana pasó de ser un puerto fronterizo de poca importancia, a convertirse en un punto de primer orden para el turismo proveniente sobre todo de San Diego y sus alrededores. En 1919 se aprobó en los Estados Unidos la llamada ley nacional de la prohibición o ley

*Volstead*. Esta legislación sería uno de los productos culminantes del vigoroso, complejo y, en ocasiones contradictorio, conjunto de movimientos sociales que confluyeron en una tajante oposición a la producción, distribución y consumo de alcohol. La Unión de Mujeres Cristianas por la Moderación (*Women's Christian Temperance Union*) destacaría entre ese abigarrado abanico de organizaciones civiles proabstinencia.

Mientras en los Estados Unidos la prohibición crearía sus propias tensiones sociales, Tijuana se iría constituyendo en la válvula de escape para los deseos de una población que no se resignaba a la imposición de patrones culturales de una sociedad de corte puritano. De ese modo, Tijuana comenzó a tornarse en el lugar donde el placer era posible. Esto incluía todo tipo de placeres desde el consumo de alcohol y drogas, a las apuestas y los disfrutes eróticos basados en el floreciente negocio de la prostitución. Uno de los signos más palpables de esa transformación fue la construcción del casino de Agua Caliente. Todo un complejo turístico que incluía campos de golf, hotel, carreras de caballos, casino, etcétera. Durante la prohibición, Agua Caliente sería lugar de placer para reconocidas figuras del mundo hollywoodense. Agua Caliente se convirtió en la imagen característica de la ciudad y con esto se daría pie a la creación del mito de Tijuana como la Meca del placer, el vicio y la degradación. De ser representada con la metáfora de la Babilonia bíblica, Tijuana adquiriría significado propio pasando entonces a ser adjetivo, metáfora y mito. No es casual que existan un buen número de poblados y ciudades tanto en México como en los Estados Unidos en los que las secciones, generalmente pobres, más distinguidas, caracterizadas por presencia de bandas o “gangas”, por la venta de sustancias prohibidas, y temidas en general por ser lugares de residencia de gente que vive en los márgenes de la legalidad sean comúnmente conocidos como “Tijuanitas”. El mito cobró carta de naturalidad e independientemente de lo que los tijuanenses piensen o crean de su ciudad, ésta es representada en el imaginario social como lugar de degradación social.

La irrupción del puritanismo cardenista en la segunda mitad de la década de los años treinta, decretó el cierre de instalaciones de apuestas y juegos de azar. Sin embargo, poco pudo hacer para evitar que Tijuana

continuara de una u otra forma vinculada a la economía política del turismo y “el deseo” sobre todo del ávido público norteamericano.

La cuarta parte del libro da cuenta de cómo el mito reflejado en la literatura, que hace lo propio por alimentar al mito. Para el autor, la literatura en tanto producto social, ha hecho de Tijuana no sólo el escenario típico de historias sórdidas y relatos y tramas violentas, sino que ha usado a Tijuana como la encarnación del lugar maldito, como sinónimo del vicio y la degradación humana. Escritores estadounidenses como Dashiell Hammett, Raymond Chandler y Henry Miller, latinoamericanos como Manuel Puig y Álvaro Mutis, o mexicanos como José Revueltas, Parménides García Saldaña y Sergio Pitol han mantenido esa constante en sus narrativas: Tijuana como escenario de degradación y como representación del lado oscuro de una sociedad que asocia los placeres con el crimen. De acuerdo con Félix Berúmen, la contribución literaria al mito, ha sido también alimentada por la obra de los escritores locales.

La quinta parte del estudio explora como otras formas de expresión artística y periodística han seguido los mismos derroteros cuando de Tijuana se trata. Desde el cine y la música popular (en especial los llamados narcocorridos), hasta los medios masivos de comunicación (la prensa escrita y la televisión). Posiblemente también podrían incluirse en el análisis de Félix Berúmen el papel del internet. Ese medio de difícil clasificación, pero indudable actualidad. En la que temas de narcotráfico y violencia son temas comunes, ya sea a través de la amplia difusión de películas de bajo presupuesto por medio de Youtube o, bien, a través de blogs y paginas personales, y desde luego esa peculiar forma de comunicación en redes basada en internet como Facebook y otros del estilo.

La sexta parte del texto es un intento por dar cuenta de cómo el mito de Tijuana, su representación simbólica en el imaginario social, lejos de ser estática, se encuentra sujeta a conflictos y tensiones con versiones distintas de la ciudad impulsadas por grupos diversos. Un ejemplo lo constituye la campaña por medio de la cual grupos empresariales locales hicieron presión para que los medios de comunicación masiva desistieran de identificar al grupo de narcotraficantes asociados al grupo de los hermanos Arellano Félix —cuyos líderes se encuentran en la lista

de los criminales más buscados por la DEA, la agencia antidrogas de los Estados Unidos— como el “Cartel de Tijuana” y que en todo caso se refirieran a esa organización como el “Cartel de los Arellano-Félix”.

La representación simbólica de Tijuana en el imaginario social como ciudad peligrosa, asociada al vicio y a los placeres reprobables se encuentra viva. Las ocasionales explosiones de violencia asociada a la actividad de grupos criminales y a sus ajustes de cuentas, el trasiego de inmigrantes que tratan de pasar al otro lado de la línea recurriendo a redes de traficantes —polleros o coyotes— de personas, el continuo uso de la ciudad como destino de turistas jóvenes norteamericanos en busca de un lugar donde pueden expresar y satisfacer sus ánimos lúdicos en fines de semana sin las restricciones de las leyes norteamericanas.

Félix Berúmen da cuenta puntual de cómo el mito tijuaneño, la Babilonia de la frontera, está siempre sujeto a tensiones y conflicto. Conflicto en el que confluyen sectores sociales diversos, desde las cúpulas empresariales vinculadas a la pujante economía manufacturera o maquiladora o a la industria turística y de bienes raíces, pero también grupos subalternos a los que pertenecen gente como el taxista que me condujo del aeropuerto al hotel en mi primera visita a Tijuana, e incluso grupos académicos e intelectuales reconocidos como Jorge A. Bustamante quien se queja expresando su incomodidad por la forma en como Tijuana es representada ya desde los Estados Unidos, ya desde otras partes de México, especialmente de la ciudad de México “donde algunos se imaginan la vida en Tijuana como dominada por las balas y la sangre de los que ahí mueren todos los días” (*Reforma*, 12 de octubre de 2011).

La construcción del mito de Tijuana, su origen histórico y la forma misma en que esa representación fue configurándose a lo largo del tiempo, cobra vigencia en el México de hoy en el que la violencia en las calles y los enfrentamientos entre bandas criminales y entre éstas y las fuerzas de seguridad del Estado, son parte de un discurso y de una representación interesada del país que se empeña en presentarlo como ingobernable y al borde del caos y, claro, necesitado del concurso más amplio de las llamadas fuerzas del orden tanto policíacas como militares. En todo caso, la solidificación de Tijuana como símbolo de degradación social se encuentra siempre en conflicto con otras representaciones, por más que éstas no sean hegemónicas (como la del taxista

relatada en las primeras líneas de esta reseña) y sean formuladas –siguiendo a Michel de Certeau– desde los “poco visibles”, pero efectivos espacios de la vida cotidiana.

Interesa subrayar que en 2004 el texto de Félix Berúmen se hizo merecedor a una mención honorífica como mejor libro en antropología e historia en el premio Antonio García Cubas, convocado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Interesa sobre todo porque el texto fue basado en la tesis de licenciatura del autor quien –conforme se indica en las solapas del libro– es cronista de la ciudad de Tijuana desde 2003. Hace tiempo que no se ven tesis de licenciatura de esta calidad.

Alexandra Novosseloff y Frank Neisse, *Muros entre los hombres*, México, El Colegio de la Frontera Norte, Red Alma Mater, 2011, 240 p.

**Eduardo González Velázquez\***

Tecnológico de Monterrey-Campus Guadalajara

Escuela Nacional de Posgrado en Educación, Humanidades y Ciencias Sociales

## MUROS QUE ENCIERRAN, FRAGMENTAN, ASFIXIAN Y DISTINGUEN A LA HUMANIDAD

La paradoja que envuelve a la sociedad posmoderna de la información que derrumbó el muro de Berlín y apuntaló el desvanecimiento de las fronteras fortaleciendo la “apertura” como opción de convivencia es la pertinaz construcción de muros, cercas y alambradas de hambre y colonialismo que evidencian la separación de una “sociedad global”. Hoy por hoy existen en el mundo diecisiete muros internacionales sobre una longitud de 7 mil 500 kilómetros, equivalente al 3 % de las fronteras, y están en proceso de construcción una treintena más. En caso de llevarse a “buen término”, no tenemos indicios que muestren lo contrario, estas “fortalezas de seguridad” planetaria se extenderían por 18 mil kilómetros de linderos nacionales.

\*ihuatzo@hotmail.com

Miles de familias rotas; tejidos sociales desgajados; montones de sueños truncos y divididos; millones de historias fragmentadas; incontables sociedades separadas; persistente desconfianza hacia el vecino; constante adjetivación del diferente; y millones de dólares enviados al fondo de la sospecha y el miedo por la “peligrosa” e inevitable cercanía vecinal, se transmutan en la materia prima necesaria para integrar el libro de Alexandra Novosseloff y Frank Neisse intitulado *Muros entre los hombres*, con prólogo de César Gaviria y prefacio de Mario Ojeda Gómez, publicado en español (la versión original está en francés) a principios de 2011 por El Colegio de la Frontera Norte y Red Alma Mater.

La pertinencia del estudio de las barreras edificadas sobre un discurso de falsa protección que viene a justificar la separación de las sociedades resulta de primer orden al menos en dos sentidos: por un lado, el cúmulo de edificaciones que ya existen, así como las que pronto se concluirán y, por otro, los miles de muertos ocasionados a consecuencia de una política que solamente en términos discursivos recurre a la integración, pero en la práctica defiende la diferencia y la segmentación social. Los casos estudiados y presentados de manera amena y profunda, aunque en ocasiones solamente desde el divisadero europeo, a lo largo de doscientas treinta páginas son: la zona desmilitarizada entre Corea del Sur y Corea del Norte; la Línea Verde en la isla de Chipre; la línea de paz en Belfast, Irlanda del Norte; el “Berm” que recorre el Sahara Occidental; el muro fronterizo entre México y Estados Unidos; las alambradas que encierran a las poblaciones españolas de Ceuta y Melilla en Marruecos; la valla electrificada de Cachemira entre India y Pakistán; y el muro que envuelve parte de Palestina. Todas las historias son contadas desde adentro y se acompañan de un excelente material fotográfico. Todas son historias de la ignominia, del abuso, de la diferencia, de la negación, del hurto territorial, del racismo, de la separación, de la violación a los derechos humanos, de la xenofobia y de la falaz legitimación. Así, Novosseloff y Neisse nos llevan por los aleros de los muros que dividen una “aldea global” y por las luchas sociales encaminadas hacia la demolición de esas barreras. Si atendemos la retórica oficial, seis de las ocho fortificaciones estudiadas existen por “razones de seguridad”, y sólo dos tienen como objetivo “detener” los flujos



migratorios; aunque para muchos gobiernos la migración de los “sin papeles” también se considera un asunto de seguridad nacional.

El recorrido por la arquitectura de los baluartes y las relaciones internacionales sociopolíticas del oprobio, comienza por dos zonas “desmilitarizadas”. La primera en la península de Corea, es el corredor llamado *Desmilitarized Zone* (DMZ), irónico nombre para una área de cuatro kilómetros de ancho, dos al norte y dos al sur que alberga un millón de minas y divide las dos Coreas, significándose como la frontera más ancha y hermética del mundo; símbolo indiscutible de una guerra intestina que fragmentó a una sociedad milenaria. Por esta razón, el principal propósito de la DMZ es evitar nuevas hostilidades, sin que ello haya relajado las relaciones bilaterales entre Pyongyang y Seúl; incluso los trabajadores norcoreanos empleados por su vecino del sur son designados por los sudcoreanos como “4D Jobs: dirty, difficult, dangerous and distant” (sucio, difícil, peligroso y distante). La segunda geografía “desmilitarizada” se ubica en Nicosia, Chipre, la última capital dividida de Europa. La ciudad se parte por los 180 kilómetros de la Línea Verde también llamada por la ONU *Buffer Zone*, “zona tapón”, creada por la Resolución 186 de Naciones Unidas en 1964. Sin importar que sea una zona “desmilitarizada” casi libre de minas vigilada por la ONU, permanentemente ahí están apostados 12,500 efectivos de la Guardia Nacional de Chipre, 1,500 soldados griegos, y 24,000 turcos y chipriotas turcos. En ambos contextos, coreano y chipriota, la “desmilitarización” es sólo una manera de verbalizar la división, el rencor y la desconfianza.

En una lógica similar se inscribe la valla electrificada de Cachemira entre India y Pakistán, construida a partir de 2002 por el gobierno indio para protegerse de la infiltración de militares pakistaníes. El telón de fondo es la disputa territorial que mantienen India y Pakistán desde hace setenta años por el control de Cachemira.

También la Europa “unificada”, la de “primer mundo”, la “democrática” mantiene un muro de nueve metros de altura vigilado con cámaras de video. Se trata de la Línea de Paz en Belfast, un área entrecortada por barreras físicas nombradas irónicamente por sus habitantes *peacelines*, que delimitan los barrios nacionalistas católicos de las zonas residenciales de los unionistas protestantes. La mayor parte de las ba-

rreras fueron construidas de forma urgente, pero “temporal”, en los años setenta, durante el periodo de “disturbios” entre nacionalistas y unionistas. La temporalidad no se cumplió, ninguna barrera desde entonces ha sido destruida, por el contrario, todas han sido progresivamente reforzadas.

África cuenta con un muro y dos alambradas. El muro es el “Berm” del Sahara Occidental, uno de los más largos y desconocidos del mundo. Lo construyeron las Fuerzas Reales Marroquíes a partir de los años ochenta del siglo pasado con la finalidad de detener las incursiones militares de las fuerzas del Frente Polisario (FP). Dicha construcción es la suma de muros de arena enfilados paralelamente con una altura de tres metros a lo largo de dos mil kilómetros de longitud que cortan en dos el territorio del Sahara Occidental, arrinconando con ello al FP en el interior de la geografía. El FP lo llama “el muro de la vergüenza”, mientras para Marruecos es un muro “defensivo o de seguridad” con campos minados y “puntos de apoyo” distribuidos cada dos kilómetros para albergar un total de 120,000 soldados; además cuenta con 20,000 kilómetros de alambres de púas y equipos electrónicos de vigilancia. El costo de su mantenimiento es una ofensa más: oscila entre los dos y cuatro millones de dólares diarios, suficientes para paliar el hambre de los pueblos del Sahara Occidental.

Las alambradas irrumpen en el norte de África, en Ceuta y Melilla, dos ciudades españolas enclavadas en territorio marroquí, la geografía donde Homero, situaba una de las columnas de Hércules, sin más: el límite del mundo conocido. El divisadero mediterráneo. Desde la cartografía se ocultan las formas de la distinción; no hay cabida para la especulación: ningún mapa muestra los límites geográficos de Melilla, las calles y avenidas que desembocan en el muro “no” existen. Pareciera que la ciudad-frontera de Melilla estuviese ensimismada. Sin duda alguna, las contradicciones abundan en la sociedad melillense aferrada a un barranco: en el plano político es europea, comercialmente dominan las costumbres marroquíes, aunque África “desconoce” su existencia. Oficialmente las relaciones entre Melilla y Nador son casi inexistentes y tensas, pero la vida cotidiana transcurre en otra dimensión: diariamente atraviesan la frontera entre 20 y 30 mil marroquíes para comprar mercancías exentas de impuestos, y trabajar en la industria de la

construcción o en el servicio doméstico; el mismo intercambio sucede entre Tetúan y Ceuta. Para entrar a la “España africana” los marroquíes de la frontera obtienen un permiso para ingresar a Melilla durante el día. Después de las cinco de la tarde el acceso se cierra, a menos que se tenga un pasaporte con visa. Caso contrario, los melillenses atraviesan la frontera con su identificación, pero deben tener su pasaporte si quieren salir de la provincia de Nador. Hoy, para muchos africanos, las mallas españolas construidas desde 1995 se han convertido en un obstáculo imposible de burlar en su lucha por encontrar un futuro donde vivir; tal como sucede para mexicanos y centroamericanos que miran más de mil kilómetros de muro en la frontera México-Estados Unidos, resguardado por 18,000 elementos de la Patrulla Fronteriza. Las mallas y los muros continúan simbolizando, sin distingo geográfico, a los que tienen recursos y a los desposeídos.

El muro más adjetivado es el que encierra a Palestina. Los israelíes hablan de “barrera de separación”, “cierre de seguridad”, “barrera anti-terrorista” o “muro de hierro”. Los palestinos lo verbalizan como “muro del apartheid”, “muro de la segregación”, “muro de anexión” o “muro de la vergüenza”. La Corte Internacional de Justicia lo refiere como “muro de separación”. Sea como sea, esa construcción de tres a nueve metros de altura atraviesa carreteras, caminos, barrios, parques y escuelas, aísla a Cisjordania de los conglomerados palestinos y Jerusalén. En la práctica reivindica las etapas del anexionismo israelí, a saber: aislar, cercar y vaciar. La profunda mofa de esto es que los israelíes han contratado a 20,000 palestinos “ilegales” para construir el muro. Las manos “indeseables” terminan por levantar las barreras que los dividen de una sociedad que los niega, pero los necesita y los emplea.

La profunda y sincera prosa de Alexandra Novosseloff y Frank Neisse encierra un dejo de amargura cuando miramos que las doscientas personas muertas a consecuencia del Muro de Berlín no bastaron para cambiar la historia, cayó el muro, pero levantamos muchos más. Las historias suscitadas en las barricadas fronterizas aprehendidas por la inmersión de los autores estremecen a cualquiera. Por ello, es hartamente necesario detener el aislamiento de los “indeseados vecinos”; se impone parar el encierro hacia afuera; urge eliminar “el lado bueno y el lado malo” de los muros; debemos dar la espalda a la geografía de la división

y a la “impermeabilización del perímetro”; en caso contrario, los constructores de bardas sociales y materiales no cejarán en su empeño de fragmentar a la sociedad.

Mariana Terán Fuentes, *Interceder, proteger y consolar. El culto guadalupano en Zacatecas*, México, UAZ, Conacyt, 2011, 209 p.

### **Martín Escobedo Delgado\***

Universidad Autónoma de Zacatecas

Según el relato guadalupano, todo comenzó el 9 de diciembre de 1531 en el Tepeyac, un cerro localizado a una legua de la ciudad de México. Ese día, el indio Juan Diego caminaba hacia el convento de Tlatelolco para oír misa. De pronto, cuando avanzaba al pie del Tepeyac, una celestial figura apareció llamándole por su nombre: era una señora ataviada con un manto de estrellas que flotaba en el aire. La mujer, de tez morena, le dijo que ella era la Santísima Virgen María de Guadalupe, madre del Dios verdadero, instruyéndole a continuación para que le construyeran un templo en ese sitio.

Muchos ayerres han transcurrido desde ese episodio que, ya sea real o ficticio, sigue vigente en la cultura mexicana toda vez que a la milagrosa aparición se la asocia irremisiblemente con el nacimiento de México, fundando de paso toda una tradición religiosa y también, desde luego, suscitando múltiples controversias en el mismo ámbito. Así, por ejemplo, pese a la beatificación y posterior santificación de Juan Diego —procesos canónicos impulsados por la Iglesia católica mexicana—, surgieron voces discordantes desde la misma Iglesia negando la existencia histórica del indio o, en casos menos estridentes, poniéndola en duda.

En el ámbito de la academia, también se han producido debates en torno a la Virgen de Guadalupe; por ejemplo, la jerarquía católica afirma que el Dr. Phillip S. Callagan, biofísico egresado de la Universidad

\*mescobedo07@hotmail.com

de Kansas y trabajador de la NASA,<sup>1</sup> encabezó un equipo de investigación para estudiar la tilma de Juan Diego (ayate rústico, donde fue plasmada la virgen morena). A su decir, el equipo de científicos concluyó que el material con que fue pintada la figura de la Virgen no se conoce en el planeta, es decir, aseveran que su origen es celestial. Empero, el connotado historiador y sacerdote Francisco Miranda, estudioso del fenómeno guadalupano, comenta en su libro *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, que, al parecer, la autoría de la obra pertenece al pintor mexica Marcos Cípac, quien elaboró la pieza por encargo del arzobispo Alonso de Montúfar, principal promotor del culto a esta advocación mariana en el centro de México. En este tenor, se infiere que los materiales (fibra de maguey y pinturas de origen mineral y vegetal) no son de origen divino. Pese a la convincente hipótesis del padre Miranda, el fenómeno guadalupano sigue ofreciendo tela de donde cortar. Así, continúan apareciendo estudios que exploran, desde variadas aristas, la complejidad del fenómeno, sin que las explicaciones derivadas de distintas investigaciones logren agotar el vasto y proteico tema.

Es en este contexto que surge el libro de Mariana Terán, quien circunscribe su análisis a lo ocurrido en torno al culto y consumo cultural de la Virgen de Guadalupe en Zacatecas. Como la propia autora reconoce, este trabajo forma parte de una investigación más general que pretende explicar el proceso que dio paso a la formación de México como un nuevo Estado nacional, luego de que el territorio conocido como “Nueva España” dejara de formar parte de la monarquía española. Y es que la preocupación de esta investigadora se ha orientado, desde hace varios años, a desentrañar los intersticios de la transición política mexicana. Así lo muestran sus publicaciones *El artificio de la fe; Haciendo patria y De provincia a entidad federativa. Zacatecas, 1786-1835*, donde Mariana Terán explora los modos en que actores, grupos sociales e instituciones zacatecanas vivieron este proceso plagado de complejidades.

Mariana Terán ha elegido un periodo y un tema particularmente complicados porque la transición es un lapso difuso donde el cambio

<sup>1</sup> Administración Nacional de Aeronáutica y del Espacio de los Estados Unidos de América (por sus siglas en inglés: *National Aeronautics and Space Administration*).

de un estado a otro no se ha resuelto. La transición da cuenta de algo que no acaba de morir, pero tampoco nace por completo. De ahí la importancia de este libro que explica “el sinuoso proceso de construcción de sentido que llevó a la Virgen de Guadalupe a ser, para los mexicanos, la madre de la nación”.

En *Interceder, proteger y consolar*, Terán construye una perspectiva novedosa que consiste en separar dos aspectos sustanciales: el hecho guadalupano y el fenómeno guadalupano. La autora no polemiza sobre la verdad o el mito de las apariciones; más bien, indaga sobre los modos en que el culto fue tomando forma en Zacatecas. En consecuencia, escudriña desde una metodología *ad hoc* los requerimientos de su investigación —es decir, una simbiosis entre historias cultural, social y política—, con el propósito de contrastar una hipótesis sugerente: el relato guadalupano se ha identificado erróneamente con la mexicanidad a pesar de que la devoción y los usos culturales y sociales relacionados con la Virgen de Guadalupe surgieron en un contexto donde no existía México como país. Por lo tanto, la versión liberal de equiparar nacionalismo con guadalupanismo, es desacertada a su parecer, pues el culto guadalupano surgió y se fortaleció en el orbe novohispano, justo cuando este territorio pertenecía a la monarquía española.

Gracias a su doble formación de socióloga e historiadora, Mariana Terán analiza el desarrollo y las vicisitudes del fenómeno guadalupano en tierras zacatecanas. Valiéndose de un amplio aparato crítico y de una revisión acuciosa de los repositorios locales, documenta los principales cultos que florecieron en el centro minero.

Para comenzar, la autora enuncia la veneración que en Zacatecas se le brindaba al Santo Cristo de la Parroquia. Desde mediados del siglo xvii, se le atribuyó la gracia de librar a los zacatecanos de una mortífera epidemia. De allí en adelante, el Cristo crucificado protegió al distrito minero de enfermedades y otras acechanzas. Además —tal como lo relató el segundo conde de Santiago de la Laguna hacia 1732—, a la figura del hijo de Dios hecho hombre se le atribuyeron numerosos portentos, como cuando sosegó el embravecido mar que amenazaba con hacer naufragar a una embarcación que llevaba a varios de sus devotos; o la resurrección de una perra que murió arrollada por una carreta. La veneración al Santo Cristo declinó tras el incendio del templo parroquial en

1736. Según registros de la época, la ciudad entera se sumió en el desconsuelo tras constatar que el Santo Cristo quedó reducido a cenizas.

Otra devoción que prosperó en la ciudad fue la Virgen de la Asunción, asociada a la bonanza de las minas. La doctora Terán señala que, cuando escaseaba el mineral, era menester pedir su intercesión para que las entrañas zacatecanas rebosaran de plata. Esta súplica fue recurrente durante el siglo xvii y parte del xviii. Según varios testimonios, la petición siempre fue atendida por la madre de Dios. De allí que cada 15 de agosto, el pueblo de Zacatecas le rindiera humilde veneración.

No bien así, la advocación mariana que aquí despertó mayor fervor religioso fue la Virgen del Patrocinio. Habiendo sido relacionada con la conquista de este territorio, no es gratuito que aparezca en el escudo de armas que Felipe II le concedió a Zacatecas y, más importante aún, que sea la patrona del centro urbano. Desde entonces y hasta la fecha, esta figura sigue siendo objeto de devoción popular: su fiesta se celebra con tintes apoteóticos cada 8 de septiembre, día de la natividad de la Virgen María y conmemoración de la conquista de esta argentífera tierra.

La Virgen del Patrocinio —que se transfigura en la Virgen de Nuestra Señora de los Zacatecas— ayudó a los primeros españoles que avistaron el mítico cerro de la Bufa a reducir pacíficamente a los naturales que habitaban en sus faldas. De acuerdo con el testimonio del padre Bezanilla —quien escribió en 1788 la *Muralla zacatecana*—, la tradición popular señala que en 1546, un grupo de españoles al mando de Juanes de Tolosa llegó hasta las inmediaciones de un extraño cerro “cuya forma se asemejaba a la vejiga de un cerdo”. En ese lugar los nativos se aprestaban a rechazar violentamente a los invasores. Justo en el momento de mayor tensión, la Virgen apareció lanzando tierra a los ojos de los indios, para luego conminarlos a dejarse someter bajo el suave yugo de la verdadera religión. De esa manera, gracias al patrocinio de la Virgen, la conquista de Zacatecas fue pacífica.

Las devociones al Santo Cristo de la Parroquia, a la Virgen de la Asunción y al Patrocinio de María, fueron —en palabras de Mariana Terán— “las de mayor auge en el horizonte religioso de Zacatecas durante la segunda mitad del siglo xvi, y la mayor parte del xvii”. En *Interceder, proteger y consolar*, explica cómo los habitantes del centro minero fueron cambiando sus objetos de devoción con base en

circunstancias específicas. En este contexto, fue una coyuntura de legitimación la que justificó precisamente la promoción del culto guadalupano en esta región del centro-norte de la Nueva España.

Si el relato sobre Guadalupe afirma que la Virgen se manifestó en 1531, Francisco de la Maza y el padre Miranda refieren que, antes de 1556, son casi inexistentes las fuentes que documentan las apariciones. Como se señaló anteriormente, la devoción fue impulsada durante la mitad del siglo xvi por el arzobispo Montúfar. A partir de entonces, creció gradualmente hasta que, a partir de 1648, el culto se vigorizó con la agresiva propagación de los milagros guadalupanos por parte de Miguel Sánchez, Luis Becerra Tanco, Francisco de Florencia y Luis Lasso de la Vega. Todo eso sucedía en el centro del virreinato, mas no en Zacatecas, pues, como Mariana Terán afirma, el eco guadalupano llegó tarde a estas tierras, donde la imagen de la Virgen morena se conoció hasta 1659, por lo que todo parece indicar que, además de tardío, fue un culto impuesto.

Es cierto que la Virgen morena arribó a Zacatecas durante la segunda mitad del siglo xvii, pero no fue sino hasta el siguiente siglo, en 1704, cuando el fervor se acrecentó. Ese año el franciscano Margil de Jesús condujo una imagen de bulto de la guadalupana —a la que nombró *La Preladita*— al flamante Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe. Siendo Margil de Jesús un ferviente mariano, promovió en consecuencia la devoción a la Virgen desde Texas hasta Guatemala.

El culto iba a la alza, promovido por los franciscanos, empero, un acontecimiento propició su despegue definitivo: en 1737, una epidemia de matlazahuatl arremetió contra toda la provincia. Desde la capital del virreinato se recomendó dejar en manos de la Virgen morena la erradicación de tan terrible mal. Los zacatecanos suplicaron la protección de la guadalupana, quien, de acuerdo con testimonios de la época, acudió efectivamente en su auxilio.

Desde entonces, la Virgen de Guadalupe mostró su eficacia milagrosa en el zacatecano suelo. Ésta fue la razón por la que su culto se avivó desde el púlpito con sendas piezas oratorias que alcanzaron muy pronto la gloria de la imprenta, pero también para tal efecto se construyeron retablos, difundieron imágenes en lienzo, se organizaron procesiones y dedicaron templos.



La doctora Terán señala como promotores de esa devoción a los ricos mineros y a los sacerdotes criollos que vieron en la Virgen una advocación capaz de cohesionar a la sociedad local. Por eso, su imagen portentosa representó protección, salud, bonanza de minerales, intercesión ante Dios y, finalmente, simbolizó a la madre de los novohispanos.

Incluso, en cierto momento, la guadalupana reemplazó a la Virgen del Patrocinio otorgándole a aquélla el título de conquistadora y, por si fuera poco, adjudicándole una aparición en el cerro de la Bufa, lo que representó, en voz de un predicador, su predilección por este pueblo, lo que significaba que Guadalupe era la madre y patrona de los zacatecanos.

Las distintas versiones que circularon por estas tierras en torno a la Virgen morena, dan cuenta de un complejo interjuego de reelaboraciones y apropiaciones que, individuos y grupos, hicieron de la imagen, lo cual habla de una producción simbólica y de un consumo cultural que se traducen en una construcción de sentido muy particular: la que se urdió en Zacatecas durante un largo trecho del siglo xviii.

A diferencia de lo ocurrido en la ciudad de México y en una amplia zona del virreinato, en Zacatecas la Virgen de Guadalupe no llegó a ser la principal patrona y protectora. Es cierto que durante cincuenta años el culto a la madre morena se reforzó a través de una retórica que inició en los templos, prosiguió en los hogares e inundó calles y plazas; sin embargo, hacia finales del siglo xviii, la devoción decayó.

La doctora Terán comenta que en los últimos treinta años de ese siglo, no localizó sermones en su honor, tampoco pudo hallar alguna cofradía con su nombre. En este lapso, el culto local se orientó hacia la Virgen del Patrocinio, conquistadora y protectora de los zacatecanos, cuya figura era y sigue siendo venerada en una capilla ubicada en lo alto del cerro de la Bufa, fortaleza espiritual donde la fe mariana encuentra, año con año, un estupendo asidero.

A pesar de lo expuesto por Richard Nebel en su *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe*, así como por Francisco de la Maza en *El guadalupanismo mexicano* y también por Jacques Lafaye en *Quetzalcóatl y Guadalupe*—donde la constante en conjunto es identificar a la Virgen morena con la mexicanidad—, Mariana Terán polemiza con estas posiciones argumentando que México aún no existía como tal

cuando el culto guadalupano estaba extendido en este vasto territorio, por lo que considera inexacto asociar a Guadalupe con la forja de la nación. Esto todavía es más notorio en Zacatecas, pues cuando algunos historiadores coinciden que en el virreinato se desarrolla el nacionalismo embrionario, en el ámbito local el culto guadalupano ya había menguado notoriamente.

Sin embargo, la autora no se limita a explicar la forma en que evolucionó la devoción guadalupana en Zacatecas; por el contrario, vaya más allá: ubica el culto en un contexto particular, rico en paradojas y luchas por el poder, exuberante en discursos, prácticas y representaciones, plagado de significados y sentidos. Asimismo, dialoga críticamente con los investigadores más representativos del tema guadalupano, asegurando que la devoción no promovió dos identidades paralelas, como algunos estudiosos certifican. En realidad, continúa Mariana Terán, en lo que se refiere al espacio zacatecano, la identidad indígena es omitida. El culto promueve una identidad monárquica: la de la patria española, fiel a su Rey y respetuosa de su religión.

No obstante a lo dicho por Mariana Terán, el culto guadalupano sí promueve la mexicanidad. Es cierto que, en el sentido estricto, antes de 1821 no existe la nación mexicana, sin embargo, la hipótesis que desarrolla la autora a lo largo del trabajo es endeble porque, más allá de la fecha formal en que se promulga la independencia, lo que muestra la reciente historiografía de la transición política es que la nación mexicana se fragua por lo menos desde la segunda mitad del siglo XVIII. Además, entre 1810 y 1820, cuando en teoría la nación mexicana es una entidad inexistente, en realidad la mexicanidad se palpa, se manifiesta y es muy evidente. Asimismo, en 1813, Morelos, con base en el legado político y cultural que venía de años atrás, ya había trazado a la nación mexicana, pues este territorio, cuyo nombre aún no se instituía, ya tenía una historia propia, mitos particulares, símbolos y costumbres que daban cuenta de la existencia de una nación: el claro ejemplo es el culto guadalupano que, con distintos matices, cohesionó a los mexicanos, llamados así desde la segunda mitad del ochocientos. El mismo Morelos y sus legisladores insistían en expulsar “de nuestro suelo” al enemigo español que había infringido tanto daño a “nuestra patria”; esa patria que ellos mismos llamaron América mexicana.

Así, el posicionamiento de la autora, al afirmar que con la promulgación de la Independencia se concreta el nacimiento de México como nación, es tradicional y mecánico, pues olvida que la forja de México es un proceso complejo y dilatado más que un acto efectuado en una fecha específica. Si la autora señala en su hipótesis que la historiografía ha confundido mexicanismo con guadalupanismo, creo que más bien ella confunde mexicanismo con independencia.

El libro está compuesto por doce capítulos. En el transcurso de los diez primeros se mantiene equilibrado y hasta resulta pertinente el juego de escalas (lo que ocurre en la capital del virreinato y lo acontecido en Zacatecas y la relación entre ambos espacios). Pero en las dos últimas secciones se extravía el contenido en la misma medida que desaparece el espacio local: las referencias sobre Zacatecas son prácticamente nulas a partir de entonces. Además, el lector experimenta en la última línea del capítulo XII un extraño sabor de boca toda vez que el libro adolece de un cierre adecuado. Así las cosas, queda la sensación de algo pendiente. Ese algo, según mi perspectiva, es el análisis de la mexicanidad, que no explica la doctora Terán, porque termina su obra justo al filo de este peculiar y complejo fenómeno.

Por último, algunos pasajes del libro incurren en el exceso del giro lingüístico, pues, con reiteración, la autora se empeña en darle más importancia al “qué y cómo se dice” que a los hechos y procesos históricos en sí. Es cierto que la narrativa histórica debe ser elegante y estilística, empero, cuando predomina la forma, cuando deliberadamente se asigna vida propia a las palabras en demérito del fondo, lo fundamental se extravía dando paso a un discurso profuso, pero poco sustancial.