



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

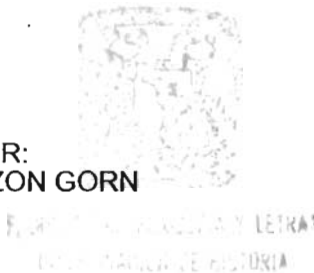
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LA INFLUENCIA DE UN RUMOR NOVOHISPANO EN EL SIGLO XX : UNA HISTORIA CULTURAL

TESIS
PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADO EN HISTORIA

PRESENTA:
GILBERTO BARRERA RAMIREZ

ASESOR:
BORIS BERENZON GORN



MEXICO, D.F.

2005

m349044



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

PROEMIO	4
INTRODUCCIÓN	8
I. <u>LA HISTORIA CULTURAL. EL RUMOR:</u>	16
<u>Del chisme a la leyenda, moraleja</u>	
1. Del secreto del chisme	32
2. Del chisme al rumor: transformaciones y difusión	38
a) Dos conceptos del rumor	40
b) Algunas consideraciones que generan rumor	42
c) Formación es contenido	47
➤ Estudios experimentales	48
➤ Enfoques psicoanalíticos	50
➤ Interacción social	52
d) Cambios del concepto rumor	54
e) Plausibilidad y consenso	56
f) Historia, política y propaganda	58
g) Aclaraciones sobre el rumor	61
3. Del rumor a la leyenda mítico-moraleja: concepto y discurso	63
II. <u>DEL CHISME “HECHO HISTÓRICO DE 1765” AL RUMOR:</u>	74
<u>“Los espíritus ahorcados del siglo XVIII”</u>	
1. El conocimiento colectivo	75
a) El conocimiento de la justicia en el siglo XVIII	75
➤ Origen del Tribunal de la Acordada	77
➤ Los jueces del Tribunal de la Acordada	80
➤ Organización de la Acordada	84
➤ El Tribunal de la Acordada y la criminalidad en el contexto social	86
b) El conocimiento de los ahorcados en el siglo XVIII	94
2. El conocimiento individual	118
3. El conocimiento trascendente	126
4. Del mundo integrado al mundo desintegrado	134
5. Apéndice no. 1. Hecho histórico de 1765, rumor o leyenda de “los espíritus ahorcados de la Plaza del Tecpam de San Juan”	136

III. DEL RUMOR A LA LEYENDA-FARSA:	141
<u>La rebelión del populacho “los ahorcados de la Romita del siglo XIX”</u>	
1. La experiencia	144
2. El lenguaje	156
3. La creencia	162
4. La conciencia	166
5. Apéndice No. 2 “Los ahorcados de la Romita” Leyenda representada a través de una farsa	173
IV. DE LA LEYENDA AL MITO:	175
<u>“Los ahorcados en el siglo XX”</u>	
1. Concepto de mito aplicado al estudio del rumor: ¿Origen y leyenda del delincuente?	175
2. Discurso-diálogo	183
3. Los símbolos o significantes	186
4. Diferencias o comparaciones entre discurso científico (tradicional) o mito (cultural): origen del delincuente	190
5. Finalidad del mito a través del rumor	194
V. DEL MITO A LA MORALEJA:	199
<u>La función social de la leyenda en el siglo XX”</u>	
1. La moraleja: experiencia y visión interior de un hecho histórico	199
2. La función social del lenguaje a través de la leyenda-moraleja	204
a) Diferentes grupos sociales usan diferentes variedades de la lengua (humor-risa)	204
b) Los individuos emplean diferentes variedades de lengua en diferentes situaciones (humor, fracaso o depresión)	206
c) La lengua refleja la sociedad (con humor genuino)	208
d) La lengua modela a la sociedad en la que se usa	209
A MANERA DE CONCLUSIÓN	211
BIBLIOGRAFÍA	221
DOCUMENTOS	244
HEMEROGRAFÍA	245

PROEMIO

Es de todos sabido que el proceso de elaboración de una tesis de licenciatura conlleva “sangre, sudor y lágrimas”. Finalmente el resultado no deriva de un trabajo meramente individual, aunque sea una sola persona quien lo presente. El apoyo de quien vio nacer y desarrollarse este trabajo junto conmigo fue vital para llevarlo a buen término.

Así las cosas, vienen ahora los agradecimientos que provienen desde lo más profundo de mi alma. Muchas cosas han pasado desde que decidí estudiar esta carrera que me llena la existencia y, durante el desarrollo de esta tesis y quiero decir que, más que lo que las palabras puedan explicar, me han ayudado a crecer como persona y como profesionalista del quehacer histórico.

Agradezco entonces a mis padres, José Refugio y Belén, cuyo amor, apoyo, ejemplo, consejo y, sobre todo, comprensión, por los días de altibajos, por las dudas, expectativas y logros, fueron mi brújula durante este largo tiempo. Fueron ustedes quienes, vivieron las primicias y el proceso entero, largo y pesado cual galeón novohispano, de la labor que ahora finalmente concluyo, y que parecía no tener fin. Ya acabamos. (¡Al menos, ésta!) Gracias, de todo corazón.

A mi esposa Brenda Barrios, quien generosamente me brindo todo su apoyo paciencia y cariño. Gracias y que Dios la bendiga, lo mismo que a mis retoños, Atenea y Leonardo, brisas de aire fresco en mi camino.

Al resto de mi familia, mis hermanas y hermanos: Avelina, Celia, Beatriz, Guadalupe, Maribel, Efraín, Gabriel, José y Javier, siempre tan generosos en cariño hacia mi persona y me alentaron a seguir mi camino.

A mis suegros, Celia y Manuel, que siempre confiaron en mi y me apoyaron en todo momento.

A mi querida Universidad Nacional Autónoma de México, a quién le debo una buena parte de lo que soy, al igual que a mi estimada Escuela Nacional de Antropología e Historia donde me forjé como arqueólogo.

A mi asesor, Dr. Boris Berenzon Gorn, cuyos conocimientos, y seriedad académica guiaron mis pininos en el mundo de los historiadores. Agradezco asimismo a la Dra. Estela Baez-Villaseñor, a la Dra. Carmen Valverde, al Mtro. Alfonso Arellano, al Dr. Miguel Pastrana, a la Dra. Cristina Gómez, a la Dra. Clara Bargellini y a la Dra. Martha Fernández, quienes con ánimo y empeño confiaron en mi persona y me ofrecieron su amistad y su consejo.

Al recuerdo del Dr. Carlos Margáin, cuyas clases me introdujeron al estudio de la historia cultural, y con quien compartí varios episodios personales de mi vida.

A la Dra. Margarita Moreno Bonett, a la Dra. Marcela Corvera Poire, a la Mtra. Judith de la Torre Rendón y al Lic. Rodrigo Díaz Maldonado, quienes leyeron esta tesis con cuidado y cuyos comentarios pertinentes fueron de mucha ayuda para el enriquecimiento del tema.

Agradezco asimismo la oportunidad que me brindaron la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco y la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía, de desarrollarme como docente y, de ejercitarme en el quehacer académico de la historia.

No pueden faltar los amigos en el camino y corresponde el turno a los que vivieron junto conmigo los años universitarios y posteriores: Leticia Torres, Joyce Bucio, Erick Velásquez e Iván Escamilla. A todos ellos, mi agradecimiento.

***La influencia de un rumor novohispano en el siglo XX:
Una historia cultural de ahorcados, agarrados y delincuentes***

Gracias a aquella persona que, conociéndome o no, se interese en leer la presente o, al menos se tome la molestia de hojearla.

¿Quiéres decirme, por favor, qué camino debo tomar para salir de aquí?

Eso depende mucho de a dónde quieres ir, respondió el gato.

Poco me preocupa a dónde ir, dijo Alicia.

Entonces, poco importa el camino que tomes, replicó el gato.

Con tal que conduzca a alguna parte, añadió Alicia como conclusión.

¡Oh! Puedes estar segura de que llegarás a alguna parte, dijo el gato si caminas lo suficiente.

Lewis Carroll. *Alicia en el país de las maravillas.*

INTRODUCCIÓN

"[...] el historiador no es el que sabe. Es el que busca. Por lo tanto vuelve a plantear problemas resueltos y revisa cuando resulta necesario los viejos procesos.

Cuando resulta necesario[...] ¿no es cómo decir siempre? No actuemos si como las conclusiones de los historiadores no fueran inevitablemente contingentes[...] Historia, hija del tiempo. No lo digo para desacreditarla. También lo es la Filosofía, inclusive la física. La de Langevin no es la misma que la de Galileo que a su vez no es la misma que la de Aristóteles. ¿Progreso de una a otra? [...] Historiadores, hablemos más bien de adaptación al tiempo[...]

[...] cada época construye mentalmente su imagen del pasado histórico[...] ¿Cómo? Con los materiales de que dispone[...] Pero no solo existen los materiales[...] Existen sobre todo curiosidad y motivaciones que se modifican rápidamente y que dirigen la atención de los hombres de una época hacia algunos aspectos del pasado largo tiempo desatendidos y que las tinieblas volverán a ocultar mañana.

No digamos que es humano, digamos más bien que es la ley del saber humano."

(Lucien Febvre)

Una aclaración del por qué se realizó la presente investigación. Desde hace años, gracias a las aportaciones del Dr. Boris Berenzon Gorn¹, me ha interesado el estudio del comportamiento, que los distintos grupos sociales manifestaron y representaron de manera simbólica durante los procesos de agarrutados y ahorcados, ocurridos en la capital del virreinato novohispano.

Cuando realicé, hace años, un trabajo sobre "Los espíritus ahorcados en la historia de la cultura mexicana en el siglo XX", me di cuenta de la pobreza de nuestros conocimientos sobre la vida cotidiana de la época colonial.

¹ Ver BERENZON GORN, Boris. El discurso del humor en los Gobiernos Revolucionarios. (Tesis de Doctorado en Historia). México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2001. 384p. Ilus.

Como es de suponer, un trabajo de historia cultural, escrito en el seno de la clase de filosofía de la historia 2, y continuado en el Seminario de Psicoanálisis e historia, debe seguir necesariamente las huellas del Dr. Boris Berenzon Gorn, mi maestro, cuya enseñanza de la historia gravitó en esas investigaciones. Ahora, procuraré respetar las líneas magistrales que él trazara e incorporar las tendencias que han abierto nuevos horizontes en la historiografía cultural, gracias a las publicaciones en las que han participado estudiosos italianos, franceses, alemanes y anglosajones principalmente.

Por principio es preciso decir que no hay una metodología propuesta para el análisis de la historia cultural, pero podemos, en cambio, seguir algunas recomendaciones de estudiosos como Robert Darnton, Roger Chartier, Carlo Ginzburg, Peter Burke, Norbert Elias y Boris Berenzon Gorn. A continuación se mencionan los parámetros que fueron estructurando paulatinamente la investigación.

En nuestra historia subyace un complejo fenómeno que llamamos dominación española, un hecho que todos reconocemos y de alguna manera abordamos, un hecho que trascendió los límites temporales de la época colonial y que llega hasta nuestros días, incluso a través de los rumores. Pues bien, la historia cultural nos ofrece un camino para acercarnos al estudio de éste fenómeno trascendental.

Al finalizar el siglo XX, una de las formas, si no es que la única, de mantener nuestra identidad cultural es tener cabal conocimiento y sobre todo, íntima y clara conciencia de las características que nos son propias, incluso buscando a través de un rumor contemporáneo como el de “Los espíritus ahorcados”, los rasgos culturales que han conformado nuestra

mentalidad; estar enterados del origen y razón de ser de nuestras costumbres, de nuestro modo de ser y actuar.

Comprendo que uno corre riesgos cuando se aparta de los modelos clásicos existentes de hacer la historia. Algunos objetarán que los testimonios de algunos rumores son demasiados vagos para penetrar en el mundo de los distintos grupos sociales (castas, indígenas y los llamados léperos) que fallecieron formalmente hace más de dos siglos. Otros se sentirán dudosos con la idea de explicar, pensamiento y praxis de algunos delincuentes, a través de una leyenda del siglo XVIII retomada por Manuel Rivera Cambas en su obra de *México pintoresco, artístico y monumental*; habrá quienes se inquieten más, por la representación simbólica efectuada por indígenas durante el siglo XIX a manera de farsa y, fue recopilada por Luis González Obregón en su libro *Las calles de México. Leyendas y sucesos, vida y costumbres de otros tiempos*. Tal vez muchos más rechazarán la arbitrariedad de seleccionar unos cuantos documentos extraños como puntos de partida para interpretar el pensamiento presente-pasado, en vez de proceder de manera sistemática utilizando como material las fuentes clásicas. Creo que hay respuestas válidas para estas objeciones, pero no deseo convertir esta tesis en un discurso del método, sino más bien en un recurso del mismo. Deseo invitar a todo tipo de persona a leer mi trabajo. Quizás quien lo haga no se sentirá muy convencido, pero tengo la esperanza de que disfrutará este viaje, del siglo XVIII al siglo XX, por la cultura de: agarrotados, ahorcados y delincuentes.

Pero ¿cómo lograrlo? El camino a una historia de corte antropológico y psíquico no está a la vista. Además ¿cómo podemos explicar los mundos simbólicos desde hace dos siglos a la fecha? Este

trabajo es un intento de hacer eso exactamente, a través de los registros imperfectos de los rumores que nos quedan sobre el México Colonial.

Este es el primer paso para “entender” la cultura a través del análisis del discurso, que surge con el chisme, se difunde por el rumor, y se estabiliza en algún género definido como el de la leyenda, mito o moraleja.

La historia cultural se ocupa de lo antes mencionado, principalmente de lo cotidiano, porque son los comportamientos “corrientes” o mejor dicho comunes los que mayor relación tienen con la percepción del mundo que forjaron las personas.

Podemos decir, de acuerdo con Darnton, que el objeto de estudio de la historia cultural consta de diversos pasos: a) Cuando encontramos algo que nos parece aparentemente irracional, como los rumores, podemos haber descubierto un punto válido para ingresar a una mentalidad extraña, b) le sigue el esfuerzo por el comportamiento de un grupo social y c) finalmente la necesidad de buscar más amplias explicaciones en su mundo simbólico.²

Para ejemplificar estos lineamientos, supongamos que alguien -como yo- se interesa por analizar algunos rumores como el de “Los espíritus ahorcados”, aprendidos durante la infancia a través de las narraciones de abuelos, maestros y vecinos; éste interés constituye el primer paso para entender la cultura.

Cuando se elige el rumor, se debe constatar la existencia de un hecho real que lo sustente y ubicar en qué grupo social ocurrió. Continuando con el ejemplo propuesto, habría que averiguar acerca de los

² DARNTON, Robert. La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa. México, Fondo de Cultura Económica, 1986: 15.

procesos de agarrotados y ahorcados en la Ciudad de México, durante la época colonial; establecer a qué tipo de personas se les ejecutó, las condiciones de ellas, entre otros elementos.

En la historia cultural se da poca prioridad al análisis serial, quizá por el temor de caer en una línea tradicionalista. Sin embargo, nos permite vislumbrar los ritmos históricos de ese rumor. En qué momento apareció el comportamiento del delincuente, con cuánta frecuencia se repitió, etcétera.

El siguiente paso es el análisis del discurso producido alrededor del rumor. Este análisis se puede realizar también en forma "serial" y para todo el periodo escogido.

Para continuar con el ejemplo, el discurso se encuentra en una gran variedad de documentos, contamos con de sentencias del Tribunal de la Acordada y de la Sala del Crimen de la Real Audiencia. Además, podemos recurrir a los cronistas que escribieron sobre la ciudad de México durante los siglos XVIII y XIX.

Estos documentos se organizan en series homogéneas, es decir, según un contenido discursivo comparable. Es importante no confundir los distintos documentos porque la clase de discurso que contienen en gran medida depende de la institución que lo generó. Cada quién hablará simbólicamente de los agarrotados o ahorcados desde su particular punto de vista.

Una vez establecidas las series documentales, el siguiente paso es el análisis comparativo de estas series. Aquí podemos descubrir la relación entre una representación mental y el comportamiento práctico, de cada grupo social.

Finalmente, el análisis "serial" de los discursos, puede ser un recurso de gran utilidad. Las series, con sus continuidades y discontinuidades,

encauzan la reflexión del historiador y moderan los excesos de la imaginación, pues permiten distinguir lo que era regular e irregular entre los hombres del pasado.

Lo anterior, quizá no es una metodología preestablecida, pero tiene sus ventajas. No evapora el elemento idiosincrático de la historia, y permite entrar en consideraciones sobre el campo de la experiencia. Es decir, nos lleva del chisme al rumor, pasando por la leyenda y transformándose en mito o moraleja.

El presente trabajo, recopila la propuesta “metodológica” anterior y a lo largo de cinco capítulos se intenta explicar, entrelazando algunos acontecimientos, la importancia simbólica de un rumor “los espíritus ahorcados” que al parecer se origina en el siglo XVIII y tiene frutos en nuestros días.

El **Capítulo I “La historia cultural, el rumor: del chisme a la moraleja”**, marca la parte teórica del trabajo. Hace referencia al origen de la historia cultural, comparando cuatro historiografías: Francesa (*histoire des mentalités*), Anglosajona (cultural history), Alemana (*Sociogenetische und psychogenetisch*) e Italiana (*microstorie*). La historia cultural como parte de la historia intelectual puede tener dos divisiones que se relacionan entre sí: Los difusionistas (o historiadores del libro) y analistas del discurso (que analizan el discurso a partir de significantes).

Como toda historia cultural sobre el rumor, hay que partir del chisme en relación con el secreto, para determinar su origen. Será necesario buscar las situaciones que generan rumores y que pueden llevar a la formación de contenidos (experimentales, psicoanalíticos y de interacciones sociales).

Al analizar un rumor sobre “Los espíritus ahorcados” del siglo XVIII, nos puede permitir detectar la plausibilidad y consenso sobre su aceptación. También será necesario determinar la importancia que tiene la política, la propaganda y la historia como creadoras de rumores.

Finalmente el rumor para no perderse en el tiempo se estabiliza en un género determinado, en éste caso la leyenda. Que al buscar el origen de los delincuentes de la leyenda, nos llevan a la creación del mito que se puede torna con un tinte de humor a través de la moraleja que nos puede transmitir una enseñanza.

En el **Capítulo II “Del chisme “Hecho histórico de 1765” al rumor: “Los espíritus ahorcados del siglo XVIII”**, se propone entender el pensamiento de cierto sector de la población (castas) que da origen al rumor de “los espíritus ahorcados”, recopilado por Manuel Rivera Cambas en su obra *México pintoresco, artístico y monumental*, que debe ser analizado a través de varias sentencias de ahorcados y agarrotados, dictadas a partir del establecimiento de: Sala del Crimen de la Real Audiencia y El Tribunal de la Acordada.

Se debe partir de un análisis del conocimiento colectivo sobre la justicia colonial, para pasar al conocimiento individual y entender el porque se cometen infinidad de delitos y relacionar ambos en un conocimiento trascendente que equivale a entender el origen de la leyenda en pleno siglo XVIII.

A lo largo del **Capítulo III “Del rumor a la leyenda: “La rebelión del populacho, los ahorcados de la Romita del siglo XIX”**, se analiza el rumor de “los espíritus ahorcados”, materializado en una representación teatral, realizada a manera de farsa por indígenas del barrio de la Romita, conocida como “Los ahorcados de la Romita”, y que fue retomada por Luis

González Obregón en su obra *Las calles de México*, durante el México Independiente, donde se puede percibir el mundo simbólico que manejó ésta clase desprotegida, a través de la: experiencia, manejo del lenguaje, creencias y conciencia.

Continuando con el **Capítulo IV “De la leyenda al mito: Los ahorcados en el siglo XX”**, se vislumbra la función simbólica que algunos sectores de la población imprimieron a la leyenda de “los espíritus ahorcados” en pleno siglo XX, a través de consejas populares.

El mito juega un papel importante, porque determina la búsqueda en el pasado para encontrar el origen de la leyenda y de los delincuentes a través de: discursos dialógicos, símbolos, significados, significantes, diferencias y comparaciones.

Finalmente en el **Capítulo V “Del mito a la moraleja: la función social de la leyenda en el siglo XX”**, se propone un cambio de mito a moraleja, que es la manera agradable, simbólicamente hablando, en que se maneja el discurso de un rumor, leyenda o mito “los espíritus ahorcados”, en pleno siglo XX. Se retoma la propuesta de trabajar la función de la moraleja con un tinte de humor.

CAPÍTULO I

LA HISTORIA CULTURAL. EL RUMOR: Del chisme a la leyenda, moraleja

“Alguna vez fue la antropología, después la sociología y ahora el psicoanálisis, pero esta moda también pasará.”

(Boris Berenzon)

Es importante iniciar la presente investigación, con una pequeña pregunta ¿Es válido apartarse un poco de los modelos teóricos de la historia? Algunos investigadores o especialistas en el tema, objetarán que los testimonios de algunos rumores -materializados en una leyenda- son demasiados vagos para analizar la mentalidad de los distintos grupos sociales que pertenecieron a la clase baja y que vivieron durante el siglo XVIII. Otros se podrán sentir molestos con la idea de explicar a través de una leyenda del siglo XVIII, la representación simbólica³ que los

³ Símbolo. Etimología, del latín *Symbolum* y éste del griego *Symbolon*, como se observa en la Enciclopedia Universal Ilustrada. Espasa Calpe. t.LVI: 356. Además se puede ver el Diccionario de Símbolos. El significado, en ambos casos, es imagen, figura o divisa con que materialmente o de palabra se representa alguna semejanza o correspondencia que el entendimiento percibe entre este concepto y aquella imagen. De acuerdo con SHARP, Daryl. En su libro Jung lexicon “Toda expresión psicológica es un símbolo si asumimos que establece o significa algo más que ella misma, lo cual escapa a nuestro conocimiento actual”. Jung distinguió entre símbolo y signo. Las insignias en uniformes, por ejemplo no son símbolos sino signos que identifican a quien las usa. Para abordar el material inconsciente (sueños, fantasías, etc), las imágenes se pueden interpretar en forma semiótica, como signos sintomáticos de hechos conocidos o conocibles, o en forma de símbolos, como expresiones de algo esencialmente desconocido. También hay que considerar que el hecho de que algo se interprete como símbolo signo depende principalmente de la actitud del observador, Jung unió los enfoques semiótico y simbólico con los puntos de vista causal y final, respectivamente. Reconoció la importancia de ambos, “El desarrollo psíquico no se puede lograr sólo con intención y voluntad; necesita la atracción del símbolo, cuyo valor cuántico excede el de la causa. Pero la formación de un símbolo no puede ocurrir hasta que la mente no haya reflexionado por bastante tiempo sobre los hechos elementales, es decir, hasta que las necesidades internas o externas del proceso de vida no hayan provocado una transformación de la

indígenas del siglo XIX le dieron. Y quizá otros más rechazarán la arbitrariedad de seleccionar unos cuantos documentos como puntos de partida para interpretar el pensamiento pasado-presente, en vez de proceder de manera sistemática utilizando como material, los textos tradicionales clásicos. Creo, que retomando la propuesta de Robert Darnton, se puede partir de estas respuestas válidas, pero no deseo convertir esto en un discurso metódico.

Ahora bien, surge un problema ¿cómo lograr desarrollar un trabajo de este tipo? El camino de una historia antropológica no está definido. Además ¿cómo poder explicar el mundo simbólico de hace dos siglos a la fecha? Este trabajo es un intento de hacer eso exactamente, a través de la historia cultural, es decir, de lo que nos queda, de las tradiciones orales del México colonial, y que son la fuente disponible más rica si deseamos ponernos en contacto con el mundo mental del pasado. Esto podríamos considerarlo como el primer paso para “entender” la cultura⁴ a

energía”. En el fondo, la actitud simbólica es constructiva, ya que da prioridad a la comprensión del significado o propósito de los fenómenos psicológicos, antes que la búsqueda de una explicación reductiva. El principal interés de Jung en los símbolos residía en la capacidad que tienen para transformar y residir la energía instintiva. La formación de símbolos en sueños y fantasías se produce todo el tiempo dentro de la psique. En terapia, después de haber agotado las explicaciones reductivas.

⁴ De acuerdo con GEERTZ, C. La interpretación de las culturas: 89, el concepto de Cultura -que podría considerar el más acertado, hasta éste momento-, denota una norma de significados transmitidos históricamente, personificados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas, expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes con respecto a ésta. Es importante mencionar la propuesta que hace CHARTIER, Roger El mundo como representación...: 44. donde propone que es necesario hacer una construcción articulada entre *cultural structure* y *social structure*, sin proyectar en ella ni la imagen del espejo, que convierte a una en el reflejo de la otra, ni la del engranaje, que constituye cada instancia como uno de los mecanismos de un sistema, que repercuten en el movimiento primordial que afecta el primer eslabón de la cadena.

través del análisis del discurso⁵, que surge con el chisme, se difunde por el rumor, y se estabiliza en algún género definido como el de la leyenda, mito o moraleja.

La historia cultural⁶ se ocupa de lo antes mencionado, principalmente de lo cotidiano, porque son los comportamientos corrientes

⁵ El término discurso de acuerdo con Michel Foucault, se refiere a la secuencia (sonora) larga de dos o más palabras o unidades que forman un mensaje; designa en el acto del habla a la sucesión de unidades lingüísticas como eslabones unas o otras, de manera que este encadenamiento es lo que se llama operación de concatenación. Esta línea ficticia al ser estudiada históricamente se llama cadena del discurso histórico, FOUCAULT, Michel. Vigilar y castigar: 314. Para Pottier, el discurso se refiere a la concatenación de los elementos en la cadena resultan las combinaciones de dos o más unidades que forman supersignos, que a su vez se pueden descomponer en signos simples. El estudio de los fenómenos de la cadena (concordancia, asimilación, combinación) que corresponden a un problema, más de los lingüistas, que de los historiadores de la cultura, pero lo que sí nos interesa es observar cómo las unidades del lenguaje se actualizan mediante la inserción en la cadena. Dado que las unidades se encuentran unas de otras en la cadena del discurso, es posible estudiar sus posiciones. Pero este estudio no debe de hacer olvidar que las unidades presentes en la cadena pertenecen a dos ejes: el eje sintagmático (eje de la contigüidad, de la combinación) y al eje paradigmático (eje de la selección, de las posiciones...) y que la cadena del discurso procede de la interacción entre estos dos ejes, POTTIER, Linguistique appliquée et traduction automatique: 56-58.

⁶ El análisis que propone Darnton sobre la parte teórica y argumentos de la historia cultural son: 1) El inconsciente es una dimensión imaginaria que parte de la vida psíquica y de la subjetividad, donde el sujeto se abre a sí mismo, a otros, a la razón y a la sociedad. 2) En un plano individual y colectivo, los sujetos humanos nunca son plasmados pasivamente por las formas simbólicas de la sociedad, sino que ellos reciben esas significaciones activamente y las interpretan de manera creadora a través de una representación. 3) La recepción de las formas simbólicas ocurre en el interior de las relaciones sociales e ideológicas específicas de dominación, ver a BERENZON, Boris. Robert Darnton y Peter Gay. (Tesis de Maestría en Historia de México). México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997: 118-119, Podemos decir, que el objeto de estudio de la historia cultural –de acuerdo con R. Darnton- consta de tres elementos: a) Cuando encontramos algo que nos parece irracional, como los rumores, podemos haber descubierto un punto válido para ingresar a una mentalidad extraña, b) y una vez que nos hemos esforzado por entender el comportamiento de un grupo social, c) debemos ser capaces de buscar en su mundo simbólico.

los que mayor relación tienen con la percepción del mundo que forjaron las personas.

Trabajar actualmente con la propuesta de la historia cultural, no es fácil, por lo tanto es necesario definir su relación con la llamada historia intelectual,⁷ la cual presenta varios problemas. El primero se refiere al

7 Historia intelectual. La única definición aceptable en la actualidad de la historia intelectual o cultural parece ser la que da SHORSKE, ya que no le asigna ninguna metodología particular ni conceptos forzados sino que sólo indica la doble dimensión de un trabajo. Propone que el historiador busca situar e interpretar el artefacto temporalmente en un campo donde se cruzan dos líneas. Una es vertical, o diacrónica, por lo cual establece la relación de un texto o un sistema de pensamiento con una expresión previa de la misma rama de actividad cultural (pintura, política, etc). La otra es horizontal o sincrónica; por medio de ésta establece la relación del contenido del objeto intelectual con lo que aparece en otras ramas o aspectos de una cultura al mismo tiempo. Por lo tanto tenemos que en Francia intentan comprender los "objetos intelectuales" y dan su aprobación a la definición de espacio cultural, con dos dimensiones, lo que permite pensar una producción intelectual o artística a la vez en la especificidad de la historia de su género o de su disciplina, en su relación con otras producciones culturales. Leer un texto o descifrar un sistema de pensamiento consiste entonces en considerar de forma conjunta estas diferentes cuestiones, lo que podemos considerar como objeto de la *historia intelectual*. Vid CHARTIER. El mundo como representación...: 41-42. Según Foucault, una definición así oculta múltiples trampas, donde intenta revelar la existencia y significación de obras que la historia de la cultura descuida constantemente. Después de leer a Foucault, es obvio que no podemos generalizar el término intelectual y cultural, porque la locura, la medicina, el Estado no son categorías pensantes en el modo de lo universal y de las que cada época particularizaría el contenido. Por lo tanto no debemos reconocer los objetos sino las objetivaciones que construyen cada vez una figura original, FOUCAULT, Michel Las palabras y las cosas: 22. También lo expresa VEYNE en su artículo "Foucault révolutionne l'histoire", en Comment on Écrit l'Histoire...: 236, "En este mundo, no hagamos al ajedrez con figuras eternas, el rey, el alfil: las figuras son aquellas que las sucesivas configuraciones sobre el tablero hacen de ellas". La historia intelectual no debe dejar de engañarse por palabras que pueden dar la ilusión de que los distintos campos del discurso o de prácticas están constituidos, desglosando objetos cuyos contornos, si no los contenidos no varían. Entonces el objeto de la historia intelectual debe plantear "...Relacionar los pretendidos objetos naturales con las prácticas fechadas y raras que los objetivizan y explicar estas prácticas, no a partir de un motor único, sino a partir de todas las prácticas vecinas sobre las cuales se apoyan.", es decir, debe plantear como centrales las discontinuidades que hacen que se designe, se

término en sí, por la dificultad que presenta hacer la traducción a otra lengua y dentro de un contexto intelectual. La historiografía norteamericana (anglosajona) separa dos características, cuyas relaciones no están muy bien definidas y son bastante problemáticas: una es la llamada ***intellectual history***, que apareció con la *new history* de principios de siglo, conformada por Perry Miller, y la otra ***la history of ideas***⁸, construida por Lovejoy para definir o explicar una disciplina con su propio objeto. Sin embargo, éstas definiciones no tuvieron éxito en los países europeos. En Alemania sigue prevaleciendo *Sociogenetische und psychogenetische*⁹, en Italia la *Storia intellettuale*¹⁰ no figura. En Francia la *histoire des idées* no existe ni como noción ni como disciplina. La historia intelectual parece haber llegado demasiado tarde para sustituir las designaciones tradicionales (historia de la filosofía, historia literaria, etc.) y quedando sin impacto frente a un nuevo vocabulario creado por los historiadores franceses de los *Annales* que llaman: *histoire des mentalités*, psicología histórica, historia social de las ideas, historia sociocultural,

agreguen y se ventilen, en forma diferente o contradictoria según las épocas, los conocimientos y las acciones. Ver a FOUCAULT. *Op. Cit.*: 160.

⁸ A. Lovejoy funda *Journal of the History of Ideas* en 1940, para realizar investigaciones referentes a las ideas de las personas.

⁹ El término es planteado por Norbert Elias en su libro *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, donde plantea la importancia de trabajar la civilización y cultura a partir de cuestiones sociales y psicoanalíticas, donde la experiencia juega un papel primordial.

¹⁰ El término *Storia intellettuale* en Italia no cobra fuerza, a consecuencia de la llamada *microstorie* de los años setenta y ochenta, que destaca la importancia de la cultura. De acuerdo con Venturi parafraseando a Geovanni Levi en su artículo "Sobre microhistoria", en BURKE, Peter. *Formas de hacer historia*: 123, los historiadores no estudian pueblos, estudian en ellos.

historia inmediata, historia del imaginario, historia de los marginados, historia económica.”¹¹ La *histoire des mentalités* sufre problemas de exportación similares al de la historia intelectual, al no contar con una buena base en otra lengua que no sea el francés y por dar lugar a varias confusiones, lo que conduce a no traducir la expresión y a reconocer por tanto la especificidad irreductible de una manera nacional de pensar ciertas cuestiones.

Ahora bien, a las certezas lexicales de otras historias (económica, social, política) la historia intelectual pone una doble incertidumbre del vocabulario: cada historiografía nacional posee su propio significado, y en cada una de ellas diferentes significantes, apenas diferenciables unas de otras.

Pero, detrás de las palabras que difieren, ¿las cosas se parecen? O bien, ¿el objeto que designan de manera tan diversa es único y homogéneo? Nada parece menos seguro. A modo de ejemplo, se pueden plantear dos divisiones taxonómicas de acuerdo con Roger Chartier¹². Para Jean Ehrard, la historia de las ideas (***history of ideas***) incluye tres historias: “La historia individualista de los grandes sistemas del mundo, la historia de esa realidad colectiva y difusa que es la opinión y la historia estructural de las formas de pensamiento y de sensibilidad.”¹³ Para Robert Darnton, la historia intelectual (***intellectual history***) comprende:

1. La historia de las ideas (el estudio del pensamiento sistemático por lo general, en tentativas filosóficas).

¹¹ LE GOFF, *et. al.* La nueva historia. donde se plantean diferentes términos y formas de escribir historia, a través de cuestiones sociales, económicas, culturales, etc.

¹² CHARTIER. *Op. Cit.*: 14

¹³ EHRARD, J. “Histoire des idées et histoire littéraire”, en Problèmes et Méthodes de l’Histoire Littéraire. Colloque 18 noviembre 1972.: 68.

2. La historia intelectual propiamente dicha (el estudio del pensamiento informal, climas de opinión y movimientos de alfabetismo).
3. La historia social de las ideas (el estudio de ideologías y la difusión de ideas).
4. Y la historia cultural (el estudio de la cultura en el sentido antropológico, incluyendo concepciones del mundo y mentalidades colectivas).¹⁴

En un vocabulario diferente, estas definiciones, en el fondo, quieren decir aunque con una misma cosa, de acuerdo con Roger Chartier "...el campo de la historia llamada intelectual abarca el conjunto de las formas de pensamiento y que su objeto no tiene más precisión *a priori* que el de la historia social..."¹⁵

Sin embargo, más allá de las definiciones, lo importante es la manera (o significado) o maneras (significantes) en que, en un momento dado, los historiadores transforman ese territorio inmenso e impreciso tratando las unidades de observación así constituidas. Esas maneras determinan cada una su objetivo, su función conceptual, su metodología. Sin embargo cada una comporta, en forma explícita o no, una representación de la totalidad del campo histórico, del lugar que pretende ocupar en él y del sitio dejado o negado a las demás. La incertidumbre y la división del vocabulario de designación nos llevan, sin ninguna duda, a esas luchas interdisciplinarias cuyas configuraciones son propias a cada campo de fuerza intelectual de posición hegemónica que es, en principio, la supremacía de un léxico.

Sin duda dirán: ¿pero qué es la historia cultural? A esta pregunta se puede responder, forma parte de la historia intelectual, y se utiliza a veces para aludir a procesos ocurridos en las décadas de 1970 y 1980, período

¹⁴ DARNTON, Robert. "Intellectual and cultural history", en *The past before...: 337*

¹⁵ CHARTIER, Roger. *El mundo como representación...: 14.*

en que la reacción contra el paradigma tradicional se extendió a todo el mundo. No obstante, es indudable que la mayoría de los cambios extendidos en historiografía en ambos decenios se manifiestan en la forma de interpretar la cultura. Retomando la propuesta de Robert Darnton para dividir a la historia intelectual, encontramos una fragmentación en campos de especialización historiográfica. El primero se puede clasificar como **"estudios de difusión"** y se centró principalmente en "la investigación de la palabra impresa, como una fortaleza dentro de la historia..."¹⁶ Su hogar intelectual: París, donde Robert Mandrou¹⁷, Henri-Jean Martín¹⁸, Daniel

¹⁶ BERENZON. *Op. Cit.*; 17

¹⁷ Los estudios de Madrou (n.1921-m.1984) sobre cultura popular, se referían a libros baratos, a los libros de la llamada Biblioteca Azul (que debía este nombre a la circunstancia de que los libros tenían cubiertas hechas con el papel azul usado para empaquetar el azúcar). Estos libros que costaban solo unos dos *sous*, eran distribuidos y producidos por pocas familias de impresores de la ciudad de Troyes (noreste de Francia), donde la alfabetización era más elevada. Mandrou examinó una muestra de 450 títulos y señaló la importancia de las lecturas piadosas (120 obras), de almanaques y hasta novelas de caballería. Llegó a la conclusión de que esa era una "literatura escapista", leída por campesinos y que revelaba una mentalidad "conformista" -cabe señalar que están dos últimas conclusiones fueron rechazadas por otros estudiosos de este campo). Ver a BURKE, Peter. La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales 1929-1989: 79.

¹⁸ Henri-Jean Martín (n.1924) trabajó con Febvre en un estudio general sobre el invento y la difusión de la imprenta, titulado *el advenimiento del libro* (1958). Continuó luego escribiendo un estudio cuantitativo del comercio del libro y de la lectura pública en la Francia del siglo XVII. El libro analizaba no sólo tendencias de la producción de libros sino los cambiantes gustos de los diferentes grupos del público lector, especialmente de los magistrados del parlamento de París, según lo revelaban las proporciones de libros sobre diferentes temas que se encontraban en sus bibliotecas privadas. Posteriormente Martín dirigió una extensa obra colectiva sobre la historia del libro en Francia. Ver a BURKE, Peter. La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales 1929-1989: 80.

Roche¹⁹, Roger Chartier²⁰, entre otros elevaron la "historia del libro"²¹ al rango de disciplina.

La segunda ramificación llegó a conocerse como "**análisis del discurso**". Su interés "se centró en la historia del pensamiento político y social"²². Su origen intelectual, Cambridge, Inglaterra, donde Peter

¹⁹ Daniel Roche, organizó un equipo propio de investigación a mediados de la década de 1960 para estudiar la vida cotidiana de la gente común del París del siglo XVIII. El libro que surgió de esta investigación colectiva, *El pueblo de París* (1981), dedicaba un capítulo a la lectura popular y llegaba a la conclusión de que leer y escribir desempeñaba una parte importante en la vida de algunos grupos pertenecientes a las clases inferiores, especialmente los sirvientes. Sin embargo, el rasgo más notable de la obra consistía en situar este análisis de la lectura dentro del marco de un estudio general de la cultura material de los parisienses corrientes. Ver a BURKE, Peter. La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales 1929-1989: 80

²⁰ Roger Chartier (n. 1945) antiguo alumno de la Escuela normal superior de Saint-Cloud, agregado de historia, actualmente maestro asistente en la Escuela de altos estudios en ciencias sociales y director adjunto del Centro de Investigaciones históricas. Ver a LE GOFF, Jacques, *et. al.* La nueva historia: Chartier es considerado representante de la cuarta generación de Annales, especializado en historia sociocultural ha publicado infinidad de artículos y libros, entre los que destacan *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, y *El orden de los libros*, entre otros. Al proponer una historia de las representaciones, Chartier, abre nuevas perspectivas de comprensión de la multiplicidad y diferenciación de la práctica cultural en la era moderna, que es una era del texto, donde nos muestra en qué medida la lectura, la interpretación y la difusión de las obras son modelos de producción de significación y, por tanto, construcción de cultura. Ver a CHARTIER, Roger. El mundo como representación...

²¹ Las investigaciones sobre alfabetización estuvieron acompañadas por investigaciones sobre lo que los franceses llaman historia del libro, investigaciones concentradas no en grandes obras, sino en las tendencias de producción de libros y en los hábitos de lectura de los diferentes grupos sociales. *Vid.* LE GOFF, Jaques. *et al.* La nueva historia: 391-394.

²² BERENZON, Boris. *Op. Cit.*: 17.

Burke²³, Robert Darnton²⁴, Peter Gay²⁵, y otros, modificaron la forma-fondo de comprender la cultura intelectual, política y social en el mundo anglosajón.

²³ Peter Burke es profesor de historia cultural en la Universidad de Cambridge y miembro del Emmanuel College. Es autor de numerosos trabajos de investigación, muchos de ellos traducidos al castellano: *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de Annales 1929-1989, Venecia y Ámsterdam, Hablar y callar, El arte de la conversación*, entre otros. Ver a BURKE. Formas de hacer historia: 9.

²⁴ Robert Darnton nació en los Estados Unidos en 1939; inició su carrera como reportero policial en el *The Negar Xtra Leude* y *New York Times*; a esa época, pertenecen sus primeros artículos sobre *Historia del libro y la ideología de la revolución francesa*; además de: *La historia cultural de iletrados y pobres, y La Francia del siglo XVIII*. A mediados de los años sesenta Darnton publicó *Writing Nefas and a Telina Stopes*, donde propone: las nuevas de todos los días son repeticiones cíclicas de antiguos argumentos literarios que fueron en otro tiempo noticia y que ahora el escrito los devuelve como argumento literario que mañana será noticia. Darnton se educó como historiador en las Universidades de Harvard y de Oxford. Actualmente es titular de la cátedra "Shelby Culloom Davis" de Historia moderna de Europa en la Universidad de Princesnton. Especialista en historia cultural de Europa del siglo XVIII, Darnton ha publicado infinidad de artículos y libros, entre los que destacan: *The Kiss of Lamourette. Reflections in Cultural History, La gran matanza de gatos y otros episodios de la cultura fancesa, Belin Journal, 1989-1990*. La historia cultural que propone Darnton tiene como base el amor, la pasión, la seducción, la política, y el deseo; es decir, las pulsiones, pilares del inconsciente intrasubjetivo y el pasado. Ver a BERENZON GORN, Boris. Robert Darnton y Peter Gay (Tesis de Mestría en Historia de México). México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997: 97-99.

²⁵ Peter Gay nació en Berlín en 1923. En 1941 por el problema del nazismo huye de Alemania y se refugia en los Estados Unidos. Sus estudios los realizó en filosofía y posteriormente en historia. Actualmente es profesor de historia en la Universidad de Yale. También estudió en el Instituto de Psicoanálisis de Nueva Inglaterra, a partir de ahí se interesó en la relación entre psicoanálisis e historia. Durante los años cincuenta, Gay perteneció a un grupo revisionista del psicoanálisis en el que participaba también Erich Fromm. La intención era sintetizar a Marx y Freud, las dos grandes transferencias epistemológicas de este siglo. Entre las obras más importantes de Peter Gay se pueden mencionar: *La edad de las luces, Freud for historians, La experiencia burguesa de Victoria a Freud, Style in history*. Peter Gay incluye la idea del deseo en la historia, es decir, el historiador desea, la historia es parte del deseo y los sujetos históricos viven entre el goce y el deseo. Si Freud planteó que infancia es destino, Peter Gay dirá Pulsión es destino histórico, la historia se compone de pasiones, arrogancias, evidencias, desgarres, emociones, e historiar es goce. Entonces tenemos que las experiencias de la

Sin embargo, cada una de estas tendencias tiene elementos metodológicos propios. **Los difusionistas** se opusieron a la historia tradicional bajo el lema “gran libro, gran hombre.”²⁶ Trataron de reconstruir la cultura a través de una historiografía total del libro,²⁷ proponiendo desarrollar una historia y una teoría de la respuesta del lector. Posible, pero no fácil. En efecto los documentos no suelen mostrarnos a los lectores en plena actividad, amoldando sus mentes a los textos, y los documentos son también ellos textos que requieren así mismo interpretación.

Los historiadores del libro buscaron los cambios que se presentaban en los libros, a través del estudio de las novelas y almanaques, examinaron el papel de editores, autores, vendedores y lectores, para comprender la recepción de la lectura. Esta propuesta se basó en algunos estudios de Norbert Elías²⁸ y Jürgen Habermas. Los historiadores del libro

corriente que presenta Peter Gay, rebasa la pregunta cotidiana del quehacer histórico: la verdad. Y su trabajo queda marcado por ambos lados: la verdad y la verosimilitud. Así, el historiador parte de una evidencia, a diferencia del literato o del psicólogo o del antropólogo, para interpretar de múltiples maneras lo mismo, a la manera en que Darnton explica la historia y la narración. La historia cultural para Gay no se interesa por la cultura superior, sino busca mostrar cómo los hombres organizan la realidad en su mente y cómo la expresan en su conducta. Ver a BERENZON GORN, Boris. Robert Darnton y Peter Gay (Tesis de Mestría en Historia de México). México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997: 55-57.

²⁶ CHARTIER, Roger. La representación...

²⁷ La historia del libro, posee unidad por su objeto (el impreso antiguo) y abarca varios enfoques diferentes y complementarios. El libro, en efecto es, todo a la vez, una mercancía que se produce y se vende, un soporte de contenidos culturales y un objeto físico, específico en su material, presentación y fabricación. Ver a LE GOFF, Jacques. La nueva historia: 391.

²⁸ Norbert Elías nació en 1897 en Breslau (hoy Wrocław, Polonia). Estudió medicina, filosofía y psicología, fue discípulo de Mannheim, Max, Alfred Weber, Husserl. En 1933 emigró a París y después

se traslada a la Gran Bretaña. Desde 1954 fue catedrático de Sociología en Leicester y en 1977 obtuvo el Premio Adorno de la ciudad de Francfort.

Los trabajos de Norbert Elías giran entorno al desarrollo de la “civilización” en Occidente, en qué consistió, cuáles fueron sus causas o motores, de dónde partieron sus impulsos. No trabaja sobre la evolución, en el sentido del siglo XIX, ni sobre el cambio social, al modo del siglo XX.

La obra que resume lo anterior es El proceso de la civilización. Investigaciones socio genéticas y psicogenéticas. 2 ed. Trad. del alemán al castellano por Ramón García. México, Fondo de Cultura Económica, 1989. 581p. En ella cual explica los cambios históricos a través de la experiencia. Para entender el concepto de “cultura” es necesario confrontarlo con el de “civilización”, y entender su diferenciación. Habla del término “civilización” y de cómo la sociedad occidental trata de expresar su orgullo, es decir, el grado alcanzado por su técnica, sus modales, el desarrollo de sus conocimientos científicos, su concepción del mundo entre otras cosas. Sin embargo el término “civilización” no significa lo mismo en distintos países europeos, especialmente en francés e inglés contrasta con el que hacen los alemanes. En Inglaterra y Francia, el concepto resume el orgullo de la nación por el progreso; en el ámbito alemán “civilización” significa algo útil, pero con un valor de segundo grado que afecta la exterioridad del ser humano. La palabra con la que los alemanes se interpretan a si mismos, con la que se expresan su orgullo es “cultura”.

Cosa curiosa ciertas palabras la francesa e inglesa “civilización” o la alemana “cultura”, resultan transparentes en el uso interno de la sociedad. El concepto francés e inglés de “civilización” puede referirse a hechos políticos o económicos, religiosos o técnicos, morales o sociales, mientras que el concepto alemán “cultura” se refiere a hechos espirituales, artísticos y religiosos, y los separa de los hechos políticos, económicos y sociales. El concepto francés e inglés de “civilización” puede referirse a realizaciones, logros y actitudes (valores) de los seres humanos, con independencia de si han realizado algo o no. En el concepto alemán “cultura” se revela su pureza de su derivado, no designa el valor del ser humano, sino el valor y el carácter de ciertos productos humanos.

Hay otra diferencia entre los dos conceptos. “civilización” se refiere a un proceso o al resultado de un proceso, es decir a algo que esta en movimiento hacia delante. En su utilización actual el concepto alemán de “cultura” tiene otra dirección de movimiento, se refiere a productos del hombre dotados de realidad, obras de arte, libros, religión, filosofía, a través de los cuales se expresa el pueblo, es decir que “cultura” tiene un carácter diferenciador. El concepto de “civilización” marca hasta cierto punto las diferencias nacionales entre los pueblos y marca lo que es común para todos los seres humanos, en él se expresa la conciencia que tienen los pueblos. Por el contrario el concepto alemán “cultura” marca las diferencias nacionales y las peculiaridades de los grupos, dando significación.

La constitución de la autoconciencia nacional que se representa con los conceptos de “cultura” y “civilización” es muy diversa. El alemán que habla con orgullo de su “cultura”, igual que el francés e inglés que piensan con orgullo de su “civilización”, consideran como algo normal la forma en que el mundo ha de considerarse y valorarse. El alemán puede intentar aclarar al francés y al inglés lo que

al hacer su trabajo, consideraron el libro como una mercancía y lo trabajaron mediante la historia económica, considerando “la producción impresa, la geografía de los talleres, las áreas, itinerarios y volúmenes de los comercios de librería”²⁹. A esta dimensión se le une la historia social de los productores y vendedores de libros: “aprendices, obreros, cajistas y prensistas, maestros impresores, libreros y editores”³⁰. El estudio de este grupo profesional, permite reconstruir las fortunas y alianzas, hábitos de trabajo, condiciones de formación y contratación, sociabilidad de un oficio turbulento, móvil e independiente. Esta consideración sobre el libro y sobre los que lo hacen o lo venden se apoya en la propuesta de los Annales

quiere decir con el término “cultura”, pero no puede transmitir casi nada de la tradición de experiencias específicamente nacionales, así como el valor sentimental perfectamente natural que tiene para él la palabra.

El francés y el inglés también pueden a su vez, explicar al alemán qué contenido tiene para ellos el concepto “civilización”, como compendio de la autoconciencia nacional, pero por muy racional que les parezca el concepto, éste se origina en una serie de situaciones históricas y está rodeado de emociones y que son elementos claves de su significado. Y aquí es donde la discusión se pierde en el vacío, cuando el alemán quiere explicar al inglés y francés por qué para él el concepto “civilización” es un valor de segundo grado.

Estos dos conceptos son como las palabras que utilizan las familias y que tienen mucho significado para los iniciados, y tienen muy poco para los profanos. Son términos que se acuñan con la base de vivencias comunes y crecen y cambian con el propio grupo del que son expresión. Reflejan la situación y la historia del grupo. En cambio resultan descoloridos y no alcanzan todo su significado para otras personas que no comparten estas experiencias y no se han formado en la misma tradición y en la misma situación.

²⁹ LE GOFF, Jacques. La nueva historia: 391.

³⁰ *Ibid*: 391-392.

referente a la historia económica y social francesa; es por lo tanto una consideración cuantitativa (monográfica y basada en fuentes masivas³¹).

El objetivo, de esta tendencia fue preparar una “historia completa del libro”, que fuera social, económica, intelectual y política. Y al parecer, de cierta manera lograron su fin. El modelo funcionó siempre y cuando asumiera que “las ideas descendían, gota a gota, desde una elite intelectual hasta el público en general y una vez que las absorbía el cuerpo político, gestaban un espíritu revolucionario, es decir, funcionaba como la causa necesaria, si no es que suficiente ...”³², es decir, que la forma (igual a fondo) de interpretá la cultura a través de un libro, cambió rotundamente.

Además, los historiadores del libro han sacado a la luz una gran cantidad de información sobre la historia externa de la lectura. Tras haberla estudiado como un fenómeno social, son capaces de dar respuesta a muchas de las cuestiones sobre el quién, el qué, el dónde, y el cuándo; que pueden ser de gran ayuda para atacar los más difíciles por qué y cómo, de un libro³³.

³¹ Las fuentes masivas son, por ejemplo, los registros de solicitudes de permiso de impresión, las encuestas administrativas sobre el estado de las librerías, los archivos notariales y, cuando se dan, los archivos de empresas, libros de cuentas o libros de pagos. Ver a FURET, Francois. Historia de la edición francesa (1965).

³² BERENZON GORN, Boris. Robert Darnton y Peter Gay (Tesis de Mestría en Historia de México). México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997: 18-19.

³³ Los estudios dedicados a saber quién leyó qué en distintos momentos son de dos tipos, macroanalíticos y microanalíticos. El macroanálisis ha florecido, sobre todo, en Francia. El microanálisis se desarrolla con demasiada fuerza en Italia, por ejemplo. Ver a GINZBURG, Carlo. El queso y los gusanos. Ginzburg encontró a un lector, un humilde molinero friulano del siglo XVI, en los papeles de la Inquisición. En el interrogatorio por sospechas de herejía, el inquisidor preguntó a su víctima sobre sus lecturas. Menocchio respondió con una tirada de títulos y comentarios detallados sobre cada uno de ellos. Al comparar los textos y los comentarios, Ginzburg descubrió que Menocchio había leído una gran

Los **analistas del discurso**, apoyados en la difusión del libro, se percataron de la importancia que tenía analizar el significado y significantes de un texto u fuente, mediante la relación entre discurso³⁴ y narración³⁵, ya que podía variar de una época a otra, mediante su contenido "imaginario" o "real"

En efecto, existe una relación entre **difusionistas** de texto (libro-fuente) y el **análisis del discurso** (el texto) Por lo tanto el objetivo del trabajo, reza sobre ambos campos de especialización en historia cultural. Es decir, analizar la difusión del discurso, mediante el secreto y chisme (origen del rumor en el siglo XVIII); la difusión del chisme al rumor (origen de la leyenda en el siglo XVIII); analizar la difusión del rumor a leyenda (significado, significante que se le da a la leyenda en pleno siglo XIX).; y

cantidad de relatos bíblicos, crónicas y libros de viaje del tipo de los que existían en muchas bibliotecas patricias. Menocchio no se limitaba a recibir los mensajes transmitidos a través del orden social. Leía con beligerancia, transformando los contenidos del material que tenía a su disposición en una visión del mundo radicalmente no cristiana. Se discute si esta visión puede remontarse, como pretende Ginzburg, a una antigua tradición popular; pero Ginzburg demuestra, sin duda, la posibilidad de estudiar la lectura como una actividad practicada por la gente común hace cuatro siglos. Ver a BURKE, Peter (comp.). Formas de hacer historia: 178.

34 El discurso es el encadenamiento de las unidades lingüísticas (significado significante) que manifiesta el texto. La noción del discurso denota la existencia de imaginación (ficción) y realidad. Ver a BERENZON GORN, Boris. Robert Darnton y Peter Gay (Tesis de Mestría en Historia de México). México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997: 11.

35 La narración histórica, entendida como la descripción de un hecho, ha pasado a ser materia al menos de dos debates. En primer lugar, tenemos a Braudel, que propuso que los historiadores deberían tomarse más en serio las estructuras que los acontecimientos, es decir no contar historias. Por otro lado, los historiadores estructurales han mostrado que el relato tradicional pasa por alto aspectos importantes del pasado de lo que es incapaz de dar razón, desde el marco económico y social hasta la experiencia y modos de pensar de la gente corriente. En otras palabras, la narración en historiografía debe ser analizada mediante la imaginación y realidad. La narración puede ir de lo general a lo particular o viceversa. 88-289.

finalmente analizar la difusión de la leyenda (mediante la transformación en mito y moraleja, durante el siglo XX.

1.- Del secreto del chisme

Por muy sorprendente que parezca, es necesario analizar el discurso a través de la forma más “corriente” de la tradición oral, que es el chisme.³⁶

³⁶El chisme de acuerdo con Juan Corominas en su Breve diccionario etimológico proviene del latín schisma y éste del griego schismá, es decir, significa niñería, cosa despreciable. Por su parte en el Diccionario de la Lengua Española se define como “De chismar- noticia verdadera o falsa, o comentarios con que generalmente se pretende indisponer a unas personas con otras o se rumora de alguna. –De vecindad, figura y familia- el que versa de cosas de poca importancia”. Más adelante en el mismo diccionario se destacan otros dos significados: “Chistemar, introducir, traer y llevar chismes” y “Chismografía ocupación de chismear, relación de los chismes y cuentos que corren”. Desde el siglo XV al presente chisme contiene la idea de ser una noticia con la que se pretende indisponer a unas personas con otras. Antonio de Nebrija lo menciona en (1492) en el Vocabulario del romance en latín. Alonso de Molina lo recoge en el Vocabulario de la lengua castellana y mexicana (1571). Por su parte Francisco Sobrino, lo retoma en el siglo XVIII en el Diccionario Nuevo de la Lengua Española y Francesa. Entonces se puede inferir, en cuanto a la palabra chismear que hay una relación cultural que se utiliza desde el siglo XVI hasta nuestros días, con el siguiente significado: Traer y llevar chismes, noticias verdaderas o falsas con que se pretende indisponer a unas personas con otras. Como referencia curiosa en la provincia de Navarra, España se utiliza la palabra “chismeando” como sinónimo de chismorreos o murmuración. Ver a 36 Juan Corominas en su Breve diccionario etimológico proviene del latín schisma y éste del griego schismá, según que significa Chisme niñería, cosa despreciable. De acuerdo con el Diccionario de la Lengua Española se define como “De chismar- noticia verdadera o falsa, o comentarios con que generalmente se pretende indisponer a unas personas con otras o se rumora de alguna. –De vecindad, figura y familia- el que versa de cosas de poca importancia”. Más adelante en el mismo diccionario se destacan otros dos significados: “Chistemar, introducir, traer y llevar chismes” y “Chismografía ocupación de chismear, relación de los chismes y cuentos que corren”. Desde el siglo XV al presente chisme contiene la idea de ser una noticia con la que se pretende indisponer a unas personas con otras. Antonio de Nebrija lo menciona en (1492) en el Vocabulario del romance en latín. Alonso Molina lo recoge en el Vocabulario de la lengua castellana y mexicana (1571). Por su parte Francisco Sobrino, lo retoma en el siglo XVIII en el Diccionario Nuevo de la Lengua Española y Francesa. Entonces se puede inferir, en cuanto a la palabra chismear que hay una relación cultural que se utiliza desde el siglo XVI hasta nuestros días, con el siguiente significado: Traer y llevar chismes, noticias verdaderas o falsas con que se pretende indisponer a unas personas con otras. Como referencia curiosa en la provincia de Navarra, España se utiliza la palabra “chismeando” como sinónimo de chismorreos o murmuración. Ver a 36 Juan Corominas en su Breve diccionario etimológico proviene del latín schisma y éste del griego schismá, según que significa Chisme niñería, cosa despreciable. De

Por supuesto, no es la única, pero es la más común y, sobre todo, es la forma a través de la cual el rumor, la leyenda y el mito circulan.

Así surge chistes, bromas, juegos, etcétera, que no se sabe de donde provienen, pero en determinado tiempo y espacio se deforman y difunden a través del rumor, el rumor que surge, muchas veces fantástico, confuso, pero, inconscientemente significativo.

En ocasiones, algunos chismes se amalgaman sobre algún hecho determinando que otros chismes han hecho surgir, y es cuando se estabilizan en géneros algo definidos como cuentos, leyendas e incluso mitos. Probablemente el mito³⁷ sea la última forma del chisme; cuando se separa de su origen, cae en el olvido y se transforma. Entonces,

acuerdo con el *Diccionario de la Lengua Española* se define como "De chismar- noticia verdadera o falsa, o comentarios con que generalmente se pretende indisponer a unas personas con otras o se rumora de alguna. –De vecindad, figura y familia- el que versa de cosas de poca importancia". Más adelante en el mismo diccionario se destacan otros dos significados: "Chismear, introducir, traer y llevar chismes" y "Chismografía ocupación de chismear, relación de los chismes y cuentos que corren". Desde el siglo XV al presente chisme contiene la idea de ser una noticia con la que se pretende indisponer a unas personas con otras. Antonio de Nebrija lo menciona en (1492) en el *Vocabulario del romance en latín*. Alonso Molina lo recoge en el *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana* (1571). Por su parte Francisco Sobrino, lo retoma en el siglo XVIII en el *Diccionario Nuevo de la Lengua Española y Francesa*. Entonces se puede inferir, en cuanto a la palabra chismear que hay una relación cultural que se utiliza desde el siglo XVI hasta nuestros días, con el siguiente significado: Traer y llevar chismes, noticias verdaderas o falsas con que se pretende indisponer a unas personas con otras. Como referencia curiosa en la provincia de Navarra, España se utiliza la palabra "chismeando" como sinónimo de chismorreos o murmuración. Ver a BERENZON GORN, Boris. *Robert Darnton y Peter Gay*. (Tesis de Maestría en Historia de México). México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997: 21-22. 21-22.

³⁷ Mito: Relato de acontecimientos fundadores de un sector del orden cósmico, económico y social, habla del momento de los orígenes y no conoce la duración sino como ruptura primordial entre un antes y un después. Ver a ARIES, Philippe "La historia de las mentalidades", en LE GOFF, Jacques. *La nueva historia*: 487.

pretende decir el origen de todo, entrando en un nivel distinto de difusión -de acuerdo al contexto cultural-, pero al fin y al cabo -creo que- es chisme también.³⁸

Tal vez, se puede decir que el mito es un chisme que ya no se reconoce, un poco deformado y es probable que la propuesta inversa también sea verdad, es decir, que un chisme desaparece muy pronto si no se estabiliza en un mito “existente”.

Esto es lo que proponen historiadores anglosajones, como Robert Darnton, Peter Burke, que trabajan sobre el rumor, las leyendas y los mitos contemporáneos.

Estos rumores realmente se amalgaman sobre mitos existentes. Por ejemplo, el de “Los espíritus ahorcados” que se aparecen en la colonia Centro, que piden ayuda y desaparecen cuando llegan a la antigua Plazuela del Tecpam de San Juan. Esto es un rumor, una leyenda, surgida en el siglo XVIII y narrada actualmente, que va circulando por todas partes, pero que se moldea sobre un mito de los jinetes sin cabeza, según el contexto, o el mito del encuentro con seres de otro planeta, de acuerdo al folclor, pero son rumores similares. En un determinado tiempo y espacio, surge la moraleja³⁹ implícita, que nos invita a comprender significativa, inconscientemente y colectivamente, a partir del mencionado rumor: que no hay quien cuide a la sociedad contra el delincuente, y por lo tanto ¡cuídate a ti mismo! ¡cuéntaselo a quien más confianza le tengas! Y ¡mucho ojo!

³⁸ CORDOBA MONTOYA. “El rumor de los mil rostros”, en *Revista de Antropológicas*, Núm. 9

³⁹ Moraleja. De acuerdo con el *Diccionario de la Lengua Española*: t.II, 929. Es una “Lección que se reduce a un cuento, fábula o anécdota”. Es decir, tiene una función social: Enseñar para evitar errores similares.

Yo creo que hay que partir de allí, de chismes que son la trama cotidiana de cualquier cultura, y que la transforman.

Pero se impone entonces una distinción. El chisme tiene una relación directa con el secreto.⁴⁰ Las cosas que se dicen de los demás se apoyan sobre algo que no se dice, y tal vez existan dos modalidades del secreto. En su primera acepción, el chisme consiste en transmitir los secretos de los demás significativamente.

Esta es la primera categoría del secreto, su secreto es que no existe secreto, son secretos que todo el mundo sabe. Y cuando se conoce el significado del secreto⁴¹, debería no existir el chisme. Sin embargo, en vez de desaparecer, el chisme se va extendiendo. Eso es lo que ocurre cuando uno dice: "Te lo voy a contar, pero no se lo digas a nadie". Entonces el secreto se propaga: secreto de secreto. Y esta difusión, le da una nueva vida y es cuando empieza el chisme. Este es el primer tipo de secreto y lo ilustraré con la leyenda de "Los espíritus ahorcados".

Después hay otros secretos, donde cada cual ignora significativamente sus propios secretos. En un primer enfoque, desde Freud hasta Lacan, la oposición entre los secretos remite a la diferencia entre el religioso⁴² y el diván⁴³. En los primeros, el pecador se limita a

⁴⁰ La palabra secreto procede del latín y significa: lo que cuidadosamente se tiene reservado y oculto. Otro significado de secreto se liga al misterio, aquella cosa arcana o muy recóndita que no se puede comprender o explicar. Ver a BERENZON. *Op. Cit.*: 25.

⁴¹ CORDOBA MONTOYA. *Op. Cit.* Referente al cuento del traje del emperador se plantea el problema del lenguaje: las palabras del niño inocente revelan un secreto compartido por todos, es el secreto a voces del chisme universal, se puede decir que es una reflexión del poder de la palabra, frente al poder político.

⁴² CORDOBA MONTOYA. *Op. Cit.* . Los secretos de confesión o religión, son las pequeñas cosas de la vida, que se tratan de disimular a los demás. Se refieren a mí (al yo), esto alimenta al chisme.

decir al sacerdote lo que cree que sabe de sí mismo; mientras que en los segundos, el paciente de un analista dice inconscientemente lo que no sabe de sí mismo.

Los secretos religiosos son las pequeñas cosas de la vida de cada persona, son esa parte del ego que quiero disimular a la curiosidad de los demás, por eso sólo se lo digo al sacerdote, porque sé que no los va a repetir. Estos chismes que se refieren al ego, lo que hacen es revelar a los demás la parte vergonzosa de sí mismo, la que no quiero que se conozca, pero que se conoce; los secretos de diván son distintos. Son secretos que yo -en ocasiones- ignoro pero que digo inconscientemente sin conocer su significado. No forman parte del ego sino del ello, y sólo el oído del analista es capaz de interpretar en lo que digo algo que no digo. Y para ilustrar este segundo tipo de secreto utilizaré otro motivo folclórico, la representación de una farsa durante el siglo XIX, llamada significativamente por los indígenas "Los ahorcados de la Romita".

Entonces de momento, vamos a tener dos niveles de secreto. Los secretos inexistentes, que son el material del chisme⁴⁴ y los secretos inconscientes, que son la materia del psicoanálisis.

Pero, se presenta un gran problema, que intentaremos solucionar y definir si esta distinción sigue siendo válida cuando se pasa del nivel individual al colectivo, lo que Boris Berenzon llama "inconsciente

⁴³ *Ibid.* Los secretos de diván son distintos a los religiosos. Pueden ser secretos que ignoro pero que digo sin saber que los digo. No forman parte del ego sino del ello.

⁴⁴ *Ibid.* Los chismes se nutren de los secretos inexistentes, que de un plan individual pueden pasar a uno colectivo.

transindividual”.⁴⁵ Es decir, si sigue siendo válido para un historiador. Porque todos sabemos que tenemos secretos inconscientes, o lo deberíamos saber; pero colectivamente hay secretos culturales inconscientes, y el cómo se analizan sería problema para el historiador, no para el analista. Este problema lo ilustraré con algunas paradojas del rumor de “los espíritus ahorcados” durante el siglo XX.

⁴⁵ BERENZON. *Op. Cit.*: 57-58. Ante la propuesta de Gay referente a que la gente común aporta conceptos utilizando lo que su mundo le proporciona, pregunta ¿qué usa la gente para pensar y a partir de qué elementos elabora su vida cotidiana? A esto Boris responde: el inconsciente transindividual. Es decir el paso de lo colectivo a lo individual o viceversa.

2. - Del chisme al rumor: transformación y difusión

Trataremos -ahora- de analizar la situación actual del rumor, cuáles son sus perspectivas y cuál es la idea que nosotros tenemos de estas. Después del chisme secreto, lo que se llama comúnmente rumores, son, a partir de la *Enciclopedia internacional de las Ciencias Sociales*, aquellas:

[...] descripciones, pronósticos o explicaciones de acontecimientos que se forman, en gran parte, en encuentros informales, y que aunque no hayan sido confirmados por fuentes autorizadas, son, sin embargo, tomados seriamente en cuenta por una parte considerable de una colectividad interesada en ello.⁴⁶

Esta idea es, respecto a la opinión, impersonal y anónima; mientras, de acuerdo con el *Diccionario del saber moderno de la Sociología*, esta implica una personalidad colectiva, al menos virtual, “más flotante e inconsciente en un principio, el rumor tiende, sin embargo, a cristalizarse en opinión si el estado de la opinión lo favorece”.⁴⁷ Según Allport, “el rumor se extiende más cuando toca un punto significativo de interés, importante y presenta cierta ambigüedad”.⁴⁸ Esto tiene dos funciones: explicar el inconsciente colectivo y el inconsciente individual.

⁴⁶ Enciclopedia internacional de las Ciencias Sociales: 415

⁴⁷ Diccionario del saber moderno de Sociología: 71

⁴⁸ ALLPORT. Psicología del rumor: 105

Los anteriores -entre otros muchos- estudios han demostrado que las informaciones en la difusión⁴⁹ de los rumores, se deforman a los que se añaden explicaciones y se adaptan los detalles secundarios. En estas deformaciones se producen también fenómenos de asimilación y de condensación entre varios detalles. Todo se reduce a una estructura⁵⁰ significativa conforme a los intereses y a la experiencia del individuo. Es de considerarse, desde el momento en que los diferentes informes no son verificados, que estos pueden resultar verdaderos o falsos. Si bien en el folklore de muchos pueblos lo importante -de acuerdo con Robert Darnton- radica en que están presentes significativamente. De ahí que las aportaciones a este tema procedan de diversas fuentes: historiadores

⁴⁹ DARNTON, Rober. En su artículo "Difusión vs Discurso...", en Carlos Barros. *Historia a debate*. t.II: 7 plantea que el gotear de la historia intelectual produjo un rico cuadro viviente de la vida cultural bajo los antiguos regímenes. Estas ideas que se difunden o se extienden, pueden ser analizadas a través de la tradición oral o lenguaje. Es decir que la difusión es uno de los primeros campos de investigación de la historia cultural.

⁵⁰ La Estructura, de acuerdo con FOUCAULT se debe analizar en dos sentidos: significado y significante. Esto se puede ejemplificar a través de "El verbo ser, mezcla de atribución y de afirmación, encrucijada del discurso sobre la posibilidad primera y radical de hablar, define el primer invariable de la proposición, que es el más fundamental. Al lado de él, de una parte y de otra, elementos: partes del discurso o de la oración. Estos terrenos son indiferentes aún y sólo están determinados por la figura pequeña, casi imperceptible y central, que designa el ser; funcionan entorno a este judicator como la cosa que ha de ser juzgada -el judicando y la cosa juzgada- el judicado. Pero ¿Cómo puede transformarse este dibujo puro de la proposición en frases distintas? Esta generalidad puede adquirirse en dos formas: una articulación horizontal, que agrupa a los individuos que tienen entre sí cierta identidad y separa a los que son diferentes; forma así una generalización sucesiva de grupos cada vez más grandes (y cada vez menos numerosos); puede también subdividirlos casi al infinito por nuevas distinciones y volver al nombre propio del que forma parte. Ver a FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. 30 ed. Trad. del francés al castellano por Elsa Cecilia Frost. México, Siglo XXI, 2001: 102.

de la cultura interesados en aclarar la veracidad de los testimonios; psicólogos para quienes la percepción y el recuerdo son de interés; psicoanalistas que profundizan en la expresión transferencial del id (ello) al ego (yo); y antropólogos interesados en resolver los problemas de grupos sociales, de opinión pública y reacción ante los desastres. Pese a estos esfuerzos, la comprensión del rumor continúa de manera fragmentada, ya que los historiadores han tenido que enfrentarse con grandes obstáculos en la recopilación de datos, y por no dar importancia psicoanalítica a la transferencia:⁵¹ del chisme secreto, pasando por la difusión y transformación del rumor, hasta la leyenda o mito.

a) Dos conceptos del rumor

Los primeros intentos, en cualquier terreno de investigación, se basan siempre en el sentido común, por lo que, considero, son significativos en su referencia e implícitamente contienen juicios inconscientes. Por lo tanto, es de considerarse dos conceptos, algo

⁵¹ Transferencia. Etimología del latín *transferens, entis*, pasando por *transferre*, transferir. Su significado, acción y efecto de transferir, pasar o llevar una cosa desde un lugar a otro.

De acuerdo con SHARP, Daryl en su obra *Jung Lexicon*: 203-207, la transferencia se define como: "Caso particular de proyección, que describe el lazo emocional inconsciente que surge en el paciente en relación al analista. Una transferencia puede ser positiva o negativa; la primera se caracteriza por sentimientos de afecto y respeto, y la segunda por hostilidad y resistencia. Hay que tomar en cuenta que Jung no consideró la transferencia sólo como una proyección de fantasías erótico-infantiles. Aunque éstas se pueden presentar al principio del análisis, es posible disolverlas a través del método reductivo, entonces el propósito de la transferencia se convierte en el principal tema y guía.

distintos entre sí, y que son el soporte que sirve al curso de los estudios culturales sobre el rumor.⁵²

Algunos Diccionarios y Enciclopedias lo consideran como una “voz que corre entre la gente. Ruido confuso de voces. Ruido indefinido, sordo y continuo”.⁵³ Es decir, es un mensaje que pasa de una persona a otra, presumiendo que el primer hablante de la cadena es un testigo ocular cuyo relato es “exacto” y que las deformaciones son introducidas en el curso de su difusión. Estas distintas definiciones para algunos historiadores, parecen indicar algo acerca del mundo mental y de la psique pasado-presente, pero ¿qué es? ¿Cómo se puede interpretar? El psicoanálisis es un camino –entre otros-, para encontrar símbolos inconscientes y ocultos. La unidad básica del análisis es el relato, porque los antropólogos lo relacionan con el arte de narrar y con el contexto en el que esto se realiza. El problema central es hallar la razón de su posterior transformación.⁵⁴ Desde el momento en que se supone que la comunicación normal es “exacta”, porque utiliza datos tomados de fuentes escritas a lo largo del tiempo, el rumor puede considerarse como algo

⁵² Para Darnton el rumor es un ruido sordo, monótono y continuo que se percibe de fondo, es una noticia que circula de boca en boca pero que no tiene confirmación alguna más que en la interpretación histórica. Ver a DARNTON, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*

⁵³ Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales: 415.

⁵⁴ Transformación. Ver a SHARP, Daryl. Jung Lexicon: 170-171. Proceso vivenciado como una renovación o transformación de la personalidad. De acuerdo Jung hay que concentrarse en el renacimiento psicológico. Inducido por un ritual o estimulado por la experiencia personal inmediata, resulta en una expresión de la personalidad. Jung reconoció que uno podía sentirse transformado durante ciertas experiencias grupales, pero advirtió que esto no debía confundirse con un renacimiento genuino.

anormal, por no ser exacto en su información. Otros -diccionarios enciclopédicos- conciben al rumor como “. . . una descripción sucinta de un suceso, una exposición resumida que se construye en la interacción de las personas a quienes interesa”.⁵⁵ Para ellos, la unidad de análisis es la situación, y el problema es determinar cómo ha llegado a ser interpretado. En cualquiera de los dos casos es útil distinguir entre el “producto” entendido como el origen del rumor: el chisme secreto, y el “proceso” que es la difusión y deformación del chisme secreto a través del rumor.

Las anteriores definiciones quedan sintetizadas por Rober Darnton en la siguiente definición: “El rumor es un ruido sordo, monótono y continuo que se percibe de transfono, es una noticia que circula de boca en boca pero que no tiene confirmación alguna más que la interpretación histórica”.⁵⁶

b) Algunas condiciones que generan rumor

Detengámonos un instante sobre el origen del rumor como nueva fuente de historia. No es por supuesto, que uno pretenda privarse de las precauciones de la clásica crítica histórica, pero es necesario buscar procedimientos adecuados para reconocer un rumor, como lo propone recientemente Yves-Marie Bercé en su artículo “Rumores de los siglos modernos”, publicado en la obra *Para una historia cultural* donde especifica la importancia de enunciarlo, investigar sobre su nacimiento, su

⁵⁵ Diccionario de la Lengua Española: 270.

⁵⁶ DARNTON, Robert. La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa. México, Fondo de Cultura Económica, 1986: 23.

movimiento, su audiencia, su verosimilitud, sus fechas y lugares exactos de producción y propagación. Si este ejercicio de crítica de un ruido, considerado inasible por naturaleza, se anuncia difícil en nuestros días, cuánto no lo será cuando deba aplicarse a un rumor de un tiempo pasado⁵⁷ -como el de “Los espíritus ahorcados”.

Los investigadores suelen estar de acuerdo en que los rumores⁵⁸ surgen en aquellas situaciones en que no están adecuadamente definidas; cuando ha habido una inesperada ruptura en la rutina diaria (la aparición de un extraño), cuando hay un cambio drástico en el medio ambiente (un fuerte temblor de tierra), en los enfrentamientos ante las alternativas no seguras de éxito (una elección inminente), cuando las personas están bajo una tensión sostenida (una ciudad en estado de sitio), cuando los hombres que realizaban tareas monótonas se sienten inquietos, pero no

⁵⁷ Ver a Yves-Marie Bercé “Rumores de los siglos modernos”, en RIOUX, Jean-Pierre y Jean-Francois Sirinelli. Para una historia cultural. México, Taurus, 2001: 194-195. En este artículo Yves externa lo importante que es la investigación sobre el rumor; no debería ser infructuosa si pensamos, por ejemplo, en el cúmulo de documentos rechazados por la era del cientificismo, cuando a finales del siglo XIX, los editores de las fuentes narrativas o los archivistas que redactaron los inventarios sumarios de sus fondos se consideraban con la justificación para cortar los párrafos que calificaban demasiado personales, indirectos o incongruentes. ¿No rechazó acaso Michelet, con todo su desprecio, el diario de salud del joven Luis XIII que llevaba su médico Héroard? Esos extraordinarios cuadernos recogían en miles de páginas, hora por hora, los avatares fisiológicos del niño, el adolescente y el joven, de 1602 A 1627. El historiador romántico no supo ver en ellos más que un montón de notas minúsculas y escabrosas, mientras que ahí se oculta un inmenso y maniático torrente de información sobre hechos, palabras y gestos recogidos en casi 30 años de vida.

⁵⁸ Rumor. Desde hace siglos (XVI) hasta nuestros días, se podría asegurar que la palabra rumor ha sido utilizada como voz que corre entre el público o la sociedad; como un ruido confuso de voces; como un ruido vago, sordo y continuado, y lo retoman algunas obras clásicas: Leandro Fernández de Moratín. Además puede observarse el significado cultural que le da Miguel de Cervantes Saavedra en El Quijote: rumorarse o rumorearse significa correr el rumor o la voz; ser de voz pública. Ver a BERENZON. *Op. Cit.*

pueden determinar las causas de sus molestias (las tropas en la guerra), o cuando existe inconformidad por parte de los hombres⁵⁹ (explotación

⁵⁹ DARNTON, Robert. , en su obra La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa . 2 ed en español, México, Fondo de Cultura Económica, 2000: 81-82, nos habla sobre la inconformidad de un hombre llamado Nicolas Contat que trabajaba como aprendiz en la imprenta de Jacques Vicent situada en la calle Saint-Séverin, en París, durante el año de 1730, de lo dura que era su vida, y narra la escandalosa matanza de gatos, en la que éste participó. Según Darnton esta narración se origina a través de un "rumor", la inconformidad social plasmada en la matanza de gatos. La primera explicación que se le puede ocurrir a cualquiera que lea la historia, es que la matanza de gatos sirvió como un ataque indirecto al patrón y a su esposa. A continuación presento una parte de la misma "Había dos aprendices: Jerome, que es el nombre con el que aparece Contat en su relato novelado, y Léveillé. Ambos dormían en un cuarto helado y sucio, se levantaban antes de amanecer, todo el día hacían mandados, trataban de eludir los insultos de los obreros y el maltrato del patrón, sólo les daban las sobras de su plato en la cocina. Peor aún, la cocinera vendía en secreto los restos de la comida y les daba a los muchachos alimento para gatos: carne vieja y podrida que no podían tragar, y que ellos devolvían a los gatos, mismos que los rechazaban... Esta última injusticia impulsó a Contat a hablar de los gatos. Ocuparon un sitio especial en su narración y en la casa de la calle Saint Séverin. La esposa de patrón los adoraba, en especial a Grise, su gata favorita. La pasión por los gatos parecía haberse apoderado de todas las imprentas... Un burgués conservaba 25 gatos. Tenía sus retratos pintados y los alimentaba con aves asadas. Mientras tanto los aprendices trataban de enfrentarse al problema del exceso de gatos callejeros que vivían en el barrio de las imprentas y que volvían insoportable su existencia. Los gatos maullaban toda la noche en el techo...donde dormían los aprendices lo que les hacía imposible conciliar el sueño durante la noche. Ya que Jerome y Léveillé tenían que abandonar la cama a las cuatro o cinco de la madrugada para abrir la puerta a los primeros trabajadores que llegaban, empezaban el día en estado de agotamiento, mientras que el burgués se levantaba tarde. El patrón no trabajaba con los obreros, ni comía con ellos. Dejaba que el capataz dirigiera el taller, y rara vez se presentaba, excepto para descargar su mal humor, generalmente contra los aprendices. Una noche los muchachos decidieron corregir esa injusta situación. Léveillé, que tenía una extraordinaria capacidad para la mímica, caminó a galas por el techo hasta que llegó a una sección cerca de la recámara del patrón, y se puso a maullar y aullar en forma tan macabra que el burgués y su esposa no pegaron los ojos en toda la noche. Después de varias noches de sufrir este tratamiento, decidieron que los habían embrujado... les ordenaron a los aprendices que se deshicieran de los gatos. La patrona dio la orden, pero les recomendó que por ningún motivo asustaran a su gata Grise. Jerome y Léveillé pusieron manos a la obra con alegría, y los obreros los ayudaron. Armados con mangos de escoba, varillas de las prensas y otros instrumentos de trabajo, persiguieron a todos los gatos que pudieron encontrar. Empezaron con Grise. Léveillé le rompió la columna vertebral con una varilla de fiero y Jerome la remató, después la ocultaron en un albañal. Los obreros arrearon a los otros gatos por los techos, apalearon a

patrón-obrero). Ordinariamente, las noticias son suministradas por ciertas fuentes autorizadas; en las sociedades modernas, por ejemplo, a través de los medios de comunicación de masas (radio, televisión, prensa, etcétera). Pero si la demanda de noticias es mayor que las suministradas se ven forzadas a relacionarse entre ellas para conseguir información. Así, pues, cualquier circunstancia que obstaculice la rapidez de divulgación de noticias, como la censura o los impedimentos materiales que aparecen en las catástrofes, fomentan rumores.

Allport y Postman han tratado de sistematizar tales observaciones en su "fórmula" tan frecuentemente citada: "el valor del rumor en circulación variará con la importancia del tema para los individuos, por la ambigüedad de los datos correspondientes al asunto tratado".⁶⁰ Aunque la exacta relación demostrada, la "fórmula", especifica las variables de un rumor.

En la mayor parte de las comunidades, los contactos sociales se hallan limitados por barreras de clase, identidad étnica y otras asociaciones de grupo, y en su mayoría los rumores están promovidos por algunos sistemas colectivos bien establecidos. Festinger y sus colegas estudiaron el rumor de que un trabajador de la comunidad que trataba de crear una guardería en carácter de internado era comunista: encontraron que un 62 por 100 de la gente con hijos de uno a cinco años de edad lo había oído

los que se pusieron a su alcance y, con sacos colocados estratégicamente, atraparon a los que trataron de escapar. Vaciaron los sacos llenos de gatos moribundos en el patio. Después, todos los trabajadores de la imprenta se reunieron y realizaron una parodia de juicio, con guardias, un confesor y un verdugo. Después de declarar culpables a los animales y administrarles los últimos sacramentos, los remataron... Los hombres se entregaron a un extasis de alegría, desorden y risa."

⁶⁰ ALLPORT. *Op.Cit.*. 33-34. Cabe señalar, que cada individuo le da cierta importancia a determinados acontecimientos y cada uno por decirlo de alguna manera "le pone de su cosecha".

decir, en contraste con solo un 28 por 100 de los demás habitantes.⁶¹ En un experimento encaminado a otro proyecto de la misma índole, Festinger, Schachter y Back plantearon el rumor de que uno de los objetivos principales del proyecto era conseguir publicidad por todo el país. Observaron que esta información fue transmitida por la mayoría de los individuos que habían tomado parte importante en el proyecto. Por otro lado, en caso de catástrofe, la información es necesitada de forma urgente por todos y, de esta manera, surgen espontáneamente nuevas formas de comunicación.⁶²

Una semana después de las desastrosas inundaciones de 1955, el rumor de que un dique estaba a punto de romperse arrojó a la población de Port Jervis (Nueva York) fuera de la ciudad. En el estudio de este incidente, Danzing observó que ciertos individuos tomaron a su cargo lanzar los avisos a cualquier persona que encontrasen a su alrededor, si bien la mayoría de la gente se dirigió primero a sus amigos y familiares.⁶³

⁶¹ FEISTENGER. Estudio del rumor: 464. El rumor se puede originar de cuestiones colectivas. Lo que dijo fulanita lo interpreta sultanito. Jung nos habla de la colectividad, definiéndola como "Contenidos psíquicos que no pertenecen a un individuo, sino a una sociedad, a un pueblo o a la raza humana en general".

⁶²*ibid*: 131 FEISTENGER, explica la importancia que tiene la publicidad, en la difusión de un rumor, porque será difundido con mayor interés. Todo esto depende del valor que le asigne la sociedad al rumor. Esta representación se puede reforzar con Roger Chartier en su obra El mundo como representación: estudios sobre historia cultural: entre práctica y representación, donde analiza y explica "cada persona representará simbólicamente el mundo que la rodea", es decir, que cada ser humano puede representar un rumor con diferente nivel de importancia.

⁶³ DAINZING. Los efectos del rumor: 71. De acuerdo con el autor, en ocasiones la difusión de algún rumor se hace por la cercanía familiar u de amistad y posteriormente al resto de la sociedad. En otras palabras "el interés tiene pies".

Durante la Revolución francesa, rumores sobre bandidos empleados por los aristócratas para sembrar el pánico en los campos y, poder prevenir a miembros de la monarquía. Lefebvre apunta, que fugitivos, peregrinos, y sirvientes, fueron enviados para prevenir a amigos y funcionarios locales, y a su vez éstos, participaron en extender la alarma.⁶⁴ Así, pues, ¿qué es lo que ha pasado en realidad con el rumor? Hemos visto que las distintas noticias son transmitidas a las personas que pueden quedar afectadas, y que la activación de los canales de comunicación varía con las necesidades de la situación.

c) Formación es contenido

Aunque los rumores aparentemente no son siempre verdaderos tampoco expresan una descripción directa de los sucesos. El problema central en el estudio del rumor estriba en determinar cómo se forma el contenido⁶⁵. Esto, hasta donde mi interpretación me lo permite, ha sido abordado al parecer desde tres puntos de vista.

⁶⁴ LEFEBVRE en su obra La grande peur de rumor: 57, nos explica cómo la gente informa primero por interés a las personas más cercanas sobre lo que está pasando en una localidad.

⁶⁵ Yves-Marie Bercé en su artículo "Rumores de los siglos modernos", en RIOUX, Jean-Pierre y Jean-Francois Sirinelli. Para una historia cultural. México, Taurus, 2001: 196, nos habla sobre la importancia que tiene el contenido de un rumor. Vale la pena releer los textos olvidados o sumergirse en los montones durmientes de archivos judiciales, porque el investigador puede tratar de entender la formación del contenido, a través de escuchar los rumores de una época, no puede evitar descubrir sus angustias, sus pasiones, sus miedos latentes o casi inconfesados. Sin embargo, es necesario saber que ese registro tiene una vocación siniestra, sus especificidades y sus límites. El rumor transporta briznas de lo que no nos atrevemos a decir, ni hacer ni siquiera a confesarnos, tiene la costumbre de travestir bajo un disfraz de una farsa o de horror las secretas inquietudes de un momento. Puede entonces revelar algunas imágenes secretas al historiador que sabría despojarlo de "errores".

➤ Estudios experimentales

El concepto popular del rumor como mensaje que pasa de una persona a otra, de acuerdo con Allport, es la base de los estudios experimentales sobre la transmisión del rumor. Al primer sujeto en una serie, o bien se le pide que describa una imagen, o le es dado un mensaje predeterminado por el experimentador. Aquel repite el relato al siguiente sujeto, que de nuevo transmite lo que había oído. El experimentador recoge cuidadosamente lo que se va produciendo cada punto de contacto; se miden las adiciones y las omisiones. Estos estudios fueron iniciados por William Stern⁶⁶ en 1902, y posteriormente se han repetido por numerosos antropólogos y recientemente por algunos historiadores anglosajones. El trabajo de Allport y Postman es el más completo. Resumen sus conclusiones en función de tres conceptos: Debido a la “nivelación”, los

El rumor no se sorprende tanto de lo extraordinario sino más bien de lo inexplicable. Una reacción escéptica lo acusaría de sólo traducir una especie de tontería o de falsa sabiduría intemporal, mientras que dirige los colores específicos de una coyuntura y escoge sus blancos y sus víctimas en función de un teatro sociopolítico evolutivo y de sus convenciones fugitivas. Los acontecimientos inesperados, las profecías verificadas, la muerte cualquiera que sea, con una carga aún mayor de sentido que se eleva en escala social, los grandes flujos colectivos, tales como las epidemias y las catástrofes naturales, son sus ocasiones privilegiadas. Las rarezas de los destinos deben también rendirle cuentas, las fortunas gigantescas o repentinas, o, por el contrario, las desgracias de los grandes de este mundo. Al rumor le gusta explicar-en contenido- con causas humanas las abominaciones y las maravillas de la suerte, quieren contar la razón de aquello que uno atraviesa y, al resolver esos terribles enigmas, encontrándoles resortes sórdicos y demasiado humanos, domesticar las fuerzas de la naturaleza. Descubrir los orígenes de los más grandes acontecimientos, tener la impresión de comprender, de que nadie está abusando, dominando, engañando, pretender conocer las verdaderas dinámicas de ese bajo mundo, he ahí lo que implica la formación de un contenido sobre el rumor.

⁶⁶ ALLPORT. *Op. Cit.*: 180. “La difusión del rumor depende de la forma en que se cuente y la manera en que la persona lo capte y lo pueda reinterpretar y difundir”.

relatos más cortos, son atrapados más fácilmente por el público en general; la “penetración de un número limitado de detalles; y, la “asimilación” es la tendencia de esos informes a convertirse en más coherentes de acuerdo a los intereses de los individuos, significativa, inconsciente y colectivamente.⁶⁷ La conclusión de estas tres fases es que el contenido del rumor llega a deformarse debido a las limitaciones de la memoria y a la incapacidad de la mayoría de repetir al pie de la letra los informes complejos que ha oído.

Sin embargo, la pretensión para algunos historiadores de que los rumores se vuelven necesariamente menos exactos conforme se van desarrollando, ha sido puesta en duda. Caplow, en su estudio sobre la comunicación entre los soldados norteamericanos en el sur del Pacífico durante la segunda guerra mundial, observó que muchas informaciones se hacían más exactas conforme iban extendiéndose. En su mayoría, los hombres envueltos en situaciones de peligro no son crédulos; tratan de comprobar la veracidad de lo que han oído, y los detalles que son negados por las fuentes oficiales se eliminan. Más aún: en estos casos, la difusión transcurre a través de un reducido número de formas bien definidas, por medio de las cuales los rumores precedentes han sido confirmados, eliminando en estos sistemas a aquellos individuos que no demostraron

⁶⁷ *Ibid.*: 220-222. La asimilación se puede dar en un sentido colectivo, inconsciente y significativo. De acuerdo con Jung, la asimilación se define como el proceso de integrar en la conciencia objetos externos (personas, cosas, ideas, valores) y contenidos inconscientes. La asimilación es la aproximación de un nuevo contenido de la conciencia a un material subjetivo ya constelado. Fundamentalmente, es un proceso de apercepción, pero se distingue de la apercepción por este elemento de aproximación al material subjetivo. Es decir, se usa el término asimilación, como la aproximación del objeto al sujeto en general, y lo contrasto con disimilación, es decir, la aproximación del sujeto a favor del objeto y consiguiente alineación del sujeto a favor del objeto, ya sea objeto externo o bien idea. *Vid.* SHARP. *Op. Cit.*: 30-31.

ser dignos de confianza.⁶⁸ De ahí que un análisis adecuado de la difusión del rumor nos puede arrojar elementos significativos.⁶⁹

➤ Enfoques psicoanalíticos

Los psicoanalistas han expuesto otro tipo de enfoque al problema del contenido histórico del rumor. Desde el momento en que una persona toma parte en el desarrollo de un rumor, puede sostener que tan solo está transmitiendo lo que ha oído decir, y puede hablar sin tener por qué asumir una total responsabilidad de lo que dice. Este tipo de actividad, por

⁶⁸ CAPLOW. *Rumor in war*: 298-300.

⁶⁹ DARTON, Robert en su obra *La gran matanza de gatos...* México, Fondo de Cultura Económica, 2000: 83, nos explica la forma en que los obreros después de masacrar a los gatos continuaron varios días recordando –rumorando-, su hazaña, pero sus risas no terminaron allí. A continuación presento un fragmento de la obra: “Léveillé volvió a repetir toda la escena en mímica por lo menos 20 veces durante los días siguientes cuando los impresores querían reírse un rato. Las imitaciones paródicas de los incidentes de la vida en el taller, conocidas como copias en la jerga de los impresores, era una fuente importante de diversión para los hombres. La idea era humillar a alguien del taller burlándose de sus defectos. Una copia con éxito hacia rabiar al que era objeto de la broma –*prendre la chèvre* (se encabronaba) en el caló del taller- y luego sus compañeros lo perseguían con una “cencerrada”. Hacían correr las regletas de composición sobre las cajas de los tipos, golpeaban con sus mazos las ramas, golpeaban los armarios, y balaban –era el símbolo de la humillación acumulada sobre la víctima, como se dice cuando a alguien lo convierten en chivo expiatorio- como cabras. Contat subrayaba que Léveillé producía las copias más divertidas... y generaba los coros más ruidosos de cencerradas”. Sin embargo hoy día esto no parece gracioso, nuestra incapacidad para comprender este chiste es un indicio de la distancia que nos separa de los trabajadores de Europa antes de la época industrial. Debe aclararse que no podemos observar la matanza de gatos de primera mano. Sólo podemos estudiarla a través de la narración de Contat, con sus faltas de ortografía y errores gramaticales; relato que no puede considerarse una imagen fiel de lo que realmente sucedió, pero debe interpretarse como la versión de Contat. No debemos rechazarla por su carácter ficticio, al contrario, al considerarla una ficción significativa podemos usarla para dar algunas explicaciones.

tanto, procura otro acceso para descargar los impulsos reprimidos⁷⁰. Jung, a diferencia de Freud, hace referencia al rumor inconsciente colectivo en una escuela femenina sobre las relaciones sexuales entre un profesor y una de sus alumnas. El suceso llegó a extenderse a la activa participación colectiva de las estudiantes; las muchachas tenían intereses eróticos parecidos y su descripción rozaba ligeramente.⁷¹ Las deformaciones, de acuerdo con Freud, se explican también de esta forma: las variaciones son introducidas por participantes cuyas necesidades personales son significativamente distintas; los rumores toman así forma,

⁷⁰ Continuando con el relato, DARNTON, considera el rumor de la matanza de gatos, como un posible ataque indirecto de odio reprimido –tal vez inconsciente por parte de algunos obreros- al patrón y su esposa. El texto nos enseña la disparidad que existía entre trabajadores y burgueses en los elementos básicos de la vida: el trabajo, la comida y el sueño. La injusticia se refleja en los aprendices, que eran tratados como animales, mientras que los gatos eran ascendidos sobre sus cabezas, a la posición que debieron ocupar los obreros en la mesa del patrón. El texto aclara que la matanza de gatos refleja un odio reprimido a los burgueses que se había extendido entre todos los trabajadores: “Los patrones aman a los gatos, y por consiguiente ellos –los obreros- tienen que odiarlos”. Después de dirigir la matanza, Léveillé se convirtió en el héroe del taller, porque “todos los trabajadores –sin asumir alguna responsabilidad de sus actos- están en contra de los patrones. Basta hablar mal de ellos para ser estimado por todo el gremio de los tipógrafos”.

⁷¹ JUNG. *A contribution to the rumor*: 176-177. Más adelante Jung, propone que el inconsciente colectivo contiene toda la herencia espiritual de la evolución de la humanidad, que nace nuevamente de la estructura cerebral de cada individuo. Jung derivó su teoría del inconsciente colectivo de la ubicuidad de los fenómenos psicológicos que no podían explicarse en base a la experiencia personal. La actividad de la fantasía inconsciente, por ejemplo cae en dos categorías: Primero fantasías (incluyendo sueños de carácter personal, que vuelven a experiencias personales, cosas olvidadas o reprimidas y por eso se pueden explicar a través de la anamnesis individual. Segundo, fantasías (incluyendo sueños) de carácter impersonal, que no se pueden reducir a experiencias pasadas del individuo, y por eso no se pueden explicar como algo adquirido individualmente. Estas imágenes de la fantasía sin duda tienen sus análogos más cercanos en los tipos mitológicos.

y pasan a ser resortes que los capacitan para dar salida a las ansiedades en cualquier tipo de sociedad.⁷²

El método utilizado por los psicoanalistas puede ser llevado con mucho cuidado al campo histórico. Allport y Lepkin, por ejemplo descubrieron que en el frente norteamericano, durante la segunda guerra mundial, los rumores de decadencia, privilegios especiales y corrupción en el gobierno y en las fuerzas armadas eran más aceptados por los individuos que pensaban que el racionamiento era injusto o innecesario, que sufrían inconvenientes personales por la escasés de alimentos, o por aquellos que no tenían amigos o parientes cercanos en las zonas de combate y que de esta forma no se hallaba personalmente vinculados en el empeño bélico.⁷³

➤ Interacción social

Un tercer enfoque del problema de la formación del contenido, que se encuentra muy a menudo en los escritos de historiadores y sociólogos, es que los hombres que están inmersos en situaciones inadecuadas definidas unen sus resortes intelectuales para formar unos presupuestos razonados. El rumor es algo que se forma en la interacción social. Las personas desprovistas de noticias por parte de fuentes autorizadas especulan sobre lo que está sucediendo. Componen entre sí las

⁷² *Ibid.*: 180-182. Jung retoma el tema del rumor y lo explica a través del inconsciente colectivo. Las fantasías de una persona pueden determinar el enfoque que se le de a un rumor, es decir, depende del interés inconsciente.

⁷³ ALLPORT. "Wartime rumors". XL, 3-5.

informaciones que les llegan⁷⁴. Las observaciones son interpretadas a la luz de lo que se da que aparece más plausible. Es lo que ocurrió en relación a los rumores que circularon entre los soldados alemanes que invadieron Bélgica durante la primera guerra mundial acerca de que los sacerdotes católicos incitaban a perpetrar asesinatos, de que las ametralladoras estaban emplazadas en las torres de las iglesias, y que los alemanes heridos eran mutilados. Según Langenhove, los invasores, que no esperaban ningún tipo de resistencia, fueron sorprendidos por las tácticas de guerrilla del ejército belga, y llegaron a estas conclusiones por interpretar estos sucesos de acuerdo con sus concepciones de los francotiradores franceses de 1870.⁷⁵ Y más aún, como apunta Bysow, los rumores tienden a ser más plausibles (admitirse o aprobarse) conforme se van desarrollando. Los detalles que aparecen incongruentes se rebaten

⁷⁴ DARTON, Robert. *La gran matanza de gatos...*: 85-88., explica la inconformidad social, a través de los rumores que se gestaban sobre los obreros que se veían amenazados en los niveles inferiores porque los patrones tendían cada vez más a contratar *alloués*, o impresores no calificados, que no habían hecho el aprendizaje que le permitía al obrero, en principio, aspirar a ser patrón. Los *alloués* solo eran una fuente de mano barata, y se veían inmovilizados, en su situación inferior por un edicto publicado en 1723, que los llamaba alquilados. Personificaban la tendencia de convertir al obrero en mercancía, en vez de asociado. Por eso Contat al introducir su relato de la matanza de gatos, vuelve evidente el contraste entre el mundo de los trabajadores y el del patrón, que aparece en toda la narración "Todos los obreros y aprendices trabajan. Sólo el patrón y la patrona gozan de la dulzura de dormir. Eso provocó que tuvieran resentimiento Jerome y Léveillé. Resolvieron no ser los únicos infelices. Deseaban que patrón y patrona fueran sus asociados". Esto es, los muchachos pretendían el restablecimiento del pasado mítico cuando los patrones y los trabajadores laboraban en una asociación amistosa. Quizá también recordaban la reciente desaparición de las imprentas pequeñas. Por eso mataron a los gatos, interactuando socialmente.

⁷⁵ LANGENHOVE. Estudio basado en acontecimientos germano-bélgica: 285-286.

y eliminan, y otras consideraciones que pueden ser convenientes se añaden para hacer el discurso más convincente.⁷⁶

d) Los cambios del concepto rumor

Después de un análisis comparativo de un gran número de casos de estudio, Bysow, concluyó que hay diversas formas de transformación del rumor⁷⁷. Por una parte, cuando la inquietud colectiva es moderada, como

⁷⁶ BYSOW. Desarrollo del rumor: 301-308.

⁷⁷ Al hablar sobre los cambios que presenta el concepto rumor, es necesario reconstruir sus orígenes y avances. Uno se percató que varios hechos trágicos, infinitamente marginales, pero cargados de malignidad, han podido fomentar acusaciones. Se concentran en un chivo expiatorio, designado por su poder o su fortuna, como los judíos en la zona Rhone-Rhin en 1348, los trabajadores temporales desempeñando el trabajo de perfumeros en las ciudades apesadas del entorno alpino en los siglos XVI y XVII, los partidarios de los Borbones en Sicilia en 1832, o las agencias estadounidenses en día de hoy. Su incriminación es fantasmal, pero un hecho real, incomprendido y deformado, está presente en general al principio de la cadena. La función tranquilizante es clara; la eliminación de la responsabilidad humana debería suprimir la desgracia y hacer justicia. La elección del culpable no es tampoco azarosa: se busca siempre denunciar a quienes tememos de manera constante y vaga, y que podemos finalmente designar en la venganza colectiva. Ver a BERCÉ, Yves-Marie. "Les semeurs de peste", en Mélanges à Pierre Chaunu. París, PUF, 1993: 70.

en el caso de alguna ruptura cotidiana, la comunicación se sucede a través de informaciones que se evalúan críticamente, y las interpretaciones que terminan por admitirse son plausibles y razonablemente exactas.⁷⁸ Por otro lado, cuando la conmoción es intensa en una catástrofe, la capacidad crítica disminuye. Los nuevos canales de comunicación surgen espontáneamente. Es entonces cuando el contenido del rumor se hace coherente con el estado de ánimo general, de miedo o regocijo⁷⁹. Entonces los rumores toman forma en un proceso selectivo, y la base de selección varía según la intensidad de su inquietud colectiva.⁸⁰ Otra forma de su desarrollo se halla en las situaciones caracterizadas por un tedio general. Es cuando Kapferer menciona que “la necesidad de una información la más exacta no es urgente y los

⁷⁸ BYSOW. *Op.Cit.*: 416-418.

⁷⁹ DARNTON, Robert en su obra. La gran matanza de gatos....: 88-89, considera que el miedo o regocijo juegan un papel importante en la transformación del rumor. ¿Por qué los gatos? Y ¿Por qué les pareció tan divertida la matanza? Estas pregunta nos obligan no sólo a considerar las primeras relaciones laborales modernas, sino el oscuro tema de las ceremonias y los simbolismos populares. La influencia del rumor sobre la matanza de gatos pronto se difundió a través de el carnaval que propiciaba la risa, y terminaba en un martes, cuando un maniquí de paja que representaba al rey, era sometido a un juicio y a una ejecución ritual. Los gatos desempeñaban una parte importante de algunas cencerradas. En Borgoña, el pueblo incorporaba la tortura de un gato a éstas. Mientras se burlaban de un cornudo o de otra víctima, los jóvenes pasaban de mano en mano un gato, tirandole los pelos para que maullara.

⁸⁰ *Ibid*: 420. Además Ver a FROMM. Anatomía de la destructividad: 506. Donde trata de demostrar relacionándolo con el rumor, que las ligas de la historia y el psicoanálisis son de índole defensiva y que tratan de garantizar la supervivencia del hombre via agresión provocando miedo.

comunicados suelen clasificarse como rumores y circulan en forma de entretenimiento entre las personas que no los creen”.⁸¹

e) Plausibilidad y consenso

Antes que cualquier clase de información pueda servir como base para una acción concentrada, debe ser aceptada por una parte del público interesado⁸². En muchas situaciones, la gente se mantiene escéptica y relega las decisiones hasta que las noticias de fuentes más autorizadas se hagan asequibles (que pueden conseguirse); esto se verifica especialmente en casos de catástrofe, cuando muchos esperan hasta el último momento posible antes de actuar. De esta forma según Festinger, pueden aparecer controversias y es posible que el grupo quede inmovilizado. No obstante, en muchos casos, la opinión general crea un rumor.⁸³

⁸¹ KAPFERER. Rumores: 180. Más adelante hace una reflexión sobre la gente incrédula y los rumores. Hoy en día se explicaría: “Ajá, así que apareció una nueva imagen de la virgen, que bueno por los mexicanos”.

⁸² Es muy difícil que un rumor sea aceptado por toda la población, como lo indica Yves-Marie Berce, el término de Renacimiento que aparece en los textos desde el inicio del siglo XV, para designar un proyecto cultural de restauración de la bella grecolatina, no llega a imponerse en muchos sectores de la población, por la fuerte presencia de la cultura medieval que seguirá siendo ampliamente mayoritaria, en las élite letradas. Ver a BERCÉ, Yves-Marie. “Rumores de los siglos modernos”, en RIOUX, Jean-Pierre y Jean-Francois Sirinelli. Para una historia cultural. México, Taurus, 2001: 192.

⁸³ FESTINGER. Un estudio del rumor : 482. Se refiere un poco a los intereses colectivos de moda que pueden generar rumores.

Estudios sobre el problema de la resolución del grupo revelan que toda vez que una visión particular llega a ser ampliamente aceptada se lanzan presiones considerables para su aceptación sobre aquellos que permanecen menos convencidos. Incluso ver a otros actuar sobre la base de un rumor tiende a hacerlo más creíble⁸⁴. Por regla general, la acción da una oportunidad para testificar lo que es real. Si, a fin de cuentas, resulta un fracaso, el tema es desacreditado como si hubiera sido tan solo

⁸⁴ La credibilidad de un rumor depende de la forma en que sea difundido o actuado simbólicamente por algunas personas. Retomando la lectura de DARNTON, Robert. *La gran matanza de gatos...*: 98-100, podemos comprender el actuar de los aprendices de la imprenta: Contat y Léveillé, sobre el rumor de que los gatos se parecen a las mujeres, influyeron en la credibilidad de sus compañeros, para practicar violentos ritos con los gatos. El relacionar la vida de los gatos con otros temas como el de la mujer: "El folclor francés le atribuye especial importancia al gato como metáfora o metonimia sexual. Ya desde el siglo XV, se recomendaba acariciar gatos para tener éxito con las mujeres". La sabiduría de los proverbios identificó a las mujeres con los gatos: "El que cuida bien a los gatos, tendrá una bella esposa". Si el hombre ama a los gatos, amará a las mujeres; y viceversa. Otro proverbio dice: "Como ama a su gato, ama a su esposa". Una mujer que quería obtener marido debía evitar pisar la cola de un gato. Los gatos connotaban la fertilidad y la sexualidad femenina en todas partes. Comúnmente se decía que las mujeres estaban "enamoradas como un gato"; y si quedaban embarazadas, habían dejado "que el gato se comiera el queso". Los maullidos de los gatos en celo podían provenir de una orgía satánica, pero también podían ser gatos desafiándose mutuamente con sus maullidos cuando sus parejas estaban en celo. Sin embargo no se hablaban como gatos. Hacían sus desafíos en nombre de sus amos. Estos diálogos variaban de acuerdo a la imaginación de los oyentes y el poder de su dialecto, pero en general se ponía énfasis en la sexualidad destructiva. La brujería, las orgías, las cencerradas y las matanzas podían "oírse en el gemido de un gato durante el Antiguo Régimen". Es imposible decir qué oían realmente los hombres de la calle Saint-Séverin. Sólo puede afirmarse que los gatos tenían un enorme peso simbólico en el folclor de Francia y que la cultura popular era rica, antigua y bastante extendida como para haber penetrado en las imprentas. Para determinar si los impresores se sentían atraídos por los elementos ceremoniales y simbólicos es necesario repasar el texto de Contat:

Desde el principio, el texto menciona explícitamente el tema de brujería. Jerome y Léveillé no podían dormir porque]unos gatos endemoniados celebraban unaquelarre durante toda la noche". Después de que Léveillé añadió sus gemidos de gato a los maullidos de los gatos en celo "todo el vecindario se alarma". Se decidió que "los gatos deben ser los agentes de alguien que desea embrujarlos"... El patrón y la patrona deciden ordenar que se haga una cacería de gatos, recurriendo al clásico remedio para el embrujamiento: la mutilación. El burgués tomó en serio este asunto, y los aprendices lo consideraron como broma.. Los aprendices no sólo aprovecharon la superstición de su patrón para alborotar a sus costillas, sino también dirigieron el alboroto contra su patrona, al matar a su gata consentida Grise.. Esta doble broma no podía pasar inadvertida para quien pudiera interpretar el lenguaje tradicional de los gestos.

un chiste. Por lo tanto Bysow menciona que “las creencias que se desarrollan espontáneamente en las crisis se incorporan a la de reserva de la sabiduría popular”,⁸⁵ para servir de base a otros juicios posteriores.

f) Historia, política y propaganda

Los rumores de todo tipo -de tratados secretos, movimientos de tropas, faltas graves de candidatos para puestos oficiales- han desempeñado siempre un importante papel en la política; y el problema de su manipulación y control ha atraído la atención de los historiadores de la cultura⁸⁶. Festinger, declara que los historiadores han hecho, a veces, extravagantes declaraciones sobre el éxito obtenido con campaña de rumor, pero sus argumentos son difíciles de determinar por la falta de pruebas recopiladas independientemente. La difusión de rumores

⁸⁵ BYSOW. *Op. Cit.*: 305. A lo largo de su obra se plantea la forma de imitación del rumor. Es decir tratar de copiar lo que otros hacen y en ocasiones darle un nuevo enfoque.

⁸⁶ La obra de Darnton, Robert. La gran matanza de gatos...: 105, también nos habla de cuestiones políticas en plena matanza de gatos. Es decir los límites en que debía estar contenida la broma sugiere las limitaciones que tenía la militancia de la clase trabajadora en el Antiguo Régimen. Los impresores se identificaban con su gremio pero no con su clase. Se organizaban en capillas, hacían huelgas y a veces obtenían aumentos de salario, pero permanecían subordinados a la burguesía. Los patrones contrataban y despedían a los obreros con la indiferencia con que compraban papel, y los regresaban a los caminos cuando sospechaban una insubordinación. Por eso sus protestas contra el sistema las mantenían en un nivel simbólico. Una broma, ayudaba a dejar escapar vapor de explotación. Por eso es tan importante para los obreros, la matanza de gatos, porque llevaron su juego simbólico al grado de rebelión abierta, que les permitía burlarse del burgués, sin darle motivo para que los despidiera. Esto se puede considerar como una rebelión popular, simbólicamente hablando, y que se repetiría algunos años pero con otra temática en 1789.

deseados es difícil, precisamente porque el contenido no siempre permanece estable⁸⁷. Los detalles de las noticias pueden ser “escurridos” dentro de unos canales informales, pero el producto final viene a ser aquello que es plausible para los miembros del grupo considerado como objetivo.⁸⁸ La explotación de los rumores que ya son corrientes, o que el nivel de los acontecimientos los hace parecer verosímiles, es la técnica que ha resultado aparentemente más satisfactoria. Durante las campañas

⁸⁷ En cuestiones políticas, las víctimas de los motines generalmente sólo están relacionadas desde muy lejos con los motivos del descontento, se les escoge por su proximidad, por supuesto, pero también porque se encuentran en el corazón de rumores provocadores, por ejemplo el fantasma del Montero Mayor, a continuación presento una síntesis del rumor: “La noche del 5 de septiembre de 1599, mientras regresaba a su castillo Enrique IV, escuchó a lo lejos la captura de un ciervo y vio a un hombre negro que lo increpó y desapareció. El rey como todos conocía el rumor y pidió información con los criados del castillo, los leñadores y los ancianos de los pueblos aledaños al bosque, quienes confirmaron la veracidad de la leyenda. El rumor llegó a París. Todos los cronistas, testigos de la época hablaron del incidente. Las interpretaciones seguían en el primer plano y eran incómodas pues, incluso en ese tiempo, no era conveniente para un príncipe ser visitados por un fantasma, porque podría ser mal presagio para el lugar. Las palabras del hombre negro se había reproducido de diversas maneras. Según algunos, éste habría dicho ‘¿Me escuchan?’, según otros ‘¿Me esperan?’, y finalmente según otros más ‘¡corrijanme!’ Estos llamados eran dirigidos al Rey.” Ver a BERCÉ, Yves-Marie. “Henri IV et la maîtrise des opinions populaires”, en *Colloque Avenement d’Henri IV*. Pau, 1989: 111-124. Particularmente la última parte de la historia puede ser interesante porque tiene un sentido de advertencia. Corregirse, en ese momento particular, significaba, por supuesto, renunciar a la relación con la duquesa y buscar otro remedio a la eventual crisis de sucesión. El Montero Mayor tenía entonces una opinión sobre la política de la época y coincidía justamente con la de los consejeros del rey.

⁸⁸ FESTINGER. *Op. Cit*: 486. El término objetivo, lo retoma Jung y lo define como objetivación “Proceso de diferenciación del ego tanto de otras personas como de contenidos del inconsciente”. Su meta es separar la conciencia del objeto, de modo que el individuo ya no piense que factores externos a él, sean personas, ideas o circunstancias, garantizan su felicidad o incluso su vida, sino que llegue a darse cuenta que todo depende de si él obtiene o no el tesoro. Si logra apoderarse de ese oro, entonces el centro de gravedad está en el individuo y ya no en el objeto del cual dependa, Ver a SHARP, *Jung Lexicon*: 139-140.

electorales y en tiempo de guerra hay que cuidar que los oponentes no esparzan rumores inconvenientes. Las desmentidas no suelen ser eficaces, pues un rumor no se propaga a menos que sea plausible. Las amenazas de procedimiento y otras tentativas de represión han sido también infructuosas; en realidad, la conocida existencia de la cesura tiende a avivar el deseo de noticias no oficiales. Las apelaciones a la participación pública para combatir los rumores son en general de poca utilidad, aunque tienda a hacer a la gente más consciente de la posibilidad de ser engañada. De acuerdo con Kapferer, el único proceder que parece dar resultados es la neutralización de las fuentes. Si se crea la convicción de que el enemigo posee una fuerte maquinaria de propaganda podrá atribuirse a tal maquinaria y descartarse. Porque las técnicas de control que dan resultados reales son aquellas que se apoyan sobre los principios -en la mayoría de los casos comprendidos intuitivamente- del desarrollo natural del rumor.⁸⁹

⁸⁹ KAPFERER. *Op. Cit.*: 205-210.

g) Aclaraciones sobre el rumor

¿Cómo son interpretadas estas observaciones? Para aquellos que consideran el rumor como patológico (similar a una enfermedad), la respuesta es relativamente simple: la comunicación exacta se impide por defectos de intelectos y del carácter de aquellos que forman los eslabones en una transmisión en serie. Es decir, con sermones o moralejas, los rumores interpretados, en su mayoría por historiadores anglosajones como Darnton, pueden mostrarnos que el mundo es cruel y peligroso.⁹⁰

Aunque muchos historiadores de la cultura que han estudiado el rumor lo han hecho atraídos por el problema de la comunicación exacta significativamente hablando-, la significación de la materia (igual a información) va más allá de todo esto. Existe, además, una comprensión de la difusión local de los materiales representados en los medios de comunicación de masas, que también nos demuestra las limitaciones de un control formal social. Siempre que los hombres desconfían de las fuentes oficiales, se atienden unos a otros para la obtención de noticias; según Rouquette: “todos los regímenes autoritarios están siempre plagados de rumores”.⁹¹ Además, algunos caminos en los cuales se

⁹⁰ Lo importante de un rumor, es analizarlo y recargarlo de comentarios sociales, para advertirnos cómo los hombres del siglo XVII y XVIII, hacían su experiencia significativa jugando con elementos de su cultura. Por ejemplo el cuento de Pulgarcito es una versión francesa de Hansel y Gretel y se narra: “Había una vez un leñador y su esposa, que tenían siete hijos, todos varones...Eran muy pobres, y sus siete hijos se convirtieron en una carga, porque ninguno era bastante grande para mantenerse...Hubo un año muy malo, y el hambre fue tan grande que esa pobre gente resolvió deshacerse de sus hijos”. El tono práctico sugiere hasta qué punto la muerte de los hijos se había convertido en un lugar común al inicio de la Francia moderna. Perrault escribió su cuento a mediados de 1690, en el climax de la peor crisis demográfica del siglo XVII. Ver a DARNTON. La gran matanza de gatos...37.

⁹¹ ROUQUETTE. Los rumores: 110

***La influencia de un rumor novohispano en el siglo XX:
Una historia cultural de ahorcados, agarrados y delincuentes***

desarrollan las opiniones populares son desvelados. Los que creen que la conducta racional siempre descansa en el conocimiento verificado, pueden adquirir un punto de vista más realista de las premisas que subyacen en nuestras rutinas cotidianas. Desde el momento en que el rumor es una forma -inconsciente y significativa- de resolver el problema del grupo, es también importante para los que estudian los cambios sociales. Lejos de ser patológico, el rumor nos habla de los continuos esfuerzos del hombre para hacer frente a las vicisitudes de su existencia.

3.- Del rumor a la leyenda mítica: concepto y discurso

Se puede considerar a la leyenda⁹² mítica, tradicionalmente, de acuerdo con Arias, como una narración de los hechos de los dioses en el mundo humano, en la que se expresa un sector de la estructura de nuestra realidad;⁹³ dentro de la literatura académica, el concepto de leyenda mítica ha tenido una evolución que ha ido de una noción literario-religiosa a una teoría multidisciplinaria que abarca los campos de la antropología,⁹⁴ la historia,⁹⁵ el psicoanálisis,⁹⁶ la filosofía⁹⁷ y la teología.⁹⁸

A la narración mítica se le ha atribuido un origen divino y este origen es con frecuencia objeto del credo religioso que lo considera como elemento de la revelación divina. Pero dejando de lado esta configuración

⁹² Leyenda, de acuerdo con la Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales: t. V, 20, es considerada como verdadera por el narrador y su público, y a diferencia del mito tiene carácter secular y no sagrado. Los personajes generalmente son seres humanos y la acción transcurre en una época menos remota que la del mito. Se refieren a migraciones, guerras y victorias, hechos de reyes o jefes ya muertos y la sucesión de dinastías. Se considera también como leyenda, la narración local relativa a tesoros escondidos, apariciones, hadas y santos. El término leyenda corresponde al alemán *sages* y a la expresión francesa *traditions populaires*.

⁹³ ARIAS GARCÍA. El mito en la acción comunicativa: t.II, 5.

⁹⁴ Cfr. LEVI-STRAUSS. Antropología estructural: 57.

⁹⁵ Cfr. ELÍALDE. Mito y realidad: 99.

⁹⁶ Cfr. MAY. La necesidad del mito: 200. Menciona la importancia que tiene crear mitos en una sociedad, porque le da sentido y origen a un determinado grupo humano.

⁹⁷ Cfr. ACEVEDO. Mito y conocimiento: 123.

⁹⁸ Cfr. VANDER LEEUW. Fenomenología de la religión: 76

religiosa, de acuerdo con Levi-Strauss , los registros históricos y etnográficos muestran que las leyendas son narradas, escritas y conservadas por sociedades concretas; para ello utilizan una forma específica de discurso que manifiesta lo que para esa sociedad concreta es relevante.⁹⁹ En otras palabras, siguiendo a Berger una leyenda muestra a su propia sociedad algún elemento-clave de su realidad. Pero la realidad humana no es meramente un entorno físico, sino que es fundamentalmente una interpretación simbólica de ese entorno y, como tal, una construcción social.¹⁰⁰

Toda realidad se expresa en el discurso¹⁰¹ y éste depende del diálogo o lenguaje¹⁰². Por tal razón, algunos autores sostienen que “el

⁹⁹ LEVI-STRAUSS. *Antropología estructural*: 78, define discurso igual a estructura. También FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*: 80, aborda las complejas relaciones entre el saber y el origen del poder, a través de un minucioso análisis de las diferentes formas o estructuras significativas de acceso a la palabra.

¹⁰⁰De acuerdo con CHARTIER, Roger. *El mundo como representación: Estudios sobre historia cultural*: 69, lo importante en un discurso es analizar cómo se construyó, dependiendo de los intereses de cada individuo dentro de la sociedad.

¹⁰¹ Ver Helena Beristáin. *Diccionario de retórica y poética*, donde afirma que el cuento –leyenda-es la variedad del relato, discurso que integra una sucesión de eventos de interés humano en la unidad de una misma acción. Hay que considerar que el cuento –leyenda- se realiza mediante la intervención de un narrador y con preponderancia de la narración sobre las otras estrategias discursivas como son: la descripción, el monólogo y el diálogo , las cuales si se utilizan, pueden aparecer subordinadas a la narración y ser introducidas por ella. Puede ser en verso, aunque generalmente es en prosa. El origen del cuento –leyenda- es muy antiguo, responde a la necesidad del hombre de conocerse a sí mismo y tiene su raíz en el subconsciente y en los mitos. La relación de los acontecimientos puede ser oral o escrita y puede dar cuenta de hechos reales o fantásticos, pero es importante la consideración de que, en el caso del cuento –leyenda- estamos frente a un acto ficcional del lenguaje, cuyo emisor no es el sujeto social, sino un yo que se coloca en una situación convencional de ficcionalidad, misma que genera el relato literario que es un producto artístico.

diálogo es el elemento-clave para la construcción, el mantenimiento y la transmisión de la realidad.” Así, si discurso-diálogo son sistemas simbólicos en acción, la realidad deberá necesariamente compartir esta naturaleza. El ser humano vive, de hecho, en una realidad simbólica. Sin embargo, no todos los miembros de una sociedad concreta comparten su realidad en la misma medida. La experiencia¹⁰³ antropológica, de acuerdo con Levi-Strauss, “ha mostrado que existe una variabilidad individual y que esta se muestra en el manejo individual del discurso”.¹⁰⁴ Un discurso simbólicamente rico como lo señala Darnton indicaría que se vive en una realidad rica, pero un discurso pobre sería indicador de que se vive en una realidad pobre o reducida, y es aquí donde a través de la “Cultural

102 De acuerdo con Foucault, en su obra Las palabras y las cosas, habla sobre discurso y lenguaje, considerando al hombre como la parte del discurso vinculado al mundo exterior, y lleva una significación compleja, en evolución unida a una función gramatical sencilla. Un estado de la lengua empieza a modificarse por el nombre, ya que las cosas necesitan un nuevo nombre. *Vid.* FOUCAULT. Arqueología del saber

¹⁰³ Experiencia determina los cambios sociales, de acuerdo con Norbert “El bosquejo provisional de una teoría de la civilización comprende igualmente un modelo de las relaciones posibles entre el cambio a largo plazo de las estructuras individuales de los hombres (en la dirección de la consolidación y diferenciación de los controles emotivos) y el cambio a largo plazo de las composiciones que construyen los hombres en la dirección de un grado superior de diferenciación e integración; esto es, por ejemplo, en el sentido de una diferenciación y prolongación de las líneas de interdependencia y de una consolidación de los controles estatales”. Ver a ELÍAS, Norbert. El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. 2 ed. Trad. Del alemán al castellano por Ramón García. México, Fondo de Cultura Económica, 1994: 11.

¹⁰⁴ LEVI-STRAUSS. *Op. Cit.*: 108. El folclor francés puede someterse a un análisis estructuralista. Cabe señalar que Darnton retoma este método en varios cuentos, pero en la gran matanza de gatos lo abandona y adopta el estudio menos rígido de la estructura que se presenta en la última parte de su libro. Ver a DARNTON. La gran matanza de gatos...: 25.

history” es necesario entender por qué la vida callejera requiere una estrategia. Es decir, no hay mejor manera de arruinar un chiste que analizarlo y recargarlo de comentarios sociales, porque puede ayudar a advertir cómo los hombres del siglo XVIII hacían su experiencia significativa jugando con elementos de su cultura.¹⁰⁵

Ahora bien, los símbolos en el pensamiento tienen un doble producto simultáneo: dan sentido y significado. El significado se obtiene por la relación que se establece entre pensamiento y los elementos de la realidad: naturaleza, forma, cantidad, etcétera. El sentido en cambio, se establece por medio de la relación entre los símbolos o por la relación interna de sus elementos; es decir, puede tener significado y significante, dependiendo del contexto histórico en qué se desarrolle, rico u pobre; sin embargo, las acciones no son sólo el producto de una “realidad subjetiva”, sino que más bien pueden ser el producto de la relación entre pensamiento y el entorno, entre los cuales existe una relación dialéctica, cuyos resultados, en principio, son inciertos.

El sistema de los símbolos de la realidad tiene un orden específico. Este orden específico produce una conformación específica de esa realidad, y es a esa conformación específica a lo que llamamos mundo.

El mundo es, de acuerdo con Acevedo, una interpretación ordenada de la realidad. La comprensión de estos postulados aparece siempre más clara cuando se analiza el discurso de una sociedad ajena a la propia, dado que las preconcepciones del analista, que considera al mundo como

¹⁰⁵ *Ibid*: 24. Donde señala, que las grandes recopilaciones de cuentos populares –o leyendas- ofrecen una rara oportunidad de ponernos en contacto con las masas analfabetas que han desaparecido en el pasado casi sin dejar huella. Rechazar los cuentos –o leyendas- porque no pueden fecharse y situarse con precisión, como otros documentos históricos, es volverle la espalda a uno de los pocos puntos de acceso al mundo mental de los grupos populares de hace siglos.

algo dado desde el exterior, pueden ser dejadas de lado aunque sólo sea durante el momento del análisis. Una vez captada la naturaleza culturalmente construida del mundo humano, puede ser traída de vuelta a la propia realidad y establecer su semejanza. Tal es el caso del analista del mundo del discurso astrológico, que ha llegado hasta nosotros mediante sus manifestaciones de leyendas míticas.¹⁰⁶

En el devenir histórico de Occidente, según Arias “el discurso científico se ha asumido -equivocadamente- como el paradigma del conocimiento verdadero”¹⁰⁷ en detrimento de cualquier otro discurso. Esta apreciación general dificulta la apreciación justa del discurso mítico, a pesar de la abundante literatura disponible que caracteriza a este último como un género especial con sus propias cualidades y funciones sociales. Desde esta distinción, parecería ocioso plantear cualquier comparación. Sin embargo, dada la sobre-valoración del discurso científico, la comparación de hace necesaria si se quiere abordar seriamente el estudio de la leyenda mítica. La primera diferencia, de acuerdo con Foucault, que podría plantearse entre ambos discursos, se refiere a la semántica; la ciencia aspira a tener un discurso unívoco¹⁰⁸ y para el logro de este ideal,

¹⁰⁶ ACEVEDO. *Op- Cit.*: 78, le da mucha importancia al discurso al que relaciona con la realidad.

¹⁰⁷ ARIAS. *Op. Cit.*: 8, refiere que la historia tradicional –marxista, anales, etcétera.- ha marcado los únicos métodos considerados veraces para interpretar un discurso histórico. A lo que el autor responde negativamente. Recordando a Darnton, el mundo puede ser estudiado a partir de aspectos irracionales, ver su obra [La gran matanza de gatos...](#)

¹⁰⁸ FOUCAULT. [El orden del discurso](#): 35, donde plantea que en la cadena del discurso, es posible estudiar sus posiciones o su entorno distribucional. Pero este estudio no debe hacer olvidar que las unidades presentes en la cadena pertenecen a dos ejes: al eje sintagmático (eje de contigüidad, de la combinación) y al eje paradigmático (eje de la selección) y que la cadena del discurso procede de la interacción o combinación entre estos dos ejes. Ver a FOUCAULT [Vigilar y castigar](#).

se cuenta con una estrategia educativa específica, con reuniones de especialitas, con publicaciones especializadas, etcétera.

El discurso de la leyenda mítica en cambio, es polisémico (pluralidad de significados de una palabra); esta cualidad, afirma Arias, no debe ser vista como una deficiencia del pensamiento que lo produce, sino como una necesidad lógica en función de una finalidad de reflexión que debe satisfacer diferentes necesidades sociales desde una misma posición.¹⁰⁹ Esta es una de las estrategias con las que una sociedad concreta enfrenta el problema de la permanencia de las ideas frente al cambio socio-cultural.

Hay otra diferencia que separa de manera clara a la ciencia de la leyenda mítica, y esta se refiere a su objeto. El discurso científico según Bunge “es la expresión general de aquello que es externo al conocedor”.¹¹⁰ El discurso de la leyenda mítica en cambio, expresa un acontecimiento interno del sujeto: la propia experiencia de las fuerzas incomprensibles de la naturaleza. Pero, ¿cómo es posible expresar lo incomprensible? El recurso al que se acude, de acuerdo con Elíalde, es la metáfora “figura de retórica por la cual se trasporta el sentido de una palabra a otra, mediante una comparación mental”, desde luego, la polisemia.¹¹¹ La leyenda mítica no es, sin embargo, una expresión individual, aunque su argumento así parezca indicarlo. Las leyendas míticas son patrimonio social y se conservan por la vía de la tradición oral; forman parte de un bagaje cultural que las sociedades concretas suelen conservar celosamente.

¹⁰⁹ ARIAS: *Op. Cit.*: 20. Es decir, que el discurso se forma a partir del interés social, por lo que las leyendas tienen una moraleja implícita.

¹¹⁰ BUNGE. *La ciencia*: 80.

¹¹¹ ELÍALDE. *Op. Cit.*: 119. La metáfora también se considera como alegoría.

¿Cómo se conciben en el discurso de la leyenda mítica una interpretación aparentemente individual de las fuerzas de la naturaleza y una interpretación múltiple en una sociedad concreta? Todavía más, ¿Cómo es posible que una interpretación múltiple pueda poseer una coherencia interna?

Todo esto sólo es posible según Malinowski “si se considera un contexto específico”¹¹² en el que esa leyenda mítica opera. Así, cuando nos referimos al discurso de la leyenda mítica, ese contexto ha de ser necesariamente una comunidad lingüística.¹¹³ Comprender una leyenda mítica significa comprender a esa comunidad lingüísticamente en sus significados y sus significantes.

El discurso de la leyenda mítica fundamenta las creencias y, no ideas en formación,¹¹⁴ convicciones acerca del mundo, que proceden de una interpretación colectiva. Tal interpretación colectiva es dinámica y esa dinámica es histórica. Por lo tanto, el discurso de una leyenda mítica específica no es permanente e inamovible, sino que se desdobra en versiones sucesivas, cada una de las cuales es adecuada a su momento. Es desde esta cualidad que Levi-Strauss señala que “no existe nada como una versión “auténtica” de las leyendas míticas y que todas ellas como conjunto forman la materia de estudio de una leyenda mítica específica, dando cuenta de una estructura que permanece frente a diferentes necesidades sociales”.¹¹⁵

¹¹² Sobre la relevancia del contexto vivo del mito. MALINOWSKI. Magia, ciencia y religión: 49.

¹¹³ Referente a la importancia de una comunidad lingüística como contexto. GABÁS. Dominio técnico y comunidad lingüística: 130.

¹¹⁴ Sobre la diferencia filosófica entre idea y creencia. Ortega y Gasset. Ideas y creencias: 92.

¹¹⁵ Levi-Strauss. *Op. Cit*: 159-160.

El discurso de la leyenda mítica no sostiene sólo elementos de una realidad subjetiva; contiene también elementos de una realidad objetiva, que proceden de una aguda y detallada observación del entorno. Esta cualidad del discurso de la leyenda mítica hace que cada leyenda o mito pueda ser considerado como típicamente hebreo, egipcio, griego, novohispano, etcétera.

Esto es, el escenario de su argumento tiene las características de la regiones geográficas correspondientes, pero, al mismo tiempo, el argumento tiene una estructura que va más allá de sus condiciones espacio-temporales propias y que se ubica en el ámbito de lo humano-genérico. La comprensión de esta estructura de fondo, permite que las leyendas míticas específicas sean utilizadas fuera de sus tiempo y contexto, para fines muy diversos, cuando el intérprete posee una inteligencia penetrante y curiosa. En este caso, la analogía debe trascender el tiempo y espacio, lo colectivo y lo individual, jugando con estas oposiciones trascendiéndolas a la vez. Así, podemos asumir el discurso del saber mítico-filosófico. El resultado será una nueva comprensión de sí mismo, cuyas consecuencias pueden ser fundamentales para el “presente” de la propia vida.¹¹⁶ El discurso de la leyenda mítica puede ser abordado no sólo para reafirmar la propia realidad, sino también para fundamentar una acción crítica que muestre puntos de conflicto de la propia realidad. Tal es el caso, por ejemplo, de la idea del hombre contemporáneo, cuando se contrasta con la homóloga del hombre novohispano. De esta comparación legendaria-mítico-histórica, podemos concluir que al igual que en la leyenda mítica de “los

¹¹⁶ ROMERO. Los discursos que hacen mitos: 133.

espíritus ahorcados” la fragmentación divina de su aparición cambia la trayectoria del destino, en la sociedad contemporánea la fragmentación sí que tiene efectos inciertos para la vida de los individuos. De manera semejante, la resolución de la leyenda mítica de “los espíritus ahorcados” puede servir como paradigma para una acción significativa, siempre y cuando el enfoque no asuma un mecanismo estrecho y ponga atención al propio contexto.¹¹⁷

El discurso de la leyenda mítica también puede ser aplicado al análisis de la propia identidad, cuando ésta requiere de cambios o reafirmación. La leyenda mítica se convierte así en paradigma para la reflexión sobre sí mismo. Esta forma de diálogo consigo mismo, es una de las maneras en que el ser humano reconstruye su realidad subjetiva y la readapta -trasindividualmente- a los cambios del entorno objetivo,¹¹⁸ y es también una manera de mantener la propia identidad dentro del entorno cambiante. Pero a esta tarea, se oponen los propios prejuicios y opiniones previas, especialmente si la leyenda mítica que se utiliza pertenece a otra cultura o a otro momento de nuestra propia tradición; en principio, la distancia temporal o valorativa parecería indicarnos que el modelo de base que presenta es ajeno, que su solución no es viable en nuestra situación. Pero una lectura honesta, con un criterio fenomenológico, puede descubrir nuevos significados y significantes, que en un nivel más profundo que la simple lectura de su asunto, arroja para nosotros nuevas alternativas. Tal es el caso, por ejemplo, del mito del Libro de Job o del mito del Ladrón que nace o se hace, en relación al sufrimiento. ¿Es posible así dar

¹¹⁷ MAY. *Op. Cit.*: 209.

¹¹⁸ BERGER. *Op Cit*: 199

significado y significativo a nuestro propio sufrimiento? Para ello tendríamos que hacer una lectura en la que, como historiadores pudiéramos ser también -y simultáneamente- el propio personaje central -Job o el Ladrón- y un analista que comparara los casos del historiador y esos personajes. Este planteamiento puede parecer complicado cuando se presenta, pero su práctica nos es bastante frecuente. De hecho, este es el mecanismo por el que apreciamos una buena novela histórica.¹¹⁹

El discurso de la leyenda mítica puede llevarnos a abreviar la sabiduría ancestral, tanto de la propia tradición como de tradiciones ajenas. De hecho, en algunas culturas el discurso de la leyenda mítica es también el discurso histórico-filosófico.¹²⁰ Pero entre la sabiduría ancestral del mundo novohispano y nosotros en pleno siglo XXI se interpone el prejuicio colectivo del etnocentrismo, prejuicio que debe ser vencido por la aplicación consciente del rumor a nivel social. Esta forma de análisis, puede llevarnos no sólo a apreciar la sabiduría del otro, del que nos es ajeno en tiempo y espacio, sino también a reivindicar la humana sabiduría que se mantiene en un nivel transpersonal y transtemporal, pese a los vaivenes de la historia y a la devaluación que algunos grupos humanos hacen de otros, por motivos, la mayor parte de las veces, no manifiestos.¹²¹ Estas devaluaciones o negaciones son la causa de fenómenos permanentes en la historia, como lo muestra el racismo, el “colonialismo”, la segregación, el sectarismo, etcétera.

¹¹⁹ MICHEL. Job el hombre: 29-30.

¹²⁰ LEÓN PORTILLA. La filosofía náhuatl: 25.

¹²¹ ROUQUETTE. *Op. Cit.*: 197-198.

En resumen, el discurso de la leyenda mítica es un género específico. Su cualidad característica es la polisemia, que se opone a la univocidad de la ciencia actual. Sus aplicaciones son múltiples, tanto dentro como fuera de su contexto vivo. Pero, sobre todo, el enfoque para su abordaje debe ser comparativo.

CAPITULO II

DEL CHISME “HECHO HISTÓRICO DE 1765” AL RUMOR:

“Los espíritus ahorcados del siglo XVIII”

“[...]el rumor es un ruido sordo, monótono y continuo que se percibe de transfondo, es una noticia que circula de boca en boca pero que no tiene confirmación alguna más que en la interpretación histórica.”

(Robert Darnton)

El conocimiento¹²² que se puede adquirir, a través de un “hecho histórico” narrado por Manuel Rivera Cambas, en su obra *México pintoresco*, referente a “los espíritus ahorcados”, nos puede mostrar las diferentes maneras de entender la visión del pueblo novohispano en pleno siglo XVIII, sobre actos de secuestro, juicios, ahorcados o agarrotados, aparecidos, etc. Esto se puede explicar a través del chisme-rumor, para ello hay que considerar las dos formas en que este conocimiento se produce y se manifiesta, colectiva e individualmente. La producción y la manifestación colectiva, presentan una evolución o cambio natural a través del tiempo, son partes de la cultura entendida como una cualidad humana y comparten

¹²² El conocimiento es una habilidad humana por medio de la cual se relacionan un sujeto que conoce y un objeto por conocer, esto genera un nuevo conocimiento. HESSEN, Johan. *Teoría del conocimiento*. México, Editores Mexicanos Unidos, 1982: 24, define que el conocimiento como la relación entre los dos principios es, al mismo tiempo, una correlación. El sujeto sólo es sujeto para un objeto y el objeto sólo es objeto para un sujeto. Uno y otro son lo que son, en cuanto son para el otro. Sin embargo, esta correlación no es reversible. Ser sujeto es totalmente diferente de ser objeto. La función del sujeto consiste en aprehender al objeto, y la del objeto en ser aprensible y aprendido por el sujeto.

con ella sus normas, cambios e influencias. La producción y manifestación individual, presentan una variabilidad, son un elemento de la psique y comparten con ella sus virtudes y su problemática.

1) El conocimiento colectivo

Para entender el origen de la leyenda de “los espíritus ahorcados”, es necesario partir de la colectividad. Por eso es importante primero contextualizar el origen de la leyenda, analizando la importancia que tuvo la justicia en pleno siglo XVIII, y a partir de ahí, determinar el momento en que un hecho histórico de ahorcados, se pudo transformar en leyenda.

a) El conocimiento colectivo de la justicia en el siglo XVIII

El estudio de las leyes y de las instituciones creadas para su ejecución, contribuye a que se comprenda mejor el funcionamiento de un sistema social, al igual que el estudio de las diferencias que siempre existen entre la letra de la ley y su aplicación.

El establecimiento del Tribunal de la Acordada representó un importante avance filosófico en la administración de justicia de la Nueva España. Este tribunal rompió vigorosa y dramáticamente con el sistema tradicional de jurisdicciones limitadas y confinadas en una sofocante amalgama de responsabilidades jurídicas y administrativas¹²³. La

¹²³ Antes de la fundación del Tribunal de la Acordada, la Institución judicial más importante fue la Real Audiencia. Sobre la Real Audiencia ver a SOBERANES FERNÁNDEZ, José Luis (comp..) Los tribunales de la Nueva España. México, UNAM, IJ, 1991: 50-55., nos explica la evolución que sufrió la Institución. En la Nueva España existieron varios tribunales: de La Acordada, Consulado, Eclesiástico, Indios, Inquisición, Mesta, Militar, Minería, Protomedicato, Real Hacienda y de la Universidad, además de otros

preocupación excesiva con los asuntos de política había dictado automáticamente una dispersión del poder entre un gran número de autoridades e instituciones, no permitiendo que concentrara la energía

que estuvieron bajo la jurisdicción de la Audiencia de México y a través de los cuales sus ministros ejercieron justicia en primera instancia. La Audiencia novohispana era un tribunal de primera instancia y apelación, cumplía funciones administrativas muy importantes como Real Acuerdo y audiencia gobernadora, además de ser chancillería del rey. La Real Audiencia y Chancillería de México se erigió en 1527. Posteriormente se hacen modificaciones destacando la creación de la Real Sala del Crimen y la fiscalía de la misma denominación en 1568 y 1597 respectivamente. Hasta 1739 la Chancillería y Real Audiencia de México queda constituida por: Presidente (Virrey), dos salas civiles (con cuatro oidores por sala), sala del crimen (cuatro alcaldes), un fiscal civil y un fiscal del crimen. De 1739 a 1776, hay una nueva modificación quedando constituida por: Presidente (Virrey), tres salas civiles (con cuatro oidores cada sala), una sala del crimen (con seis Alcaldes), un fiscal civil y un fiscal del crimen. Estos últimos tenían subalternos: un alguacil mayor, canciller, teniente del gran canciller, relatores, escribanos de cámara, abogados, tasadores, repartidores, receptores ordinarios y extraordinarios, procuradores, intérpretes y el portero (que eran considerados puestos burocráticos). Finalmente de 1776 a 1821, la Real Audiencia sufre su última modificación quedando de la siguiente manera: Presidente (Virrey), Regente, dos Salas de lo Civil (con cinco oidores cada una), una Sala del Crimen (con cinco alcaldes) y áreas de fiscalía: de lo civil, del crimen y de hacienda.

ARNOLD, Linda. Burocracia y burócratas en México, 1742-1835. México, Grijalbo, 1991: 98-100, nos narra la función de cada burócrata: El presidente (Virrey) firmaba y ejecutaba las sentencias que le eran emitidas; los cargos de oidor eran los más importantes hasta la implantación de los regentes. Los oidores integraban dos salas que se encargaban de resolver los recursos de apelación en materia civil en contra de las sentencias que dictaban en primera instancia los jueces locales, que eran las alcaldías ordinarias, mayores, los corregimientos, las gobernaciones, el juzgado de provincia, las subdelegaciones e intendencias, además los oidores tenían tratamiento de señoría, usaban toga negra, garnacha, birrete y vara de justicia alta; Los alcaldes eran cuatro y se encargaban de la justicia penal; además formaban la Sala del Crimen; finalmente los fiscales, que en un inicio solamente eran dos: el fiscal de lo civil que tenía como función promover y defender los intereses y derechos del fisco en los casos civiles llevados a la audiencia; y el fiscal del crimen que promovía la observancia de las leyes que versaban sobre delitos y penas, lo que lo convertía en acusador público, aplicando sanciones de orden penal, posteriormente se aumentan dos fiscales: lo que dio un total de cuatro fiscales, dos de lo civil, uno del crimen y otro de hacienda.

necesaria para regular la sociedad cada vez más compleja de la Nueva España.

La creación del Tribunal señaló un cambio de la política real. Libre de funciones políticas directas, la Acordada ponía todo su esfuerzo en hacer cumplir la ley. Ningún otro organismo del virreinato recibió tales poderes. La creación de la Acordada fue una forma positiva de solucionar el problema de cómo regular la sociedad. Como tal, su creación y subsiguiente aprobación por Felipe V, primer monarca de la nueva dinastía de los Borbones, indicaba la creciente madurez de la administración colonial española.

➤ Origen del Tribunal de la Acordada

El Tribunal de la Santa Hermandad, mejor conocido como el Tribunal de la Acordada, surgió en el año de 1710 y llegó a tener 12 jueces en el transcurso de su centenaria existencia, que finalizó en el año de 1812; y llegó a ocupar diversos locales; y después de esta última fecha la cárcel continuó funcionando como prisión ordinaria.¹²⁴

En relación con el origen del Tribunal de la Acordada, Manuel Rivera Cambas expresa:

El establecimiento de la Acordada fue el resultado de la necesidad de un remedio pronto y eficaz, para contrarrestar los peligros con que se veía amenazada la Nueva España por la multitud de salteadores que, en los caminos, en los poblados y aún dentro de la capital, tenían a los hombres honrados en continua alarma; la pésima situación que guardaba el país por el año de 1710, hizo aceptar el medio extraordinario de crear un Alcalde Provisional; pero no alcanzando para

¹²⁴ GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. México viejo: 456.

el desempeño de su misión las facultades que se le concedieron en la Real Cédula de 1715, se acordaron otras a D. Miguel Velásquez de Lorea, cuyo celo y valor eran reconocidos, quien al precio de la vida de muchos delincuentes reprimió la audacia de los demás y consiguió establecer la seguridad en la Nueva España.¹²⁵

Por su parte, Luis González Obregón nos habla también sobre el origen del Tribunal y refiere:

En aquella época la inseguridad de la Nueva España era completa. La escasez de población por una parte; las largas distancias, por otra, fueron motivos más que suficientes para que el gobierno no pudiera vigilar todos los caminos. Presentaban éstos mayor peligro para los viajeros, tanto que muchos, antes de lanzarse a las penalidades de un viaje, se preparaban como si estuvieran en artículo de muerte, pues a los que bien les iba eran despojados de todo lo que llevaban.¹²⁶

Las relaciones de asaltos, de asesinatos y de robos eran frecuentes. Los malhechores habían llegado a gozar de verdadera impunidad. En muchas ocasiones, las autoridades se consideraron impotentes para reprimir tantos abusos y tropelías, cometidos por los bandidos que merodeaban las principales provincias. Llegaron en su audacia los ladrones, hasta asaltar e internarse, en pleno día, en las plazas de las ciudades.¹²⁷

El mal era grande, cundía en pánico; los habitantes de los poblados vivían en constante alarma. Muchos medios se habían ensayado para perseguir a los ladrones, pero todos inútiles.

Fue preciso, pues, una medida enérgica, y ésta la tomó el Virrey Duque de Linares, nombrando Alcalde de la Hermandad de Querétaro a

¹²⁵ RIVERA CAMBAS, Manuel. México pintoresco, artístico y monumental: t.I, 247.

¹²⁶ *Op. Cit*: 454-455.

¹²⁷ MACLACHLAN, M. La justicia criminal en el siglo XVIII en México. México, Sep-Setentas, 1976: 35.

Don Miguel Velásquez de Lorea, a quien otro Virrey, el Marqués de Valero, amplió en 1719 las facultades que ejercía, declarando inapelables sus sentencias y eximiéndole de la obligación de dar cuenta a la Sala del Crimen. Esta disposición, aprobada por el Rey, el 22 de mayo de 1722, fue dictada con Acuerdo de la Audiencia, y de aquí que tomó el nombre de Acordada.

Miguel Macedo recuerda que la cárcel de la Acordada fue el sostén principal de la seguridad en los caminos y aun en las poblaciones, llegando a contar con 2 500 agentes conocidos como “Tenientes” o “Comisarios”, los que prestaban sus servicios gratuitamente.

Los gastos de la Acordada ascendían a 57 000 reales anuales, de los cuales el Tribunal del Consulado proporcionaba 30 000; el Erario real 2 000; 13 000; el ramo de pulques, y el resto se cubría con la asignación de un impuesto de 4 reales sobre la venta de cada barril de vino o aguardiente.

Macedo recuerda que Humbolt consignó que en 1803 había más de 1,200 presos en las cárceles dependientes de este Tribunal¹²⁸.

Según se observa, el origen del Tribunal de la Acordada fue la inseguridad que existía en la Nueva España como consecuencia de factores diversos, todos ellos interrelacionados: limitaciones y dificultad consiguientes en los medios de comunicación y de transporte, escasa población en vastas regiones, elevado número de delincuentes, y la alarma general resultante en las poblaciones menos comunicadas.

Por la calidad particular del problema que intentaba ser afrontado, el funcionamiento de la Acordada, originalmente conocida como Hermandad

¹²⁸ MACEDO, Miguel. La criminalia en México: Medios de combatirla. México, Secretaria de Fomento, 1897: 348.

de Querétaro, debió ser, expedito y, acusando un especial facilidad para el traslado; el órgano de ejecución no se encontraba establecido en un lugar determinado, sino que, constituido por el Juez o Capitán, con sus colaboradores los comisarios, un escribano, un capellán y un verdugo, asistía al sitio donde se encontraba el delincuente y en el propio lugar de los hechos formaba una sumaria, frecuentemente no más de un pliego de papel y, ante la identificación de la persona, con la existencia del cuerpo del delito, se procedía a la inmediata ejecución del reo.

Sobre la vida al interior de la cárcel de la Acordada, Manuel Rivera Cambas expresa:

Los calabozos de la Acordada no se ensanchaban, aún cuando aumentara notablemente el número de presos, de lo cual resultaba que fuera difícil aún hasta respirar; y si se agregan los malos alimentos y el mal trato, no se extrañará que fuera tan considerable el número de enfermos que de allí salían, figuras patibularias, fisonomías demacradas y degradadas, andrajos y suciedad, este era el conjunto de aquella escuela de prostitución en que los delincuentes aprendían siempre algo de los más famosos bandidos; jóvenes que por sus ligeras faltas caían en aquel lugar de infamia, al salir aventajaban en toda clase de horrores a los más famosos forajidos.¹²⁹

➤ Los jueces del Tribunal de la Acordada

En 1710, a solicitud de los habitantes de Querétaro, Don Miguel Velásquez de Lorea fue designado alcalde provincial de la hermandad. Rápidamente puso manos a la obra de restablecer el orden de los alrededores de la ciudad de Querétaro, haciendo demostración de una rara combinación de energía y entusiasmo que pronto atrajo la favorable atención del virrey.

¹²⁹ RIVERA CAMBAS, Manuel. México pintoresco, artísticos y monumental: t.II, 253.

Subsecuentemente, el marqués pidió a Velásquez que desalojara a un grupo de bandidos de una hacienda en los alrededores de Valladolid. Velásquez aparentemente protestó, diciendo que no llevaría a cabo la orden al menos que le fuera permitido también ejecutar sentencias. El Virrey Valero le concedió los poderes necesarios, y los bandidos encontraron su fin en horcas improvisadas en los árboles.¹³⁰

Dichos métodos, en tanto que eficaces, no por ello dejaban de ser ilegales; por consiguiente, para regularizar las operaciones de Velásquez sin inhibir su eficacia, Valero utilizó el Tribunal de la Acordada. Reunidos en la Audiencia en sesión consultiva, el virrey hizo que las sentencias de Velásquez fueran definitivas y lo eximió de tener que informar sobre sus veredictos, como quedó anotado, a la Sala del Crimen.¹³¹

La energía y el entusiasmo de Miguel de Velásquez pronto se hicieron legendarios; cabalgando al frente de sus hombres, el juez de la Acordada aterrizó a los bandidos que hacía poco tiempo habían gozado de casi absoluta libertad. Cazó a los ofensores, dictando las sentencias y llevando a cabo las ejecuciones a los pocos minutos de ser capturados. La horrible evidencia quedaba colgando del árbol como advertencia para cualquiera que tuviese inclinaciones parecidas. Los métodos de Velásquez pronto cambiaron la marea de los desórdenes a favor de las autoridades.

¹³⁰ SEDAÑO, Francisco. Noticias de México. México, 1880: t.I, 8.

¹³¹ BELEÑA, Eusebio Ventura. Recopilación sumaria de todos los autos acordados de la real audiencia y sala del crimen de Nueva España. México, 1787-70. Una acción tan decisiva fue hecha posible por cédula imperial de diciembre 21, 1715, la cual autorizaba la formación de una junta, bajo la dirección virreinal, para considerar el problema del orden y poner en práctica los remedios.

Sólo bastaba desplegar el estandarte de la Acordada frente a una columna para garantizar la seguridad contra los bandidos.¹³²

Don Miguel Velásquez falleció en 1752 en el ejercicio de sus funciones como Capitán de la Acordada y de acuerdo con Luis González Obregón “sentenció a la horca a 43 reos ladrones, asaeteó a 151 reos y desterró a presidio a 732”¹³³

En 1732 Don José Velásquez Ortiz y Lorea sucedió a su padre como Juez propietario de la Acordada y continuó acrecentando su legendaria reputación. De acuerdo a las consejas populares, Pedro Razo había mantenido a la provincia de Zacatecas aterrorizada de muerte, pero pronto fue sometido.¹³⁴ Los igualmente infames “celayenses” literalmente cayeron bajo su espada. José Velásquez hizo decapitar al jefe y llevó su cabeza a Celaya para exhibirla en público.¹³⁵ El joven Velásquez falleció en 1756, y de acuerdo con Luis González Obregón “sentenció a la horca y garrote a 367 reos y a presidio a 1 425.”¹³⁶

Luis González Obregón continua narrando la sucesión de los siguientes Capitanes o Jueces de la Acordada:

¹³² BAZÁN, DE ALARCÓN, Alicia. “El Real Tribunal de la Acordada y la delincuencia en la Nueva España”, en Revista Historia Mexicana. XIII, núm.3, enero-marzo 1964: 324.

¹³³ GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. México viejo: 459.

¹³⁴ PANES Y ABELLÁN, Diego. Cronología de los virreyes que han gobernado esta Nueva España desde el invicto D. Fernando Cortés, hasta el que al presente gobierna; con noticias particulares de sucesos acaecidos en sus tiempos. México, [s. a.]: 78

¹³⁵ ELASCO Y MENDOZA, Luis. Historia de la ciudad de Celaya. México, 1947: t.I, 171.

¹³⁶ GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. México viejo: 459.

Tercer Capitán de la Acordada fue Don Jacinto Martínez de la Concha, tan energético como los anteriores, y a consecuencia de sus servicios fue condecorado con los honores Oidor de la Real Audiencia de México, y fue quien detuvo al célebre maleante Pillo Madera. Cuarto Capitán o Juez de la Acordada fue Don Francisco Antonio Aristumuño, de 1774 a 1776. El quinto Juez fue el licenciado Don Juan José Barberi, de 1776 a 1778. Siguió como sexto Juez, Don Pedro Valiente, de 1778 a 1781. Séptimo Juez y por segunda vez, Don José Barberi, de 1781 a 1782.¹³⁷

El octavo Juez de la Acordada fue Don Antonio de Santa María, de 1782 a 1808. Este Juez añadió material a las leyendas, y sus hazañas se introdujeron en las canciones del pueblo. Cuando el Juez Santa María capturó al bandido Piedra y Paredes, una canción popular registró el acontecimiento como sigue: “El señor Santa María, tiene que hacer una casa, ya piedra y paredes tiene, madera sólo le falta”.¹³⁸

Además de las notables acciones de los jueces y la eficacia judicial de la Acordada, Manuel Rivera Cambas nos menciona la sucesión del Noveno Juez de que se tiene noticia, Don Antonio Columna, de 1808 a 1809.¹³⁹ Sin embargo, se ignora el nombre de los tres últimos jueces.

¹³⁷ *Ibid.*: 459.

¹³⁸ Bancroft apunta que Santa María se hallaba persiguiendo a un bandido de nombre Pillo Madera; sin embargo, Madera había sido capturado por Jacinto Martínez de la Concha, el juez anterior. Ambos acontecimientos se combinaron en esta canción popular. BANCROFT, Huber Howe. History of Mexico. San Francisco, 1886-1888: t.III, 274.

¹³⁹ RIVERA CAMBAS, Manuel. México pintoresco, artístico y monumental: t.II, 257. De los últimos tres jueces se ignoran sus nombres (en total fueron 12 jueces).

➤ Organización de la Acordada

El hecho de que aquellos que caían en sus manos parecían desaparecer de la faz de la tierra añadía al Tribunal un aire de misterio y terror. Los detenidos por el Tribunal sentían dolorosamente su condición y su aislamiento en la sociedad. Un prisionero, evidentemente de buena educación, comparó su situación a la de los cristianos cautivos por los moros que tenían como único recurso a Dios, negándoles todo lo demás.¹⁴⁰ El mismo tribunal trató de estimular esta reacción emocional, lo cual le facilitaría cumplir con sus deberes; a la entrada de la prisión de la Acordada, grabada en octavas reales, una advertencia general rezaba: "Pasajero: respeta este edificio y procura evitar su triste entrada pues cerrada una vez su dura puerta sólo para el suplicio se halla abierta".¹⁴¹

Durante su existencia el Tribunal procesó a más de 62 900 prisioneros, ejecutando a 888 y sentenciando a 19 410 a términos de presidio.¹⁴²

El Tribunal de la Acordada, aunque fue creado bajo tensiones sociales, representaba un cambio filosófico fundamental para el gobierno colonial. Como institución nueva, formada en el Nuevo Mundo para hacer frente a las necesidades particulares del virreinato de la Nueva España, era única. El Tribunal no era el trasplante de una institución española, sino una importante innovación en la burocracia colonial. Más aún, la Acordada

¹⁴⁰ AGN, Acordada, XV: 66.

¹⁴¹ VALLE ARIZPE, Artemio de. Historia de la ciudad de México. 4 ed. México, 1946: 469.

¹⁴² MACLACHLAN COLIN, M. La justicia criminal del siglo XVIII en México. Un estudio sobre el Tribunal de la Acordada. México, Sep-Setentas, 1976: 59.

era el único tribunal del virreinato con jurisdicción territorial ilimitada que abarcaba no sólo el reino de la Nueva España, sino los reinos dependientes de Nueva Galicia y Nueva Vizcaya.

La organización del Tribunal de la Acordada, de acuerdo con la *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*¹⁴³ se estructuraba de la siguiente manera: el Virrey tenía la misma jurisdicción y éste, a diferencia del Juez de la Acordada, operaba a través de una vasta administración virreinal, dos Audiencias (una en la ciudad de México y otra en Guadalajara), y diversos gobernadores de provincia.

La Acordada sin embargo, estaba controlada por un Juez independiente de los gobernadores territoriales y de los cuerpos judiciales, incluyendo las dos Audiencias de México y Guadalajara. A diferencia del virrey quien no podía destituir los nombramientos reales sin permiso de la Corona, el Juez de la Acordada podía ampliar y revocar concesiones según su parecer.

El Juez respondía directamente al Virrey, siendo subordinado sólo a la autoridad virreinal. Los Agentes individuales de la Acordada no estaban limitados a una jurisdicción territorial como los oficiales ordinarios de la justicia, no obstante las Leyes de Indias claramente manifiestan la conveniencia de restringir las jurisdicciones territoriales, limitando el ejercicio de la autoridad a las áreas estrictamente definidas de los gobernadores, alcaldes y otros oficiales.

Los agentes operaban con libertad fuera de sus distritos acostumbrados, aprehendiendo a los ofensores y formulando cargos sin que fueran obstaculizados por los jueces ordinarios en ninguna jurisdicción. Originalmente, restringida a las áreas rurales, la jurisdicción

¹⁴³ Recopilación de las leyes de los reinos de Indias. Madrid, 1797: libro V, tit. I, ley I.

del Tribunal fue ampliada por la Corona a los centros urbanos, incluyendo la ciudad de México en 1756.

El Tribunal de la Acordada, representó una nueva dirección en la administración de la justicia, porque la Nueva España no podía ser gobernada sin un organismo judicial que estuviera libre de responsabilidades políticas y administrativas. Los virreyes sabían valorar sus servicios y advertían a sus sucesores, el proteger el tribunal de las presiones de las instituciones rivales, incluyendo la Audiencia de México. El Virrey Revillagigedo pensaba que el sistema judicial regular había evadido sus responsabilidades, sostenía que la Acordada procesaba cuatro quintas partes de todas las causas criminales del virreinato.¹⁴⁴

➤ El Tribunal de la Acordada y la criminalidad en el contexto social

La criminología moderna considera que la totalidad del orden social se haya compuesto por diversas normas de conducta en conflicto. El sistema legal ajusta entonces los intereses en conflicto con base al poder relativo de los grupos. Como consecuencia natural, las leyes tienden a volverse cada vez más severas cuando se aplican a las clases menos poderosas. Dicha tendencia es importante para mantener y aumentar el poder de aquellos que lo detentan. De aquí que la criminalidad se convirtiera en una cuestión de status social definida por la forma como los individuos de una clase particular son perseguidos por los que detentan el poder.¹⁴⁵ Esta

¹⁴⁴ Instrucciones que los virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores. México, 1867-1873: t.II, 41.

¹⁴⁵ TURK, Austin T. criminality and Legal Order. Chicago, 1969: 25.

teoría tan general parece ser aplicable a la Nueva España en pleno siglo XVIII (o cualquier otro periodo).

Sobre los castigos que se aplicaban dependiendo del status social, se pueden encontrar varios ejemplos en la *Novísima recopilación de las leyes de España* (1805). Una ley (1734) aplicable en los casos que implicaran robo en Madrid y sus alrededores, imponía penas capitales a todos los que infringieran. Sin embargo, “Un miembro de la nobleza acusado de dicho crimen podía salvar la pérdida del status, asociado con la muerte en la horca a que se condenaba a los criminales comunes, y morir a garrote vil, una forma de pena capital considerada más a la altura de su rango”.¹⁴⁶

La *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias* (1571) proporciona otro ejemplo. Los caciques indios, que teóricamente estaban incorporados a la hidalguía, eran tratados de acuerdo con su posición social. Los jueces ordinarios no podían aprehender a un cacique excepto en el caso de una ofensa seria, y siendo así tenían que avisar a la Audiencia.¹⁴⁷ Claramente se puede comprender que el derecho español en la Nueva España reconocía la existencia de clases, así como su poder relativo y los intereses de la corona en apoyar la posición de una clase por encima de otra.

Considerando que los habitantes del virreinato, especialmente aquellos de origen racial mixto, eran incapaces de entender o apreciar la

¹⁴⁶ *Novísima recopilación de las leyes de España*. Madrid, 1865: lib. 12, tit. 14, ley 3.

¹⁴⁷ *Recopilación de las leyes de los reinos de Indias*. Lib. VI, tit. 7, ley 12. Otros ejemplos son presentados por DUSENBERRY, William II. “Discriminatory Aspects of Legislation in Colonial México”, en *Journal of Negro History*. XXXIII, núm. 3, Julio 1948: 284-302.

necesidad del orden, las autoridades coloniales parecían dispuestas a tolerar un alto grado de comportamiento criminal. Sin embargo, la ley no otorgó a las castas un status de aprendices como lo hizo con los indios. También hay que considerar que este sentimiento paternalista era aplicable a los criollos.¹⁴⁸

En una sociedad que oficialmente se veía compuesta por habitantes con inclinaciones al crimen y de naturaleza viciosa, y por indios en estado perpetuo de aprendizaje social, la estructura legal difícilmente podía funcionar como en España. Delfina López explica que se optó por,

Gobernar a la población indígena como a niños, disciplinándolos sin necesidad de enjuiciarlos. El indio aceptó la administración paternalista de la justicia criminal, el castigo impuesto parecía preferible que embrollarse en un sistema judicial dominado por los españoles. El mismo deseo de someterse al cumplimiento paternalista de la ley estaba presente entre las otras castas de la Nueva España. Enredarse en el sistema judicial sin tener poder o influencia cuando sólo pertenecer a un grupo racial, indicaba una propensión a la conducta criminal, hacia la cuestión inaplicable ante la realidad social.¹⁴⁹

Los disturbios locales se traducían en una noche en la cárcel seguida a la mañana siguiente, de una admisión de culpa y una humilde solicitud de perdón. Crímenes más serios, tales como el asalto o robo, podían también resolverse de una manera informal. La condición era la extensión del perdón por la parte ofendida y la restitución de la propiedad robada. En los casos que involucraran daño físico el delincuente tenía que pagar los gastos médicos de la víctima.¹⁵⁰

¹⁴⁸ MÖRNUR, Magnus. RACE Mixtures in the History of Latin America. Boston, 1967: 59.

¹⁴⁹ LOPEZ SARRELANGUE, Delfina E. Una villa mexicana en el siglo XVIII. México, 1957: 164.

¹⁵⁰ *Ibid.*: 165-166.

El sistema judicial regular entraba en juego únicamente cuando un caso involucraba un crimen serio que ameritara una exhibición pública de la autoridad judicial. Por ello de acuerdo con Delfina López, “El bandidaje y otras actividades criminales, alcanzaron un alto grado de virulencia, pusieron en peligro la autoridad gubernamental y perjudicaron la confianza de la población en la última posibilidad del gobierno virreinal para controlar la sociedad dentro de límites aceptables”.¹⁵¹

El Tribunal de la Acordada en sí había sido formado para hacer frente a la necesidad de un cumplimiento enérgico. Muchos de los que cayeron en manos de los oficiales de la ley ya habían sido identificados como reincidentes.¹⁵² A pesar de la obvia predisposición para aceptar la culpa de un acusado, las autoridades reunían pruebas, pero un número significativo de casos fueron descartados por no haberse podido verificar. Sin embargo la decisión de poner en libertad a un prisionero por falta de evidencia, se daba después de un año, por lo que al menos escarmentaba con un castigo parcial.¹⁵³

Las clases que más involucradas estaban en los procedimientos oficiales, pueden ser determinadas por las estadísticas elaboradas por la Sala Del Crimen (de la Audiencia) y la Acordada. Los registros también

¹⁵¹ *Ibid*: 167.

¹⁵² Un individuo a menudo era considerado culpable de varios tipos de conducta aberrante. Junto con una anotación del acto que había resultado en su arresto, se encontraban descripciones vagas, tales como provocativo, escandaloso, vicioso, disipado, perjudicial al público, sospechoso de ser criminal habitual o sabido como tal. Para una lista típica ver AGN. Presidios y Cárceles,: IV, 119.

¹⁵³ El número de los puestos en libertad por falta de pruebas se desconoce. La Acordada incluía dichos casos junto con aquellos que se clasificaban como suficientemente castigados, sin un plazo de cárcel u otro castigo. Ver AGN. Acordada: X, 197.

revelan cuánto se había desintegrado la sociedad de castas. Para el siglo XVIII, la posición real de clase ya no dependía de la raza en la medida que lo había hecho en los siglos precedentes, Magnus Mörner, sostiene que

Los criollos, mestizos, mulatos y los indios, podían encontrarse en las clases bajas, y en las demás clases favorecidas podían hallarse, incluso, individuos de ascendencia mixta. La raza por lo tanto, sólo servía como indicador parcial de la clase a la que pertenecía el individuo, aunque aquellos de origen europeo evidentemente continuaban dominando estratos superiores de la sociedad.¹⁵⁴

Un muestreo estadístico de 958 casos de prisioneros condenados a presidio¹⁵⁵, la forma más común de castigo, sugiere los grupos raciales y ocupacionales más importantes que se vieron sometidos a exámenes legales. Los españoles, grupo que incluía tanto a los criollos como a los peninsulares, comprendía el 28% de los que recibían sentencia. De ello, el 28% quedaba comprendido en la categoría de artesanos, pero el 19% tenía una ocupación limitada en las artes y oficios, tales como cocheros,

¹⁵⁴ El tributo impuesto a los indios los estimulaba para hacerse pasar por mestizos, quienes estaban exentos, ver a MÖRNER, Magnus. RACE Mixtures in the History of Latin American. México, 1957: 69. Los oficiales cuidaban la declaración del individuo y también el grupo al que pertenecía; Aguirre Beltrán cita a un empleado colonial asegurando que un intento excesivamente meticuloso para determinar la raza de un individuo, avergonzaría a algunas familias, y por lo tanto era mejor aceptar la declaración de la persona, ver a AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. La población negra de México, 1519.1810. México, 1946: 274.

¹⁵⁵ Del muestreo de 958 casos, la Sala del Crimen procesó 400 y la Acordada 558. Los registros generalmente indican cuatro categorías raciales: español (peninsular), mestizo, indio y mulato. Un número insignificante de individuos eran clasificados como negros, lobos y coyotes. Estas cifras fueron tomadas de documentos preparados en 1799 y 1800. En vista de que las operaciones reales de la Acordada cambiaron poco entre 1756 y la muerte del Juez Santa María en 1808, éstas pueden ser tomadas como indicadores generales para ese periodo. AGN. Presidios y Cárceles, IV, XI, XII.

arrieros, carniceros y sirvientes¹⁵⁶. Los pequeños agricultores comprendían el 15%, mientras que los jornaleros, rurales y urbanos, contribuían con el 14%. Los pequeños comerciantes, los tenderos, los escribanos, proporcionaban el 5%, casi compensado por el 6% sin oficio o empleo. Los supervisores y superintendentes comprendían 4%, mientras el restante 9% de los casos no indicaba ningún empleo. Las estadísticas indican que los individuos de origen europeo, sentenciados en procesos formales, provenían de las clases bajas y de lo que podía considerarse como el sector medio compuesto por artesanos y pequeños comerciantes.

Los mestizos que representan el 22% de los casos de muestra, casi provenían de los mismos grupos ocupacionales que los españoles. Los artesanos comprendían el 31%, con habilidades limitadas un 17%, los pequeños agricultores el 10%, en tanto que los jornaleros el 20%. Los comerciantes comprendían el 2% y los individuos sin oficio el 3%. Aquellos con habilidades para supervisar, contribuían con 4% y los casos restantes, 13%, no indican ninguna ocupación. Las cifras sugieren que los mestizos que recibían sentencia también provenían de los estratos medio y bajo. Los porcentajes muestran el progreso que habían alcanzado abriéndose paso hacia una mejor situación económica.¹⁵⁷ El acortamiento de la

¹⁵⁶ CARRERA STAMPA, Manuel. Los gremios mexicanos. México, 1954: 200, señala la existencia de 200 gremios, muchos de los cuales protegían ocupaciones que requerían poca habilidad. Por consiguiente, sólo aquellas tareas que implican una bien reconocida destreza han sido clasificados como artesanos, y las que no, han sido colocadas en la categoría de los trabajadores.

¹⁵⁷ El hecho de que los miembros de los gremios a menudo ocuparan puestos en los consejos municipales, los colocaba en el sector medio de la sociedad. Un ejemplo sobresaliente de la movilidad ascendente del mestizo, lo proporciona el caso de José María Rodalleja, un mestizo miembro del gremio de orfebres. Entre 1780 y 1812 sirvió ocho meses como veedor de su gremio. CARRERA STAMPA, Manuel. Los gremios mexicanos. México, 1954: 226

distancia entre criollos y mestizos, se debía a la inhabilidad de la economía novohispana, para integrar al criollo en una posición de acuerdo a su supuesta superioridad racial.

El grupo ocupacional representado por los indios, refleja la posición más baja que tenían en la sociedad. Los indígenas formaban el porcentaje mayor de condenados a presidio, 33%; su estrato medio era inferior al de españoles y mestizos. Los jornaleros sumaban el 30% seguidos por los pequeños agricultores con 24%, artesanos 18%, supervisores 3%, sin ocupación 3% y comerciantes 1%. El 21% restante no indica ninguna ocupación. Este último porcentaje podría derivarse de la barrera idiomática, aunque se supone que los intérpretes indios eran ocupados cuando era necesario. Es posible que si las autoridades judiciales encontraban cualquier dificultad en la obtención de información, dejaran de presionar el asunto puesto que la raza del individuo lo colocaba en el fondo.

Los mulatos, forman el 17% de los casos muestreados y compartían el mismo status ocupacional bajo que la población indígena. Los jornaleros componían el 28%, los pequeños agricultores el 21%, los artesanos 19%, aquellos que poseían habilidades ocupacionales limitadas 11%, los supervisores 3%, los que carecían de ocupación 6%, y el restante 12% quedó registrado sin ninguna información ocupacional. Significativamente, ningún mulato procesado caía dentro de la categoría más favorecida de los comerciantes, escribientes o con habilidad educacional.

Combinando las diversas categorías raciales dentro de los grupos ocupacionales, las estadísticas indican que 25% de los procesados eran artesanos, 23% trabajadores, 17% pequeños agricultores, 14% poseían habilidades ocupacionales limitadas, 4% sin ocupación, 3% supervisores,

otro 3% comerciantes, y el restante 11% no se indica el status ocupacional.

Con el anterior análisis, se puede determinar que la ley y el orden en la Nueva España reflejaban el relativo poder de las clases, así como el inevitable recurso del crimen y la violencia de los menos favorecidos, en respuesta a su posición marginal dentro de la estructura social. La raza, como tal, jugaba un papel menos importante que la clase.

Según declaraciones del virreinato, para 1759 el Tribunal de la Acordada había procesado más casos que la Sala del Crimen, y para la década de 1780 se atribuía el proceso de cuatro quintas partes de todos los casos criminales del virreinato.¹⁵⁸ Las estadísticas que mantenía la Acordada revelan que, entre 1782 y 1789 el número de casos que anualmente procesaba eran en promedio 2 333.¹⁵⁹ Si uno acepta que la cifra representa las cuatro quintas partes de todos los casos, entonces el total anual sería sólo de 2 916 y cifra que comparada con una población que se aproximaba en todo el territorio, a los 5 800 000, según apuntó el barón Von Humboldt¹⁶⁰ en 1803, no parece tan alarmante. Con todo lo anterior podemos concluir que los diferentes grupos raciales conocían por la buena o la mala, la consecuencia de ir en contra de la ley, es decir compartían un conocimiento colectivo.

¹⁵⁸ AGN. Correspondencia de los virreyes: IV, 25.

¹⁵⁹ AGN. Acordada: X, 197.

¹⁶⁰ HUMBOLDT, Alexander Von. Political essay on the kingdom of new spain. Londres, 1822: 79.

b) El conocimiento colectivo de los ahorcados en el siglo XVIII

La información que se utilizó para analizar el origen de la leyenda de “Los espíritus ahorcados” es la que viene en el libro de Manuel Rivera Cambas. *México pintoresco*, a continuación se presenta una síntesis del inicio de la misma (ver al final del capítulo el apéndice sobre la historia):

En la mañana del 30 de septiembre de 1765, acaecía un suceso trágico en el barrio del Niño Perdido[...] eran ahorcados tres grandes criminales, asesinos y plagiarios de Julian Castilla, dueño de tres panaderías[...] estos tres plagiarios deciden obtener dinero con el rescate, pero temerosos de ser denunciados por Julian deciden matarlo[...] posteriormente sus nervios los traicionan y son capturados y enjuiciados[...] a morir ahorcados[...] recordando la muerte que le habían practicado a Julian[...]¹⁶¹

Para entender el origen de la leyenda de “los espíritus ahorcados” en el siglo XVIII, es necesario partir de la colectividad social.¹⁶²

La sociedad es, en términos generales, la manera en que los seres humanos se organizan para garantizar su supervivencia. La sociedad se

¹⁶¹ RIVERA CAMBAS, Manuel México pintoresco, artístico y monumental. México, Imprenta de la Reforma, 1880-1883: t.II, 245-250. También en el t.I, xxxii, menciona un caso similar, con el asesinato de la familia del Sr. Joaquín Dongo, que vivía en la casa número 13 de la calle de Cordobanes. Once personas que componían la familia y servidumbre fueron asesinadas de la manera más cruel y violenta. El robo fue de 22 000 reales, pero los asesinos creyeron apoderarse de 300 000 en oro. Los asesinos Felipe Aldama, José S. Blanco y Baltasar Quintero, fueron ahorcados el sábado 7 de noviembre de 1789, en la puerta principal del Palacio y la cárcel de Corte.

¹⁶² El término colectividad social se puede relacionar con el inconsciente colectivo propuesto por Jung, quién. derivó su teoría del inconsciente colectivo en los fenómenos que no podían explicarse en base a la experiencia personal. La actividad de la categoría del inconsciente cae en dos categorías: Primero fantasías personales; segundo fantasías mitológicas. Por lo tanto se puede estudiar el mito de dos maneras: en la mitología o en el análisis del individuo. Ver a BERENZON GORN. Robert Darnton y Peter Gar...: 38-44.

ha manifestado en formas diversas en diferentes momentos y lugares, pero su presencia es connatural, es decir que puede estar conforme con la naturalidad de una persona o cosa.

Sin embargo, la pura organización social no basta al hombre para garantizar su supervivencia como especie biológica. El hombre carece del aparato instintivo de otras especies, y esta carencia ha de ser sustituida por un elemento adicional y característico que llamamos cultura. La cultura es básicamente “el conocimiento del entorno, pero se incluyen también en ella sus productos materiales e inmateriales; la cultura así entendida es una mediación entre el hombre y su entorno, mediación de la que carecen otras especies animales por serles innecesaria, dado su desarrollado aparato instintivo.”¹⁶³

163 Diccionario Espasa Calpe: t: XI, 302. Cultura. Para entender el concepto de “cultura” es necesario confrontarlo con el de “civilización”, y entender su diferenciación de acuerdo con ELÍAS, Norbert. El proceso de la civilización. Investigaciones socio genéticas y psicogenéticas: 57-60., Con el término “civilización” la sociedad occidental trata de expresar su orgullo, es decir, el grado alcanzado por su técnica, sus modales, el desarrollo de sus conocimientos científicos, su concepción del mundo entre otras cosas. Sin embargo el término “civilización” no significa lo mismo en distintos países europeos, especialmente en francés e inglés contrasta con el que hacen los alemanes. En Inglaterra y Francia, el concepto resume el orgullo de la nación por el progreso; en el ámbito alemán “civilización” significa algo útil, pero con un valor de segundo grado que afecta la exterioridad del ser humano. La palabra con la que los alemanes se interpretan a si mismos, con la que se expresan su orgullo es “cultura”

Cosa curiosa ciertas palabras la francesa e inglesa “civilización” o la alemana “cultura”, resultan transparentes en el uso interno de la sociedad. El concepto francés e inglés de “civilización” puede referirse a hechos políticos o económicos, religiosos o técnicos, morales o sociales, mientras que el concepto alemán “cultura” se refiere a hechos espirituales, artísticos y religiosos, y los separa de los hechos políticos, económicos y sociales. El concepto francés e inglés de “civilización” puede referirse a realizaciones, logros y actitudes (valores) de los seres humanos, con independencia de si han realizado algo o no. En el concepto alemán “cultura” se revela su pureza de su derivado, no designa el valor del ser humano, sino el valor y el carácter de ciertos productos humanos.

Hay otra diferencia entre los dos conceptos. “civilización” se refiere se refiere a un proceso o al resultado de un proceso, es decir a algo que esta en movimiento hacia delante. En su utilización actual el concepto alemán de “cultura” tiene otra dirección de movimiento, se refiere a productos del hombre

Además el elemento cognoscitivo de la cultura puede dividirse en dos grandes ámbitos: el externo y el interno. Al ámbito externo se le ha calificado tradicionalmente como el ámbito de lo objetivo, en tanto que al ámbito de lo interno, se le ha considerado como el ámbito de lo subjetivo. En la actualidad, lo objetivo constituye el lugar típico de las ciencias, en tanto que lo subjetivo hace alusión al lugar tradicional de las humanidades. Esta división, sin embargo, es puramente analítica. En el nivel de lo

dotados de realidad, obras de arte, libros, religión, filosofía, a través de los cuales se expresa el pueblo, es decir que "cultura" tiene un carácter diferenciador. El concepto de "civilización" marca hasta cierto punto las diferencias nacionales entre los pueblos y marca lo que es común para todos los seres humanos, en él se expresa la conciencia que tienen los pueblos. Por el contrario el concepto alemán "cultura" marca las diferencias nacionales y las peculiaridades de los grupos, dando significación.

La constitución de la autoconciencia nacional que se representa con los conceptos de "cultura" y "civilización" es muy diversa. El alemán que habla con orgullo de su "cultura", igual que el francés e inglés que piensan con orgullo de su "civilización", consideran como algo normal la forma en que el mundo a de considerarse y valorarse. El alemán puede intentar aclarar al francés y al inglés lo que quiere decir con el término "cultura", pero no puede transmitir casi nada de la tradición de experiencias específicamente nacionales, así como el valor sentimental perfectamente natural que tiene para él la palabra.

El francés y el inglés también pueden a su vez, explicar al alemán que contenido tiene para ellos el concepto "civilización", como compendio de la autoconciencia nacional, pero por muy racional que les parezca el concepto, éste se origina en una serie de situaciones históricas y esta rodeado de emociones y que son elementos claves de su significado. Y aquí es donde la discusión se pierde en el vacío, cuando el alemán quiere explicar al inglés y francés por qué para él el concepto "civilización" es un valor de segundo grado.

Estos dos conceptos son como las palabras que utilizan las familias y que tienen mucho significado para los iniciados, y tienen muy poco para los profanos. Son términos que se acuñan con la base de vivencias comunes y crecen y cambian con el propio grupo del que son expresión. Reflejan la situación y la historia del grupo. En cambio resultan descoloridos y no alcanzan todo su significado para otras personas que no comparten estas experiencias y no se han formado en la misma tradición y en la misma situación.

fenomenológico¹⁶⁴, los dos ámbitos se traslapan frecuentemente y, en algunos casos, la distinción entre ambos resulta casi imposible. Tales traslapes y fusiones resultan en problemas de ambigüedad, confusión y desorientación, tanto a nivel social como a nivel individual, expresándose como estados patológicos cuya resolución no es espontánea, requiriendo de una reflexión y una acción conciente tanto a nivel colectivo como individual. Durante el siglo XVIII, casi toda la sociedad tenía algún conocimiento sobre el castigo que recibía algún delincuente, sobre todo de la prisión o el garrote,¹⁶⁵ que eran las penas más recurridas.

Tomemos en cuenta ahora algunas consideraciones sobre la definición de delito, delincuente y prisión. Al hablar de delito en general, hay que recordar que nos enfrentamos a un concepto ambiguo, si lo consideramos como un acto humano por medio del cual se infrijen las normas sociales, pero que depende de leyes penales establecidas en cada sociedad, en este caso por la Real Audiencia,¹⁶⁶ que regía penalmente al

¹⁶⁴ Fenomenológico. Relativo al fenómeno como apariencia o manifestación de algo. *Vid* :Diccionario de la Lengua Española: t, I, 636.

¹⁶⁵ Garrote. De acuerdo con el Diccionario de la Lengua Española: t. I, 680-681, se define como el proceso de ejecutar a los condenados comprimiéndoles la garganta con un palo con el que se retuerce una sogá, o un artificio mecánico de parecido efecto.

¹⁶⁶ Sobre la Real Audiencia ver a RUIZ MEDRANO; Ethelia. Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza. Michoacán, COLMEX, Estado de Michoacán, 1991. 405. En esta obra se plantea el origen de las audiencias hacia el final de la Edad Media y principios de la Edad Moderna, cuando los monarcas intentaron reunir y unificar el poder político que se hallaba diseminado entre las principales clases sociales de la época. A partir de 1489 la Audiencia y Real Chancillería de Valladolid se convertiría en el primer tribunal supremo de España. Esta Audiencia se trasladaría a Granada. Después de la conquista y colonización de América propiciaría la reestructuración del aparato judicial al crear jurisdicciones especiales. Los primeros ministros de Audiencia eran fieles consejeros y asesores del rey en materia jurídica. Debido a la distancia entre España y sus colonias las audiencias

mundo novohispano durante el siglo XVIII y poco después compartiría créditos con la creación del Tribunal de la Acordada¹⁶⁷.

americanas, a diferencia de las peninsulares que solo eran tribunales y chancillerías, fueron establecidas como altos organismos de gobierno. Las audiencias americanas fueron investidas de una amplia jurisdicción que aseguró la efectiva centralización del gobierno indiano en la metrópoli. Fue gracias a ellas que se inició el dominio secular en México. No hay que olvidar que los ministros de audiencia fueron los primeros funcionarios reales que arribaron a la Nueva España y que su principal misión fue concentrar el poder en manos del monarca y marginar a los conquistadores en el gobierno y la administración del país.

¹⁶⁷ Sobre el Tribunal de la Acordada ver a GARCÍA CUBAS, Antonio. El libro de mis recuerdos. 6 ed. México, Patria, 1968: 301-309; RIVERA CAMBAS, Manuel. México pintoresco, artístico y monumental. México, Nacional, 1880: 247-250; MORALES DÍAZ, Carlos. Quién es quién en la nomenclatura de la ciudad de México. 2 ed. México, Costa-Amic, 1971: 2; y GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. México viejo. México, 9 ed. México, Patria, 1966: 101-118, 131-136. El Tribunal y la Cárcel de la Acordada estaban situadas en el extremo poniente de la ciudad en la manzana contigua al Hospital de los Pobres, y con la fachada hacia al norte, al sur de la capilla del Calvario, en cuyo cementerio eran sepultados los criminales, más o menos en el lugar que hoy ocupa el ángulo formado por las actuales calles de Juárez, Balderas y Humboldt. La fachada, sin arte ni belleza, según nos recuerdan los autores, sólo observaba una serie de ventanas y balcones largos y angostos, un salón ancho y elevado y dos lápidas, una a cada lado del anterior. La construcción, de paredes altas y sólidas y con los calabozos provistos de cerrojos y llaves, afirman los autores, veía fortalecida su seguridad, con la guardia que se hacía notar en las azoteas, en los garitones y en el exterior del edificio. En el interior nos recuerdan nuestros historiadores, sólo se oían rumores de las cadenas que arrastraban los presos, el canto melancólico de algunos, o el quejido de los azotados y de los que eran sometidos a la prueba del tormento. Aquellos infelices tenían casi siempre a su vista el verdugo y el cadalso.

Sobre la fundación del Tribunal de la Acordada y la Cárcel de la Acordada ver a MALO CACHO, Gustavo. Historia de la Cárcel de México. México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, 1979. (Cuadernos del Instituto Nacional de Ciencias Penales: 5): 71. En el año de 1710 se estableció en el reino la jurisdicción, uso y ejercicio de la antiguo Tribunal de la Santa Hermandad (o Tribunal de la Acordada que funcionó hasta 1812), con arreglo a las Leyes y prácticas de Castilla, creándose para ejercerla un Alcalde Provincial con subordinación a la Real Sala del Crimen de México, a la que debía dar cuenta con las causas antes de ejecutar sus sentencias. En virtud de la Real Cédula del 21 de diciembre de 1715, se fueron ampliando por el virrey las facultades y jurisdicción del Alcalde Provincial. Posteriormente el Señor Marqués de Valero realizó un acuerdo con la Real Audiencia para dar información sobre sentencias; por tal motivo se dio a dicho juzgado el nombre de Acordada, por el acuerdo realizado (además se encontraba a cargo de un Juez o Capitán, a cuyas órdenes se hallaban

El concepto de delito como sabemos varía en las diferentes culturas, un ejemplo claro lo tenemos al observar las diferencias que hay entre las leyes de los países islámicos y las de los países occidentales. De manera que un comportamiento ilícito será considerado delito, en la medida que viola las leyes vigentes, establecidas en cada lugar y tiempo¹⁶⁸. En este caso el delito que cometen Ismael Pérez Trejo y Anacleto Pineda el 30 de septiembre de 1765, secuestrando y asesinando a Don Julián Castilla, dueño de tres panaderías en el barrio del Niño Perdido, nos permite vislumbrar el poco respeto que tuvieron por las leyes novohispanas, y el castigo que recibirían antes de ser agarrutados, sería el pisar la cárcel de la Acordada, mientras se realizaba el juicio y preparación del cadalso.

Hay que considerar que la ley y el orden en la Nueva España reflejaban el relativo poder de las clases, así como el inevitable recurso del crimen y la violencia de los menos favorecidos, en respuesta a su posición marginal. En algún momento del siglo XVIII la Audiencia se preocupó más por cuestiones políticas que por mantener un orden jurídico, provocando un aumento en los actos delictivos y por ello, la fundación del Tribunal de

sus colaboradores, de allí el nombre de la "acordada") desde el año de 1719, en lo que se aprobó en la Real Cédula el 22 de mayo de 1722, siendo su primer juez don Miguel Velásquez Lorea, natural de Querétaro y Capitán Provincial de la Real Sala del Crimen; el segundo Juez fue don José Velásquez Ortiz y Lorea, hijo del anterior, quién tomó el cargo en 1732; el tercer Capitán de la Acordada fue don Jacinto Martínez de la Concha tomó el cargo de 1756; el cuarto Capitán o Juez de la Acordada de don Francisco Antonio Aristumuño, quien tomó el cargo en 1774; el quinto Juez fue el licenciado don José Barberi, de 1776 a 1778; siguió como sexto Juez, don Pedro Valiente, de 1778 a 1781; Séptimo Juez y por segunda vez, don José Barberi, de 1781 a 1782; el octavo Juez fue don Manuel Antonio de Santa María, de 1732 a 1808; noveno y último Juez de que se tiene noticia, lo fue don Antonio Columna, de 1808 a 1809; se ignoran los nombres de los tres últimos.

¹⁶⁸ GARCÍA RAMÍREZ, Sergio. *El sistema penal mexicano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993: 9.

la Acordada provocó un fuerte impacto en la sociedad a través de la horca.¹⁶⁹

En todas las culturas existen diferentes formas de reclusión, Morris Norval señala que el antecedente de las prisiones fueron los conocidos calabozos, los hospicios, los reformatorios y los buques de convictos, que fueron utilizados en diferentes épocas y por distintos pueblos como los babilónicos y los asirios, los romanos, los egipcios, los chinos, los hindúes, los europeos posteriormente, y los novohispanos. Estos lugares se encontraban en muy malas condiciones de higiene, y en ellos se mantenía en cautiverio a las personas sin separarlas y sin tener una clasificación para ubicarlos, propiciando la promiscuidad, la extorsión y el abuso.¹⁷⁰

En 1779, surge en Inglaterra, la idea de aislamiento; el modelo inglés señala Michel Foucault “agrega como condición esencial para la corrección el aislamiento y el esquema fue dado en 1775, por Hanway”¹⁷¹ que lo justificaba señalando que el aislamiento, al separar de las malas influencias, ayuda a la reflexión en la persona y le da oportunidad de descubrir en el fondo de su alma la voz de su conciencia. Con ello

¹⁶⁹ MALO CACHO, Gustavo. Historia de las cárceles en México. México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, 1979: 56.

¹⁷⁰ NOVAL, Morris. El futuro de las prisiones. México, Siglo XXI, 1998: 19. Los primeros modelos de prisión moderna, señala FOUCAULT, Michel. Vigilar y castigar: 241, fueron: el de la prisión de Gloucester, Gante y Walnut Street. Sin embargo no se puede hablar con precisión de cuándo nació la prisión. De acuerdo con GARCÍA RAMÍREZ, Sergio. El sistema penal mexicano: 11, el proceso de fundación de la cárcel ha sido largo, la prisión fue primero cárcel preventiva y luego punitiva. La primera está destinada a mantener cautivos a los inculpados mientras concluye el proceso y se dicta sentencia. La segunda es aquella que priva de la libertad a una persona, como castigo o pena por delito cometido.

¹⁷¹ FOUCAULT, Michel. Vigilar y castigar. México, Siglo XXI: 127.

pretendía evitar que los prisioneros que no habían sido juzgados vivieran junto con ladrones, asaltantes y asesinos.

Hay que considerar que al fundarse la colonia de la Nueva España, el régimen penitenciario encuentra bases importantes en las Partidas¹⁷², donde se declara que el lugar a donde los presos deberán ser conducidos será la cárcel pública¹⁷³ y dependiendo de la pena ser castigados.

¹⁷² El conjunto de Leyes denominado Las Partidas, está integrado por un grupo de 7 libros que fueron elaborados por Alfonso X. La ley que más destaca es la Setena, dedicada a materia penal. Dicha partida se integra de XXIV títulos dedicados a las acusaciones por delitos y a los jueces; a las traiciones, retos, líderes y acciones deshonrosas; a las infamias, falsedades y deshonras; a los homicidios, violencias, desafíos, treguas; a los robos, hurtos, daños; a los timos y engaños; a los adulterios, violaciones, estupros, corrupciones y sodomías; a los reos de herejía, blasfemia o suicidio y a los judíos y moros. El título XXIX sobre la guarda de los presos, establece la prisión preventiva, y dicta el procedimiento penal. Los títulos XXX y XXXI se refieren a los tormentos y a las penas según la condición social de los reos y las circunstancias de tiempo y lugar de ejecución del delito. Ver a CARRANCÁ Y TRUJILLO, Raúl. Derecho Penal Mexicano. México, Porrúa, 1970: 76.

¹⁷³ En la Colonia existieron varias cárceles públicas entre las que destacan: En 1571 se construyen las cárceles de la Inquisición: La cárcel Perpetua o Misericordia, la cárcel Secreta y la cárcel de Ropería; La Real cárcel de Corte de la Nueva España, construida en el siglo XVI, en lo que hoy es el Palacio Nacional; Cárcel de la Ciudad o Diputación, construida en 1521 en la casa del cabildo; en 1710 se funda el Tribunal y cárcel de la Acordada también conocido como El tribunal de la Santa Hermandad. Con el fin de la Colonia y la aurora del México Independiente, cobra mayor vigor en el país el pensamiento humanitarista, por lo que hay una reglamentación y proyectos en materia penitenciaria. En 1814 se reglamentan las cárceles en la Ciudad de México y se establece el trabajo para los reclusos; en 1820 se establece el trabajo obligatorio, se funda en 1863 la cárcel de Belem, en 1883 la cárcel de Santiago Tlatelolco. Además de las cárceles se fundan presidios sobre todo en la región norte del país, los que hubieron de servir como fortalezas militares para ensanchar la conquista, como medio de poblamiento y también como establecimiento penal, así existieron los presidios de Baja California y Texas. Ver a MALO CACHO, Gustavo. Historia de las cárceles en México, etapa precolonial hasta el México Moderno. México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, 1979: 50-52.

Retomando la leyenda de los ahorcados, en el caso de los novohispanos Ismael Pérez Trejo y Anacleto Pineda fueron “encarcelados” en la Acordada, mientras esperaban su juicio penal.

El castigo novohispano por delitos, pudo haber tenido diferentes objetivos. Ayudar a los delincuentes a reflexionar llevándolos a un proceso de expiación, en el que la pena serviría para curar el alma. Para otros el mayor valor de la cárcel radicaba en su eficacia para disuadir a los demás a no cometer delitos; perseguían lograr la abstención por temor, y castigar al delincuente para influir en el ánimo de otros por miedo más que por convencimiento. Otro objetivo fue el de evitar que el delincuente dañara a los demás, persiguiendo la protección de la sociedad. Con todo lo anterior se pretendía evitar más delincuencia, porque era muy caro mantener una “prisión” y la salida más fácil era ahorcarlos como el caso de los delincuentes novohispano de 1765 Ismael y Anacleto.¹⁷⁴

Podemos determinar que la cultura del “delito con castigo” tiene un carácter esencialmente simbólico, es decir, de formas abstractas referidas a elementos del mundo real. En tanto que el mundo real varía de un lugar a otro y de una época a otra, el castigo también varía; por ejemplo, el asesino en México durante el siglo XVIII era ahorcado mientras el asesino

¹⁷⁴ Ver a RODRÍGUEZ MANCERA, Luis. *La crisis penitenciaria y los sustitutivos de prisión*. México, Porrúa, 1998: 2., de acuerdo con el autor la prisión cuando es colectiva, corrompe, si es celular enloquece y deteriora; con régimen de silencio disocia y embrutece; con trabajo forzado aniquila físicamente, y sin trabajo destroza moralmente. En casi todas sus formas señala es altamente neurotizante, disolviendo el núcleo familiar y dañándolo seriamente, llevando un agudo sufrimiento a aquellos que quieren al recluso. Es además cara y antieconómica: cara en cuanto a la inversión en instalaciones, mantenimiento y personal; antieconómica porque el sujeto no es productivo y deja en el abandono material a la familia. Por lo tanto el agarrotamiento durante la época colonial de México, además de ser escarmiento público para evitar la delincuencia, también pudo haber servido como medio para ahorrar dinero, porque debió como hoy día, ser muy caro mantener a un delincuente tras las rejas.

actual es encarcelado.¹⁷⁵ Retomando la leyenda de Manuel Rivera Cambas referente a las causas del secuestro-asesinato, nos dice

El crimen, consumado en septiembre de 1765, fue de los más repugnantes, por las circunstancias en que se ejecutó y de los medios de que se valieron los bandoleros. Se encontraron cierta mañana en el atrio de la Catedral Ismael Pérez Trejo, cobrador de cuentas en la casa de Castilla y Anacleto Pineda, padre de familia, y se preguntaron: ¿Qué haremos para tener dinero? Los dos discutieron sobre la manera de procurárselo; pero desecharon el camino del trabajo honesto, para seguir el del crimen. Trejo tenía un patrón de quien él y su familia recibían grandes favores; conocía bien la fortuna del jefe de la casa y para inclinar a Pineda á ser su cómplice, le dijo que Castilla llevaba poco tiempo de haberse casado con una joven que recibió de dote ciento cincuenta mil pesos; le aseguró que plagiándolo le haría firmar una carta por valor de ocho mil pesos, cantidad considerada como insignificante.¹⁷⁶

Interpretando éste fragmento de la leyenda podemos deducir como conocimiento colectivo, que los delincuentes robaban por necesidad, su mundo giraba por la falta de oportunidades, y buscaban como hoy día el trabajo fácil; además hay que tener presente que las castas tenían pocas oportunidades de ascender socialmente y que una situación difícil pudo haber orillado a los ladrones y asesinos durante el siglo XVIII a cometer actos delictivos. José Manuel Castro señala que por las tardes, casi al toque de la oración, al salir de sus preocupaciones los vecinos de los barrios aledaños al del Niño Perdido, había un movimiento extraordinario, las calles se llenaban de mujeres que iban a comprar pan para la

¹⁷⁵ De acuerdo con Roger Chartier, la forma en que se puede percibir una realidad -en éste caso referente a los castigos empleados en diferentes épocas- tiene que ver con los símbolos como una representación que hace cada individuo sobre el mundo. Ver a CHARTIER. El mundo como representación...:45

¹⁷⁶ RIVERA CAMBAS, Manuel. México Pintoresco: t.II,245-246.

merienda, en aquella época donde los bandoleros, los valientes del barrio, asesinaban o despojaban a las víctimas que habían tenido la imprudencia de pasar por aquellas calles. Los guapos de los barrios de la Soledad, de Santa Cruz y la Palma, eran los más renombrados en la segunda mitad del siglo XVIII, tanto, que por las noches se consideraba un rasgo de atrevimiento aventurarse a ir por aquellos barrios. Hoy parece que no ha cambiado la situación con tanta inseguridad en la ciudad¹⁷⁷.

Carlos Morales Díaz, señala que en el barrio del Niño Perdido y sus alrededores había el lépero, tipo bizarro, valiente y perezoso, sufrido a veces y en otras violento, fanático e incrédulo, deseoso de divertirse, pendenciero por carácter, que sabía acomodarse a todas las circunstancias y en su decidía, gozaba tanto con la pobreza como con la fortuna. A propósito de sus ocupaciones, ya se les veía de albañil, de conductor de carros, de empedrador de calles, de comerciante o ejerciendo ciertos actos de audacia para tomarse lo ajeno. El lépero,¹⁷⁸ -nos dice- cuando tiene dinero se entrega a la bebida y cesa de trabajar en la tarde, cuando en la mañana ha ganado dinero suficiente para cubrir sus gastos habituales, por esto, a menudo cuando le faltan los recursos, lejos

¹⁷⁷ CASTRO SANTA ANA, José Manuel. Diario de sucesos notables. México, Documentos para la historia de México, 1854: t.I, 56.

¹⁷⁸ Lépero: es una palabra de origen incierto y ha tenido distintas acepciones entre las que destacan: ladino, astuto, entendido, sagaz, suspicaz y listo en Cuba. En El Salvador, bribón y picaro. En México: arruinado, pobre, miserable, sin dinero. En la época colonial, los viajeros y cronistas que pasaron por la Nueva España llamaron a la gente más humilde: zaragates, guachinangos, zaramullos, zánganos, infimablebe, chusma, petadejo y lépero. La noción de lépero nos lleva a la desigualdad que existió en la Nueva España. PRIETO HERNÁNDEZ, Ana María. Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos. México, CONACULTA, 2001: 17-18.

de disgustarse se envuelve en su mugrienta cobija, se sienta en el quicio de una puerta o en alguna esquina.¹⁷⁹

Tomando en cuenta las características que tuvieron los hombres del siglo XVIII que habitaban los barrios de la ciudad de México, podríamos asegurar que ante su situación algunos buscaron el camino fácil, el robo, sin embargo, bajo esta consideración difícilmente puede hablarse de símbolos universales. La expresión “símbolos universales” usada frecuentemente, se refiere a elementos de una cultura específica que los miembros de la sociedad correspondiente proponen universalmente, pero que no necesariamente han sido adoptados con este nivel de generalidad. Cuando analíticamente se encuentran semejanzas entre los símbolos homólogos de diferentes culturas, se dice que el patrón obtenido es un arquetipo, el entorno socio-cultural determina los actos de una persona; un asesino durante el siglo XVIII o siglo XX, y este se transformara en un arquetipo dentro de su entorno, por ejemplo los léperos del siglo XVIII, que llenaban las calles de la ciudad de México en ciertas horas del día, pudieron haber provocado tristeza o repugnancia, por su condición de vida. Y si lo comparamos su situación con la de los domingos por la mañana en el siglo XXI, encontramos el mismo fenómeno novohispano en parques principales, como La Alameda o Chapultepec, plagados de “criadas, albañiles, entre otros”, que son identificados, por su forma de vestir, hablar o comportarse.

Símbolos y arquetipos (modelos ideales) constituyen elementos mínimos del elemento cognoscitivo de la cultura del delito, ya sea que se hable al nivel de una cultura específica o al nivel de la cultura en general.

¹⁷⁹ MORALES DÍAZ, Carlos. Quién es quién en la nomenclatura de la ciudad de México. México, Costa-Amic, 1971: 90.

Por otro lado, ambos términos pueden usarse de acuerdo con el nivel de análisis tanto de una sociedad concreta como de un individuo a partir de la finalidad del trabajo que se realiza.

Cada cultura desarrolla, como parte de su aspecto colectivo una imagen del mundo; de acuerdo con Manuel Rivera Cambas, durante el siglo XVIII la clase social llamada de “castas” vivía en “suburbios, llenos de basura, casonas viejas en las que habitaban gente sucia”.¹⁸⁰ La leyenda de Manuel Rivera gira en torno al barrio del Niño Perdido, al que se refiere, sin embargo, de la siguiente manera:

[Por] situarse en un arrabal y en una plazuela, es diariamente un punto de reunión en que se saben muchas anécdotas del barrio y las historias populares; en aquella plazuela, á ciertas horas, viene a formarse una verdadera tertulia, en que además de asuntos de cocineras y recamareras, se habla de los efectos de primera necesidad, de la despedida del ahorcado, de celos y pleitos.¹⁸¹

¹⁸⁰ RIVERA CAMBAS, Mnuel. México pintoresco, artístico y monumental: t. II, 240

¹⁸¹ *Ibid*: t.II, 241. Este barrio conocido como suburbio, se encuentra en la parte soroeste de la capital del virreinato; por allí estuvo el cementerio del Campo Florido, uno de los que prefirió la clase pobre, y están en pie la Ciudadela –Plaza- y el antiguo y sombrío edificio que sirvió de cárcel nacional, no lejos de los paseos más frecuentados y elegantes de México; en aquel rumbo, hacia el barrio de Belem, porción de pantanos cubiertos por multitud de plantas; en esa parte de la ciudad se aspiraron pestilentes y mortales infecciones, cuyos principales focos estuvieron en la Candelaria de los patos, Tlaxcoaque, Santa Cruz Acatlan, y tantos otros sitios en que la población vive en la miseria y en una atmosfera letal. Esta área comprendió varias casas de vecindad con estrechas y oscuras viviendas, en que la atmosfera era asfixiante; en cuartos reducidos donde se agrupaban amplias familias y tenían lo necesario para sobrevivir. Hay historias que narra Manuel Rivera Cambas en dicho barrio “Ya un niño abrasado por la fiebre ó ya una madre que acaricia a sus desnudos y hambrientos pequeñuelos . En los basureros hay siempre multitud de mujeres, muchachos y aun hombres, recogiendo lo que se les permite, mediante una ínfima cuota que pagan, acompañados por perros flacos, zopilotes y cerdos. Parece, cuando se aleja el paseante hasta las extremidades de aquellos suburbios, que está en lugares donde jamás se siente la influencia de la civilización, ni alcanza la mano de los Ayuntamientos”.

Esta imagen del mundo está estructurada con base en elementos normativos que se interrelacionan a modo de un sistema que da coherencia interna al conjunto.¹⁸² Esa imagen estructurada del mundo de la clase baja novohispana se impone a los miembros de la sociedad, sin considerar la forma en que viven en los suburbios los delincuentes que van a ser ahorcados en el siglo XVIII¹⁸³, respectiva como criterio de realidad, y en tanto realidad, incluye también la imagen que cada individuo tiene de sí mismo. Los aportes individuales la imagen social del mundo, así como la imagen de sí mismo, son montados sobre la estructura normativa y su número ha de ser relativamente pequeño, pues de lo contrario, el individuo dejaría de compartir el sentido social de la realidad, impidiendo el diálogo con otros miembros de la sociedad e, inclusive, consigo mismo. Tales bloqueos en el diálogo se manifiestan como patologías, que se intentan restaurar o superar de diversas maneras¹⁸⁴.

¹⁸² BERGER. Para una teoría sociológica de la religión: 13.

¹⁸³ El castigo sin analizar la situación particular de cada individuo, solía ser público, con lo que se le atribuía una función ejemplificadora, de disciplinamiento. Se ejecutaba en las plazas, al grado de convertirlo en espectáculo. El discurso de regularización de la criminalidad se desenvolvía básicamente en torno de tres preocupaciones fundamentales: castigar a los delincuentes, preservar la moral pública y proteger la propiedad privada. Ver a PRIETO HERNÁNDEZ, Ana María. Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos.. México, CONACULTA, 2001: 220.

¹⁸⁴ *Ibid*: 220. Las características del modelo ideal del ciudadano que se quería promover, pueden leerse por oposición en el discurso de los viajeros. Si se quejaban de la indolencia de los léperos, en el fondo lo que expresaban es que éstos deberían ser activos y trabajadores; eso sí, quedaba oculto para qué y para quienes. Si eran señalados como indisciplinados, quedaba claro que debían ser sumisos y obedientes. Por último, si los definían como pendencieros, es porque buscaban sujetos pacíficos y recatados, pues aquello que por una parte se niega, por la otra se afirma. Por eso la Acordada disciplinó a través del ejemplo.

La cultura judeo-cristiana occidental ha tenido desde su integración un afán de expansión universal, que implica la anulación de otras culturas particulares;¹⁸⁵ para los miembros de las sociedades inmersas en esa cultura, ese afán nos resulta tan natural, que de hecho, nos parece casi imposible que existan actualmente sociedades que piensen de otra manera. Creemos así, que los problemas propios de toda la humanidad giran en torno a ésta cultura; esta atribución se refleja ampliamente en los cuerpos teóricos desarrollados por nosotros.

Uno de estos problemas, captado más por los resultados de la acción práctica que por la acción cuidadosa, es la inadecuación de la teoría psicológica para el análisis de algunos casos específicos individuales; me refiero al enfoque masculinista de la teoría.

En su texto Manuel Rivera Cambas nos relata el problema que algunos etiquetarían como masculinista:

[...]Trejo en su género de bandido, encontró facilidad para salvar los obstáculos. convienen en que Pineda arriende una casa á la que Trejo se encargara de llevar a la victima [...] Transcurrieron diez días y Trejo fue á ver al rico Castilla en la mañana del 22; le cuenta que una persona quiere vender una cantidad de trigo muy barato y que necesita ir á verse con esa persona. Castilla nada puede sospechar de aquel á quien hace tiempo conoce y es conducido á la citada casa en el barrio de Niño Perdido, en el cual se encuentra Pineda y un nuevo personaje apellidado Guerrero {...} Al entrar a la casa en la que habia de consumarse el plagio, dijo Trejo á sus compañeros "aquí les traigo la presa" [...] Fue atado éste para que no se defendiera y Trejo dictó la carta que Castilla escribe y firma después de haber sufrido grandes ultrajes y violencias [...] Al salir el sol Trejo llama á sus cómplices y les dice: "Castilla me conoce [...] me denunciará [...] es preciso matarlo[...]

¹⁸⁵ KAHLER. *Historia universal del hombre*: 190-192.

pasan una reata alrededor del pescuezo de Castilla y lo estrangulan
[...]¹⁸⁶

Este fragmento de la leyenda muestra cierto “machismo,”¹⁸⁷ porque los delincuentes presumen su virilidad al realizar actos antisociales como son: el plagio, golpear a la víctima, asesinarla, e inclusive burlarse de su “fechoría” Estamos ante lo que Octavio Paz define como “macho” porque

¹⁸⁶ RIVERA CAMBAS, Manuel. México pintoresco: t.II, 246-247.

¹⁸⁷ De acuerdo con Octavio Paz, para entender el término “machismo” es necesario partir de la “chingada”. La palabra chingar, con todas estas múltiples significaciones, define gran parte de nuestra vida y califica nuestras relaciones con el resto de nuestros amigos y compatriotas. Para el mexicano es una posibilidad de chingar o de ser chingado. Es decir, de humillar, castigar y ofender. O a la inversa. Esta concepción de la vida social como combate engendra fatalmente la división de la sociedad en fuertes y débiles. Los fuertes –los chingones sin escrúpulos, duros e inexorables- se rodean de fidelidades ardientes e interesadas. El servilismo ante los poderosos –especialmente entre la casta de los políticos, esto es de los profesionales de los negocios públicos- es una de las deplorables consecuencias de esta situación. Paz continúa, definiendo el término “la chingada es la Madre abierta, violada o burlada por la fuerza”, el hijo de la chingada es el engendrado de la violación, del rapto o de la burla. Por lo tanto el “Macho” es el gran chingón. Una palabra resume la agresividad, impasibilidad, invulnerabilidad, uso descarnado de la violencia, y demás tributos del “macho”: poder. La fuerza, pero desligada de toda noción de orden; el poder arbitrario, la voluntad sin freno y sin cauce. Finalmente Paz añade que el “macho” utiliza el humor. Sus bromas son enormes, descomunales y desemboca siempre en lo absurdo. PAZ, Octavio. El laberinto de la soledad. México, Fondo de Cultura Económica, 1993: 86-89. Otros estudios que hacen alusión al “machismo” son: primero la obra de Elías Amador, narrando que en 1695 la sala del crimen ordenó a todos los vagos encontrar empleo o afrontar el destierro en las Filipinas, esto provocó que muchos vagos se convirtieran en delincuentes o criminales. Elías Amador menciona que los líderes bandoleros eran los más agresivos y trataban de tener el dominio sobre sus subordinados, haciendo alusión al ser “hombre” o macho AMADOR, Elías Bosquejo histórico de Zacatecas. Zacatecas, 1892: 446. Otra obra que hace alusión al tema de “machismo” es la de Luis Velasco que relata las acciones del primer juez de la Acordada, “incluso, en su lecho de muerte, Miguel pensó sólo en el deber. Se dice que antes de morir hizo arreglos para sentenciar a varios prisioneros, momento en el que su confesor lo exhortó a que olvidara tales cosas, mas Velásquez respondió que las obligaciones de la justicia nunca debían ser olvidadas.” Aquí el autor nos muestra el machismo y tal vez acompañado de deber que tenía el primer juez de la Acordada. VELASCO Y MENDOZA, Luis. Historia de la ciudad de Celaya. México, 1947: t.I, 171.

trata de dominar a los demás, busca llevar la ventaja –o “chingar”-a cualquier precio.. Entonces dominio-poder sobre cualquier acto antisocial podría definirse como machismo en pleno siglo XVIII.

La sociedad, va a tener dos enfoques fundamentales para la reflexión sobre la visión masculinista; el primero, se refiere al progreso, a los logros y descubrimientos, es por ello que los asesinos (Trejo, Pineda y Guerrero) consideran el secuestro, robo y asesinato como la manera de mejorar su condición social-; el segundo a la caída, a la tragedia de la pérdida de un estado ideal de unidad en los orígenes, los asesinos del siglo XVIII son concientes que al robar y asesinar pueden ser castigados con la pena de la horca o garrote.¹⁸⁸ Ambos enfoques son correctos en lo que afirman, pero incorrectos en lo que niegan, planteando un conflicto más aparente que real, en tanto que son visiones profundamente parciales que no pueden verse simultáneamente, sino con un enfoque dialéctico.

El cambio profundo que se nota, tanto al nivel del pensamiento como al nivel de la práctica, viene sucediendo como consecuencia de la adopción de este enfoque dialéctico, “Sí hago esto me puede pasar aquello.” De manera semejante, otra polaridad de contrarios se nota actualmente en nuestra sociedad: la dualidad masculino-femenino. Nuestro pensamiento y nuestra acción, se han visto ampliamente dominados, por más de dos milenios, por el arquetipo masculino, imprimiendo sus cualidades en pensamiento y acción, con la consecuente represión de todos los elementos femeninos de nuestra realidad. Los hombres suelen compararse con las mujeres, para demostrar su

¹⁸⁸ La horca era el castigo para los grupos más desprotegidos, y el garrote se aplicaba a los grupos con más posibilidades económicas. LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina. Una villa mexicana en el siglo XVIII. México, 1957: 201.

superioridad y dominio, a través de frases populares como: “yo, no me rajo”, “hay Jalisco no te rajes”, y hoy día entre los jóvenes es común escuchar “abrete”, para exigir el retiro de alguno de los miembros del grupo, entre otras muchas frases que ha analizado Octavio Paz.¹⁸⁹

Otro elemento característico de la tradición cultural es la negación de la afectividad en el ser humano, Manuel Rivera Cambas continúa la leyenda narrando los problemas que presenta el plagio-asesinato:

El descubrimiento del crimen se debió principalmente [...] a la familia de Castilla –que estaba muy alarmada con su ausencia é hizo pesquizas para descubrir su paradero; algunas sospechas concibió de Trejo y habiéndose presentado éste en la casa, á las diez de la noche, muy enlodado y en pecho de camisa, llevando la carta de Castilla á su socio, fechada en el Monte de las Cruces, de donde decía Trejo venir por haber sido plagiados ambos por el Niño Perdido y pidiendo ocho mil pesos, el socio hizo aprehender a Trejo por la policía que ya estaba prevenida y desde luego el reo reveló en su turbación y lo inverosímil del relato su complicidad en el plagio. La policía [...] descubrió que el plagio estaba en la casa de la calle del Niño Perdido; á ella se traslado la policía [...] al levantar las vigas del piso la policía, se encontró el cadáver del infortunado Castilla [...] Trejo y Pineda se hicieron mutuamente recriminaciones en presencia de la policía acerca de la parte que cada cual había tenido en el crimen [...] Guerrero [...] negó haber tenido participio en el asesinato [...].¹⁹⁰

¹⁸⁹ La mujer es un ser que por naturaleza es “rajado”, abierto y esto la convierte en un ser “chingado”. Entre los homosexuales el agente pasivo, es un ser degradado y “chingado”. De acuerdo con Octavio Paz lo importante en las relaciones heterosexuales es “no abrirse” y, simultáneamente, rajar, herir y “chingar” al contrario. PAZ, Octavio. El laberinto de la soledad. México, Fondo de Cultura Económica, 1993: 42-43.

¹⁹⁰ RIVERA CAMBAS, Manuel. México pintoresco: t.II, 247-248. Ana María Prieto también menciona varios casos en los cuales los criminales se culpan unos a otros “Luis Zapata culpaba a todos sus compañeros de haber asesinado a la familia Juárez[...]” PRIETO HERNÁNDEZ, Ana María. Acercas de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos. México, CONACULTA, 2001: 227.

En este párrafo, se puede interpretar la incongruencia machista, porque los delincuentes se reprochan mutuamente su ausencia en el crimen, en lugar de aceptar su participación. O tal vez sea una manera machista inteligente de evadir el problema.

En el texto *Para una inteligencia afectiva*, Federico de Luca Comandini señala que el ámbito de lo afectivo se considera, en el enfoque prevaleciente en la ciencia, como "escoria irracional, tendencia contaminante" que debe ser aislada. Sin embargo, la afectividad "es participación, es la recíproca influencia que nos une a cada acontecer" , es "el oscuro enlace afectivo que ata a cada individuo en su contexto".¹⁹¹ Pero en el mundo, la afectividad es el elemento que invoca nuevas preguntas, estimula una mas adecuada comprensión de nuestra relación con los hechos y con el misterio de las influencias entre ambos. La afectividad en nuestra cultura, parece moverse dentro de una polaridad de disposiciones que pueden denominarse homo ludens y homo dolens. La disposición homo ludens transgrede de manera imaginaria el orden cósmico de la realidad, realizando una obra de constante ampliación de miras, experimentación y compensación en la adaptación de la vida al cambio; en ella los sentidos y los significados se inventan y recrean de un modo activo, identificándose con un aspecto de la realidad del ánimo, que quizás tenga su raíz en el SELF junguiano.¹⁹² Del otro lado de la polaridad se encuentra la disposición homo dolens; en nuestra sociedad esta perspectiva se enfatiza, de modo tradicional, y se refuerza sólo

¹⁹¹ DE LUCA. *Para una inteligencia afectiva*: 13

¹⁹² *Ibid.*: 35

observando los desastres y desgracias cotidianas del entorno -como lo fueron los ahorcados en el siglo XVIII-.

El predominio del enfoque masculinista y la negación del ámbito de lo afectivo, vinculado a una actitud inconsciente de homo dolens, son algunas de las características que tuvieron las castas en el siglo XVIII.

Pueden mencionarse también la sobrevaloración del origen sensorial del conocimiento, la confianza ciega en una forma específica de racionalidad -razón práctica- y la negación total de lo intuitivo y su valoración de un “conocimiento” o “no-conocimiento” de las consecuencias de un delito en el siglo XVIII: el agarrotamiento”,¹⁹³ que para los espectadores era una forma de distracción. Manuel Rivera Cambas nos resume el juicio que llevó a cabo en el Tribunal de la Acordada¹⁹⁴ contra los delincuentes, Trejo, Pineda y Guerrero:

Los reos se presentaron sin grillos, sin cadenas; se les hizo saber la causa de estar allí y los hechos porque se les juzgaba; siguió el interrogatorio y fueron puestos ante ellos el ensangrentado traje de la víctima, la cuerda y demás objetos; [...] la sentencia los condenó á la pena de horca, sin apelación, á las veinticuatro horas, debiendo ejecutarse en la Plazuela del Tecpam de San Juan, en donde desemboca la calle de Niño Perdido, por ser el barrio en que se había sufrido mayor escándalo. Los condenados sufrirían el garrote. El local en

¹⁹³ El agarrotamiento consistía en sentar a la persona, colocarle un grillete en el cuello y girar una palanca hasta que la persona era ahorcada. *Vid.* RIVERA CAMBAS, Manuel. *Op. Cit.*: 249.

¹⁹⁴ El Tribunal de la Acordada también tenía su cárcel para disciplinar a los transgresores e insumisos. Allí se agrupaban centenares de presos, sin que se tomara la naturaleza de sus delitos [eran muchos los rufianes mal encarados, de rostros feroces, pero también los había de semblante amable y de buen humor como lo describe Ana Prieto “Con decencia y una sonrisa pedían dinero y si no lo obtenían, lo quitaban valiéndose de un cuchillo.”] En este sitio el criminal condenado a muerte pasa los tres días que preceden a la ejecución. PRIETO HERNÁNDEZ, Ana María. *Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos.* México, CONACULTA, 221.

que tuvo verificativo el juicio no pudo ser menos apropiado, inmenso gentío llenaba las escaleras, los corredores y el zaguan. Trejo apareció con aire resuelto y aparentaba sordera para no contestar las preguntas que lo ponían en aprieto. Pineda estaba conforme y resignado, llevaba el pecho cubierto con escapulario; Guerrero tenía el aspecto tranquilo; alegaba que no tuvo valor para ahorcar a la víctima. En las declaraciones ante el jurado hubo contradicciones y se recriminaron mutuamente los asesinos.¹⁹⁵

Durante el juicio Trejo trata de distraer la atención del jurado fingiendo sordera, tal vez pensando en qué hubiera pasado si no hubiera tramado el secuestro (demostrando su parte de “hombre” y el arrepentimiento de “poco hombre”; Pineda acepta su culpabilidad (demostrando lo “hombre que es”) y Guerrero nos muestra la imagen de una persona que se arrepiente y quiere ser perdonado, buscando excusas para justificarse.

Por último, el texto de Manuel Rivera Cambas nos permite enterarnos de la forma en que la justicia se aplicaba, castigando a los culpables¹⁹⁶, esto con dos sentidos: el primero servir de ejemplo para

¹⁹⁵ Ver a RIVERA CAMBAS, Manuel. México pintoresco: t.II, 248-249. Sobre la Real Audiencia ver ARZATE GONZÁLEZ, Sandra. La Real Audiencia de México durante la Guerra de Independencia (1808-1814). (Tesis de Licenciatura en Historia). México, FF y L, UNAM, 2001. 7. Hay que recordar que esta Institución se componía (1739-1776) de la siguiente manera: VIRREY (Presidente) quien firmaba y ejecutaba las sentencias que le eran emitidas; SALA CIVIL (compuesta por tres salas y cada una por cuatro oidores) se encargaba de resolver los recursos de apelación en materia civil en contra de las sentencias que se dictaban (por Alcaldías, Corregimientos, Gobernaciones, Juzgados de Provincia, Subdelegaciones e Intendencias); Después seguía la SALA DEL CRÍMEN (Conformada por seis Alcalde) se encargaba de la justicia penal; finalmente había dos FISCALES de lo CIVIL y del CRÍMEN, el primero tenía como función promover y defender los intereses y derechos del fisco en los casos civiles; el segundo fiscal promovía la observancia de las leyes que versaban sobre delitos y penas, convirtiéndose en acusador público, aplicando sanciones de orden penal.

¹⁹⁶ Ana M. Prieto refiere cómo en el siglo XVIII, todos aquellos que no tenían para pagar la entrada al teatro, tomaban como pasatiempo asistir a las ejecuciones públicas para ver a los reos ahorcados o desnucados por el garrote vil. Por su parte algunos estudiosos de los procesos penales durante la colonia, señalan que la iglesia obligaba a la gente a asistir a las ejecuciones para infundirle temor y

mantener sometida a la sociedad y, el segundo, entretener al pueblo. A continuación el último párrafo de la leyenda de los ahorcados:

La ejecución de la sentencia fue el 30 de septiembre de 1765. Los reos, al volver á la cárcel –que debió ser la de la Acordada, por ser la más temida- después de haber sido condenados á muerte, fueron trasladados a la capilla, en la que los aguardaban algunos sacerdotes [...] En la mañana de su último día [...] el cadalso quedó terminado á las once de la mañana, en la Plazuela del Tecpam de San Juan [...] y consistía en una plataforma de madera con gradas [...] estaban tres banquillos, con el respaldo de madera, á los que estaban ajustadas las mascadas de hierro, cada cual con sus correspondientes manija y tornillo por detrás [...] Desde las primeras horas de la mañana, la plazuela, fangosa por haber llovido en la noche, estaba completamente llena de gente, lo mismo que los balcones, las azoteas, las tapias de las casas y todo espacio de las calles[...] parte de la concurrencia , cansada de esperar y al saber que la ejecución se difería para la tarde, se retiro [...] A las tres la inmensa multitud había invadido nuevamente el local [...] Guerrero ascendió a la plataforma con paso firme, tomó asiento, le fue ajustada la mascada, se estremeció y quedo muerto. Siguió Pineda; estuvo muy abatido al subir al cadalso y después de sufrir la presión del garrote, los movimientos convulsivos de las piernas manifestaban que aún no se extinguía en él la vida; tratando de hacer cesar su tormento, un soldado que estaba cerca movió de nuevo la manija y el cuerpo de Pineda quedó ya inmóvil; debió sufrir mucho con la carcajada general [...] Trejo murió prontamente, en el acto de ser agarrotado.¹⁹⁷

establecer una advertencia o escarmiento a futuros comportamientos penalizables. PRIETO HERNÁNDEZ, Ana María. Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos. México, CONACULTA, 2001: 222.

¹⁹⁷ RIVERA CAMBAS, Manuel. México pintoresco: t. II, 249-250. Sobre la descripción del cadalso Ana María Prieto, cita una nota de Bullock:

“Dos criminales habían sido condenados desde hace un año, pero su suplicio se había aplazado hasta entonces. Hacia las once horas fueron sacados de la prisión, precedidos y seguidos a pie y a caballo, por unos magistrados y una gran cantidad que llevaban linternas adornadas y cirios encendidos como en las procesiones. Los criminales iban montados en asnos y vestían batas de lana blanca con gorros del mismo material, y el conjunto de cruces rojas. Estaban atados a la albarda de su montura, desde la cual se elevaba hasta su cuello una barra de hierro de donde se unía un fuerte collar, además tenían gruesas

Con esta ejecución citada por Manuel Rivera Cambas, habla de ahorcados “[...] la sentencia los condenó a la pena de horca[...],” pero al analizar la leyenda vemos que en realidad murieron por el garrote “[...] siguió Pineda, estuvo muy abatido al subir al cadalso y después de sufrir la presión del garrote [...]” tal vez la confusión de Manuel se debió a la forma en que se transmitió la leyenda a través del tiempo, aunque ciertamente en ocasiones se describe cómo después del agarrotamiento se elevaba con una cuerda el cadáver, que sería el equivalente a la horca¹⁹⁸. Aquella sentencia fue una diversión popular del siglo XVIII. Se puede entender a través de la falta de espectáculos culturales. La gente al llenar la plaza en dos ocasiones nos muestra su morbo por ver cómo mueren los

cadena alrededor de cada pierna. Un gran número de sacerdotes y religiosos de distintas órdenes los acompañaban recitando oraciones cortas, que los desafortunados malhechores repetían con una voz inteligible como les permitía la situación en la que se encontraban.

“La marcha avanzaba lentamente a través de las calles atestadas de gente, las ventanas, los balcones, los pretilos de los techos estaban llenos de espectadores [...] Casi todas las damas se pusieron de rodillas cuando pasaron los prisioneros, reinaba un silencio solemne [...] Llegando sobre la explanada cerca del portal de la Veracruz, uno descubría el fatal aparato. Era una elevada horca con un cadalso debajo sobre el que había dos postes con un banquillo pegado a cada uno. Los culpables, fueron colocados en estos banquillos con los pies y las manos amarradas por detrás. Entonces el ejecutor pasó por su cuello un collar de hierro que atravesaba el poste y el sacerdote asistente invitó al pueblo a unir sus oraciones a las suyas, para implorar la misericordia divina a favor de estos infortunados; y los collares se apretaron con tuercas, terminando su sufrimientos en pocos minutos, sin que los ojos del público fueran ofendidos por las horribles convulsiones que, en general, vuelven tan terribles nuestras ejecuciones. Los ajusticiados fueron desamarrados y, mediante una cuerda pasada alrededor de su cuello, subidos hasta lo alto del cadalso, donde sus cuerpos quedaron expuestos durante un corto espacio de tiempo, que fue llenado por un sermón conmovedor, pronunciado por uno de los eclesiásticos sobre el crimen que había conducido a estos desdichados a este triste fin, y sobre el castigo que acababan de sufrir[...] cuando hubo terminado, la multitud se dispersó[...] El cadáver de los criminales se colocó en ataúdes y se entregó a sus parientes” PRIETO HERNÁNDEZ, Ana María. Acerca de la penderciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos. México, CONACULTA, 2001: 223-224.

¹⁹⁸ Sobre el proceso de agarrotamiento y horca ver la nota anterior de Ana María Prieto Hernández.

delincuentes ahorcados o agarrotados¹⁹⁹. Pero la contraparte de esto, es cuando los delincuentes se arrepienten espiritualmente. Es decir, que las castas que habitaban el barrio del Niño Perdido tenían una doble visión de la vida: divertirse a costa del dolor de unos cuantos (delincuentes).

¹⁹⁹ José Barragán cita el decreto del 24 de enero de 1812, sobre abolición de la pena de la horca: "Las Cortes generales y extraordinarias, ateniendo que ya se tiene sancionado en la Constitución Política de la Monarquía que ninguna pena ha de ser trascendental a la familia del que la sufre; y queriendo al mismo tiempo que el suplicio de los delincuentes no ofrezca un espectáculo demasiado repugnante a la humanidad y al carácter generoso de la nación española, han venido en decretar como por el presente decretan: Que desde ahora quede abolida la pena de la horca, sustituyéndose la de garrote para los reos que sean condenados a muerte". BARRAGÁN, José. Legislación mexicana sobre presos, cárceles y sistemas penitenciarios. México, Secretaría de Gobernación, 1976: 47.

Duplessis (citado por Ana María Prieto), en el relato de su visita a México, en 1848, alude la existencia de un supuesto *Diario del Ahorcado*, que era una biografía del condenado que se publicaba en México en víspera y del día de la ejecución. En esas biografías se incluían sentencias como ser fusilado, decapitado o agarrotado. PRIETO HERNÁNDEZ, Ana María. Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos. México, CONACULTA, 2001: 225.

2) El conocimiento individual.

Ahora es necesario analizar, en este tema, cómo las actitudes individuales²⁰⁰ de los ahorcados en el siglo XVIII, son en su mayor parte coherentes con la tradición socio-cultural imperante. Las diferencias individuales, si son menores, pueden atribuirse a una especie de variabilidad normal dentro de todo proceso social; las diferencias, en cambio, han de atribuirse a estados anormales que se arraigan en situaciones particulares o estados patológicos. Entre los primeros pueden mencionarse los contactos culturales con tradiciones ajenas, tanto por la vía intelectual como por migración temporal o definitiva. Retomando la leyenda narrada por Manuel Rivera Cambas hace mención de cómo los delincuentes se reunieron en el atrio para preparar un secuestro,²⁰¹ en este caso motivados por su situación socioeconómica²⁰². Entre los

²⁰⁰ La actitud individual, se puede relacionar al inconsciente individual propuesto por Freud. Si retomamos a Peter Gay en su libro *Freud for historians*, podríamos entender que existe un Freud para historiadores: a) resurge el sujeto histórico ante el objeto histórico, es decir perder miedo a una subjetividad, b) da al historiador la posibilidad de tener un lugar afectivo-imaginario y simbólico, y c) el descubrimiento del inconsciente posibilita al historiador encontrar símbolos y significante detrás de los fenómenos. Ver a BERENZON. *Robert Darnton y Peter Gay*: 88.

²⁰¹ RIVERA CAMBAS. *Op. Cit.*: t.II, 245

²⁰² En el tema anterior "El conocimiento de la justicia en el siglo XVIII", se profundizó sobre las pocas posibilidades que tenían las clases bajas de mejorar su condición económica y social (salvo los mestizos, que ocupaban un lugar más respetable), por ello tantos crímenes cometidos por cuestión económica.

Los efectos que la pobreza tenía en el crimen, fueron presentados por John Fortescue en el siglo XV y vivamente representados por Thomas Moore y el filósofo crítico español Juan Luis Vives (1452-1540) en el siglo siguiente. La descripción de Vives de las condiciones desesperantes del pobre en España, el vicio y la violencia que nacían de su existencia marginal, sólo comenzaría a tener efecto en las últimas décadas del siglo XVIII, cuando su trabajo *Tratado del socorro de los pobres*, apareció en una nueva edición. En la Nueva España, donde los factores raciales confundían la cuestión de la pobreza,

segundos, pueden considerarse todos los estados del individuo subnormales, que nuestra sociedad y tradición no son capaces de apreciar justamente; por ejemplo, al ladrón en muchas ocasiones, hoy como durante el siglo XVIII es enjuiciado sin ser analizada la situación socio-cultural en la que vive o se desarrollo.²⁰³ Otra situación que merece ser tomada en cuenta, por su magnitud actual, es la de las sociedades con una tradición cultural mixta;²⁰⁴ por ejemplo considerar temas cómo: donde

fue todavía más difícil aceptar la conexión entre el crimen y el status socioeconómico. Por otra parte la sociedad impregnada de las creencias religiosas tradicionales, dotaba a la pobreza de virtudes que supuestamente compensaban sus desventajas. Sin embargo, el crimen fue una forma de alterar el modo de vivir, implicaba una insurrección contra una situación impuesta por una divinidad. Semejante idea no podía ser fácilmente aceptada por la sociedad acomodada, y puede ser que por ello vivieran confiados de que a ellos nunca les iba a pasar. ARBIOL, Antonio. "La familia regulada con la doctrina de la sagrada escritura", en Hispanic Historical Review. LI, núm. 1, febrero 1971: 2.

²⁰³ En el tema "El conocimiento judicial en el siglo XVIII", se analizó cómo el Tribunal de la Acordada a través del terror trató de poner orden y se basó en la clase social para determinar la forma es que cada quién tenía que ser castigado, generalizando "clase baja igual a delincuente". Sin embargo, La teoría sostenida, de que la gente era viciosa por naturaleza, puede ser descartada, al menos parcialmente, por el historiador moderno. Aunque los oficiales de la colonia se aferraron hasta el final a dicha teoría sería un error tomar esto como simple fanatismo. El estudio de la fisonomía, la relación del cuerpo con la mente y la conducta, se había desarrollado mucho antes de que los españoles reflexionaran sobre los supuestos vicios de los indígenas. Esta línea de indagación parecía fructífera entrando los siglos XVI y XVII, pero para el siglo XVIII, es irracional. El científico italiano Giambattista della Porta (1536-1615), quien coleccionaba medidas antropométricas de criminales, ha sido propuesto como el primer criminólogo. La pregunta de qué efectos tendrían los rasgos físicos sobre la conducta del hombre, se planteó a medida que los españoles se encontraban con nuevos tipos físicos entre los indígenas de América. La idea de un mutante natural con inclinaciones criminales podía ser aceptada con facilidad, especialmente por el colonizador quien se hallaba predispuesto a mirar las mezclas de razas como inferiores, y que sólo podía estar deseoso en creer en una imaginaria superioridad. Un pensamiento más avanzado e iluminado no satisfacía las necesidades fisiológicas de los europeos; por consiguiente, la idea de un tipo por naturaleza delincuente persistió hasta entrado el siglo XIX. MACCLACHLAN, Colin M. La justicia criminal del siglo XVIII en México. México, Sep-Setentas, 1976 (número: 240): 79.

²⁰⁴ En el tema "El conocimiento en la justicia del siglo XVIII", se habló sobre las diferentes actividades a las que se dedicaba la clase baja, además de los lugares insalubres en los que vivían. Las tendencias de

vivían los ahorcados del siglo XVIII había gente que se dedicaba a empedrar, curtir, etcétera. En ellas tiende a prevalecer una tradición universalista que, sin embargo, les es ajena parcialmente, pero que prevalece en la elaboración social de las acciones individuales, como producto de situaciones coloniales previas; los delincuentes durante el siglo XVIII, en su mayor parte de clase baja, realizaron robos o asesinatos, motivos sin duda por su situación económica en la mayoría de las veces.²⁰⁵ La dimensión puede ser social pero el problema se

las clases bajas a comportarse antisocialmente puede también haber surgido de los rumores sobre la declinación progresiva de los valores sociales y costumbres de los indios y del tardío reemplazo de dichos valores por aquellos que correspondían a la sociedad europea. El debilitamiento de las normas culturales aborígenes hizo que fuera difícil para los indígenas distinguir las normas aceptables de conducta. Sin el suficiente condicionamiento social, ya fuera de propia sociedad que se desmoronaba, o por el orden nuevo y sólo superficialmente establecido impuesto por los europeos, los indígenas hasta cierto grado, operaban en un vacío social. Es también muy posible, como lo propuso Sigmund Freud, que la totalidad del proceso de civilización pueda frustrar al animal humano y obligarlo a buscar desahogo en la conducta antisocial. Para el indígena de la Nueva España, con su evolución cultural interrumpida por la conquista y confrontado por una nueva civilización con antecedentes y un patrón histórico totalmente diferentes, el problema del ajuste provocó incertidumbre social, así como tensión, quizá hasta el punto sugerido por Freud. Los problemas sociales del indígena, quién comprendía un sector grande e importante de la población colonial, afectaba a todos los elementos de la sociedad. Otra teoría que puede ser de alguna utilidad al considerar el impulso a la conducta antisocial, es aquella de la subversión de los conceptos que un grupo social se forma de sí mismo. La distorsión de las actitudes sociales hizo que fuera difícil para los individuos obtener o incluso ser considerados dignos de ocupar un papel social legítimo. Dicha teoría puede aplicarse a todas las razas y mezclas incluyendo la criolla, excluyendo al peninsular. También hay que considerar la posibilidad de que los indígenas reaccionaban con resignación entremezclada con violencia, por el problema de la bebida, que fue una respuesta a la desorientación social. GIBSON, Charles. *The aztecs under spanish rule*. Stanford, 1964: 150. El carácter inestable de un individuo sin directrices sociales comprensibles, ha sido estudiado en un escenario moderno, por THOMAS, William I., y Florian Ananiecki. *The polish peasant in Europe and America*. 2 ed. Nueva York, 1958.

²⁰⁵ En el tema "El conocimiento judicial en el siglo XVIII" se analizó en un estudio comparativo de 958 casos, en el cual se puede determinar que entre indígenas y mulatos había un 50% de sentenciados y

manifiesta individualmente al momento en cada uno de ellos reacciona de diferente manera ante un acto delictivo, puede existir o no la violencia.²⁰⁶

Entre los factores característicos de la actitud individual frente al mundo novohispano para el caso planteado, se encuentra la sobrevaloración del objeto -dinero- frente al sujeto -vida-. Esto ha llevado al conocedor -el sujeto- a asumir una actitud acrítica de sí mismo en el proceso, valorando sus acciones por criterios que corresponden a los procesos materiales del éxito. los delincuentes en el siglo XVIII secuestran para obtener dinero; esto se traslada al terreno de lo humano en una dimensión valorativa, porque después del secuestro hay un miedo por lo que podría pasar de enterarse la sociedad, y este temor traiciona a los delincuentes y provoca contradicciones. Esta actitud ha conducido al individuo a un estado de alineación creciente, manifestada como una pérdida de la propia dimensión humana cuya recuperación clama por la reflexión crítica. Cuyos caminos explora Freud; La meta individual parece ser la recuperación de una unicidad perdida y la recuperación de

que a su vez ocupaban los estratos más bajos en actividades laborales. Esto quiere decir que la mitad de la población vivía en condiciones económicas muy malas.

Sin embargo las autoridades coloniales podían pasar por alto la causa económica primaria del crimen, al menos ellos reconocían la conexión entre el hambre inmediata y la conducta. De aquí parte la política paternalista aplicada a los indígenas. Los actos de desesperación motivados por la severa escasez de los alimentos eran vistos bajo distinta luz que los crímenes motivados por razones menos obvias. El hambre extremosa aminoraba la seriedad de una ofensa criminal, sin ser castigado. Pero con la fundación del Tribunal de la Acordada nacía parte del hecho de que se daba muy bien cuenta que la línea que existía entre los tumultos por falta de alimentos y la pérdida de control político era demasiado frágil para ser ignorada, y se aplico la ley sin importar la condición de pobreza o crimen efectuado por hambre. Una correlación aproximada entre el precio del maíz, enfermedades epidémicas y los índices de delincuencia , ha sido establecida por FLORESCANO, Enrique. Precios del maíz y crisis agrícolas en México (1708-1810). México, Taurus, 1969: 169.

²⁰⁶ KRIPPNER. La experiencia mística: 88.

capacidades individuales abandonadas durante el proceso histórico peculiar de nuestra sociedad.²⁰⁷

El rescate individual de una capacidad casi perdida, la intuición²⁰⁸, parece ser fundamental en los delincuentes del siglo XVIII, porque eligieron el momento adecuado en el secuestro. Este punto es abordado por Mureddu, quien menciona que el conocimiento confiable “procede de la percepción sensorial que se procesa por el pensamiento racional y se expresa en el lenguaje”.²⁰⁹ Los ahorcados durante el siglo XVIII piensan, razonan y llevan a la práctica un secuestro para obtener dinero.²¹⁰ Todo esto parece ser correcto. Pero si preguntamos ¿para ellos era un secuestro? o ¿No pensaron las consecuencias? El papel mediador del lenguaje se hace evidente y la insuficiencia del pensamiento racional vigente no puede ser omitido, sobre todo cuando se atiende al origen mismo del conocimiento. Esta es una tarea para la intuición y ella no está sujeta a leyes de la lógica, aunque ha de ser expresada también

²⁰⁷ ELÍALDE. Mito y realidad : 146-149.

²⁰⁸ Sobre la intuición en el tema “El conocimiento judicial en el siglo XVIII”, se abordó que antes del establecimiento del Tribunal de la Acordada, los caminos y ciudades estaban plagados de criminales, independientemente de sus condiciones socioeconómicas, el sistema era muy frágil y se permitía todo tipo de atropellamientos. Tal vez los criminales actuaban por intuición, es decir sabían que no les podía pasar nada. Incluso Juan Luis Vives nos habla sobre la pobreza en España y explica que el pobre no solo aprendía a soportar su condición con paciencia sino abrazarla con gusto como un don de Dios. VIVES, Juan Luis. Del socorro de los pobres o de las necesidades humanas. Madrid, Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, 1922: t. LXV, 267. Es interesante reflexionar hoy día que los criminales se apegan a una creencia que los protege y que llaman “Santa Muerte” y se dejan guiar por ella.

²⁰⁹ MUREDDU. El discurso de la intuición desde el sentimiento: 120.

²¹⁰ RIVERA CAMBAS. *Op. Cit*: t.II, 245

por el lenguaje: por lo tanto, la expresión discursiva de la intuición tiene que darse en forma *sui generis*, y buscar el origen o mito del ser delincuente, de acuerdo al caso estudiado.²¹¹

La percepción sensorial es necesaria para entrar en relación con el mundo. Pero la percepción por sí misma es insuficiente para dar razón del mundo. Conocer es más que percibir. El dato sensorial²¹² debe ser interpretado de manera significativa y el intelecto es el intérprete, porque pensar en un secuestro equivale a considerar todas las consecuencias posibles. La razón es su medio y el razonamiento su proceso. El intelecto, sin embargo, parece tener una doble direccionalidad: una vuelta al mundo y otra en dirección de lo absoluto. De vuelta al mundo, el discurso -cómo obtener dinero en el siglo XVIII- da razón de las cosas -cometer un secuestro-, nos dice qué son,

Cómo son y por qué son: su resultado es el conocimiento. De cara al absoluto, el intelecto tiene que detenerse y cambiar el discurso por la imagen -los ahorcados vislumbran el resultado del secuestro- que, ante la razón aparece como inefable. Aquí, el intelecto debe volver a la conciencia que es su origen y la razón debe ceder el terreno a la intuición, el proceso de razonamiento cede ante la contemplación de la totalidad y la sabiduría ocupa el lugar del conocimiento. El problema que se presenta al

²¹¹MUREDDU *Op. Cit.* 187-188.

²¹² En el tema "El conocimiento de la justicia en el siglo XVIII", se menciona la cantidad de casos que anualmente se procesaban 2 916 sentenciados (1782 y 1789), a la horca, garrote, presidio, etc., de una población en promedio de 5 800 000 que apuntó Humboldt (1803). Estas cifras aterradoras para la época nos hablan: primero, que los delincuentes sabían lo que les podía pasar, aquí realizan su proceso mental; y en segundo lugar, que la situación económica que vivían los empujaba más a cometer actos antisociales. De acuerdo con Enrique Florescano, los individuos marginados pudieron frustrados, sentirse obligados a buscar desahogo en la conducta antisocial. FLORESCANO, Enrique. Precios del maíz y crisis agrícola en México 1708-1810. México, Taurus, 1969: 25.

individuo es, entonces, ¿cómo expresar la sabiduría?²¹³ Esto es, planear perfectamente el secuestro que van a realizar Trejo, Pineda y Guerrero en 1765, asesinar a Castilla y ocultar posteriormente la evidencia.²¹⁴ Las soluciones tradicionales han sido la palabra sagrada, se lo juro, entre otras. De todo esto nos habla R. G. Romero.²¹⁵

En el ámbito de lo individual y colectivo se han mostrado aquí como dos esferas de independencia relativa. Pero esto es un enfoque puramente analítico. Estas dos esferas son, en realidad, una misma en su ser y en

²¹³ El tema de sabiduría es muy complejo, pero se puede interpretar con los siguientes casos: Aquellos que eran tachados de malvados y degenerados por naturaleza sufrían más, por ejemplo, que los inferiores criollos. El mestizo que se encontraba más próximo a sus antepasados europeos, por su clasificación en posición menor debido a su sangre indígena, debió haber sido el más afectado. Obligado por las circunstancias sociales a convertirse en el forjador de la sociedad colonial, el mestizo siempre ambicionó una posición que igualara su linaje parcialmente europeo y no su linaje indígena, aquí podríamos hablar de grados de sabiduría y no conformismo. LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina E. Una villa mexicana en el siglo XVIII. México, 1957: 89-91. La anterior afirmación se puede corroborar en el tema de esta tesis "El conocimiento de la justicia en el siglo XVIII", cuando se analiza en un estudio de 958 casos de sentenciados, el 50% dividido en 28% españoles y criollos y 22% mestizos. Estas cifras sugieren que los mestizos que recibían sentencia también provenían de los estratos medio y bajo y muestra el progreso que habían alcanzado, abriéndose paso a una mejor situación económica. Es decir que se estaba dando un acortamiento social entre español y mestizo, reflejados en las actividades laborales. Aquí se percibe la capacidad racional que debieron haber empleado los mestizos a lo largo del siglo XVIII.

²¹⁴ La violencia era el elemento cotidiano de la vida del lépero. En este ámbito, el cuchillo representaba la herramienta más usual de las riñas, secuestros y aventuras. Lucien Biart cita "Desde la época colonial el cuchillo tiene algo que hacer en las disputas de amor o de juego. El lépero no conoce otra forma de pelear [...] Es costumbre sanguinaria de la plebe de la ciudad de México [...] cuando se quiere afrentar a un enemigo" BIART, M Lucien. La tierra templada; escenas de la vida mexicana 1846-1855. México, Jus, 1959: 265.

²¹⁵ ROMERO. El discurso de la sensación desde la intuición: 196.

su acontecer, ¿ser pobre en ocasiones equivale a ser ladrón?²¹⁶. La diferencia aparece sólo como resultado del énfasis de la conciencia de uno u otro extremo de un mismo panorama; pero hay otra doble dimensionalidad en ese panorama: los ámbitos de lo immanente y de lo trascendente.

²¹⁶ El pobre de la época colonial es lépero de las ciudades, minas y obrajes. Es el moreno, el prieto o el pinto en el México independiente; sin descartar a uno que otro blanco, pobre, sucio y malentrenido. Del mismo modo, era perfectamente posible desde el virreinato, pero sobre todo después, encontrar uno que otro sujeto de color oscuro, como prietito en el arroz. Pero el origen de lépero era indicio de ser vago y criminal AJOFRÍN, Francisco de. Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII. México, Instituto Cultural Hispanoamericano, 1964: t.I, 58. Una de las limitaciones que enfrentamos al analizar el origen de la conducta de léperos, es que solamente tenemos información de ellos a través del testimonio de otros; desafortunadamente no existen documentos que contengan la opinión que ellos tenían sobre sí mismos, sobre su cultura y su conducta. Una de las maneras de acercarse a su conducta es a través de los testimonios asentados en las actas de tribunales de la Real Sala del Crimen, de la Acordada, del Tribunal de Vagos, etcétera, que nos muestran su afecto a la conducta antisocial GONZALBO AIZPURU, Pilar (comp.) Familias novohispanas. Siglos XVI-XIX. México, COLMEX, 1991: 89. La leperuzada, como personaje colectivo-individual, vive en las afueras de la normatividad y del orden, enfrentándose, constantemente, a unas reglas a las que no acaba de adaptarse y desarrollando las suyas propias. Violenta la ley y desobedece a la autoridad, pero respeta las normas de lealtad y se arriesga por los suyos. Hay transgresión y delincuencia, pero hay principios, reglas y valores PRIETO HERNÁNDEZ, Ana María. Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos. México, CONACULTA, 2001: 214. Hay que considerar que la mayor parte de los crímenes que se cometían en la ciudad de México en el siglo XVIII, eran realizados por los léperos MACEDO, Miguel. La criminalidad en México: Medios de combatirla. México, Secretaría de Fomento, 1897: 115.

3) El conocimiento trascendente (de chisme a rumor)

El conocimiento trascendente²¹⁷ surge en el individuo como una necesidad, solamente bajo la motivación -¿o la presión?- del sufrimiento o del misterio de la vida y de la muerte. Esta motivación se presenta siempre fuertemente teñida por experiencias.²¹⁸ Después del hecho acontecido a los tres asesinos del señor. Castilla, Trejo, Pineda y Guerrero²¹⁹ quizás un

²¹⁷ El término trascendente se puede relacionar al propuesto en su tesis de maestría por Boris BERENZON GORN "inconsciente transindividual". Propone invalidar la ruptura entre el inconsciente individual y el colectivo. Es decir, que en un plano individual y colectivo, los sujetos humanos nunca son plasmados pasivamente por formas simbólicas de la sociedad, sino que ellos reciben esas significaciones activamente y las replasman de manera creadora a través de una representación. *Vid.* BERENZON. *Op. Cit.*: 15-44.

²¹⁸ Sobre la experiencia, Norbert Elías propone: buscar respuestas de los procesos históricos al plantear la cuestión de cómo es posible que todos estos procesos que no consisten en otra cosa sino en acciones de los seres humanos aislados, den origen a Instituciones y formaciones -creando valores- cuya configuración final nadie había querido ni había planeado. A través de varios ejemplos , intenta hacer una sola imagen entre estas perspectivas del pasado y las experiencias del presente. Explica que los seres humanos constituyen una totalidad, podremos hablar del hambre y de la necesidad de escupir, del instinto sexual y del instinto agresivo, sin embargo estas distintas manifestaciones instintivas son difíciles de separar, estos impulsos se complementan y parcialmente se sustituyen unos a los otros; es decir estos impulsos corresponden una especie de circuito cerrado de la persona, una totalidad parcial dentro de la totalidad del organismo, cuya estructura es bastante opaca en muchos aspectos, pero cuya forma, presentación social, es de una importancia decisiva tanto para la evolución, cambio a través de la experiencia en una sociedad concreta como de cada personal individual. Es interesante cómo Elías explica la importancia de la experiencia en los hábitos de comer sin cubiertos y con ellos, para evitar enfermedades, en el paso de la Edad Media al Renacimiento. ELÍAS, Norbert. El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. 2 ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1994: 51, 231.

²¹⁹ Sobre la Leyenda de los "Espíritus ahorcados" ver a RIVERA CAMBAS, Manuel. México pintoresco, artístico y monumental: t.II, 245-250. Además de este juicio narrado por Don Manuel, en el transcurso del funcionamiento del Tribunal de la Acordada los primeros Jueces de la Institución presenciaron 410 sentencias de ahorcados y agarrotados. El primer juez Don Miguel Velásquez de Lorea mandó a 43 reos

par de personas pasaron días después del agarrotamiento (durante el mes de octubre de 1765), por el lugar donde se había colocado el cadalso; cabe la posibilidad que al ser de noche, con los basureros de un lado, casonas de tres pisos por el otro y una bella luna llena, una serie de sombras, confundieran a los que pasaron por ahí, y que por eso crearon el chisme, de que se les habían aparecido tres espíritus ahorcados; cabe recordar que el chisme consiste en comentar tal aparición no más de dos personas, porque al pasar a una tercera se convierte en rumor.²²⁰

entre 1722 y 1752, sin contar a la gran cantidad de ahorcados que dejó a lo largo de los caminos de Querétaro; el segundo Juez Don José Velásquez y Lorea entre 1752 y 1756 mandó a la horca y garrote a 367 reos. Ver a GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. México viejo: 459. Hay que considerar también un dato interesante entre los años de 1799 y 1880, bajo la jurisdicción del juez Santa María se mandó a la horca a 4 españoles, 11 indios, 7 mestizos y 6 mulatos, mientras que la Sala del Crimen del la Real Audiencia sentenció a la horca y garrote a: 34 españoles, 85 indios, 51 mestizos y 56 mulatos, es decir mayor ejecución de ahorcamientos ofreció la Audiencia por encima de la Acordada. Esto nos da un total de casos registrados a morir en la horca y agarrotados de 226. AGN. Acordada. Con los ejemplos anteriores tenemos un promedio de ahorcados y agarrotados por año, que refuerza que la leyenda que narra Manuel Rivera no es una fantasía.

²²⁰ El problema de la bebida pudo también haber sido una respuesta a la desorientación social. Este carácter inestable de un individuo embriagado puede incitarlo a cometer actos agresivos o bien alucinar o tener visiones irreales de algo que el quería ver. GIBSON, Charles. The aztecs under rule, Stanford, 1964: 151-152. También Floescano hace referencia a la bebida y sus repercusiones entre los indígenas y a la reacción agresiva que llegaban a tener a ver lo que su inconsciente les permitía. Floescano hace hincapié en la tradición prehispánica, sobre todo el sus deidades y las formas en las que fueron concebidas. FLORESCANO, Enrique. Precios del maíz y crisis agrícola en México 1708-1810. México. Taurus, 1969: 95. Luis González, nos habla de la sugestión que existía en la ciudad de México por ver aparecidos, en una leyenda conocida como "el aparecido de la Plaza Mayor". Nos relata que en Manila y México se supo de la muerte del Gobernador de Filipinas Gómez Pérez Damariñas ocurrida el 24 de octubre de 1593 y que la noche anterior (el día 23) apareció en la Plaza Mayor un soldado que preguntaba ¿quién vive?; Y cuenta la tradición que este soldado se encontraba en Manila y de pronto se trasladó a México. Esto fue considerado un hecho irreal, satánico. GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. Las calles de México: 15-18.

Independientemente de los prejuicios, cargas valorativas y conflictos, tanto individuales como colectivos que hay en este afán una necesidad “ir más allá del mundo” y de acceder a un sentido último del ser y del acontecer, con la esperanza de encontrar una unidad a nivel cósmico, una armonía y una perfección eternas, donde el sufrimiento y el miedo no son sólo superados sino diluidos y finalmente, negados ontológicamente.²²¹

El primer paso en este sendero parece ser la toma de conciencia del sufrimiento como un estado individual. En nuestra propia tradición hubo la necesidad de las colonias cercanas al lugar donde fueron agarrotados los tres delincuentes, de crear varios rumores en torno a la aparición de ahorcados²²², quizás, para evitar que la gente pasara por aquellos horribles lugares de la ciudad de México²²³. El rumor pudo surgir de la misma gente marginada, como una protesta contra la situación en la

²²¹ La preocupación del ser humano en trascender después de la muerte, provoca que nos aferremos a través de alguna representación a esta vida. TOYNBEE. La vida después de la muerte. 76.

²²² RIVERA CAMBAS, Manuel. México, pintoresco, artístico y monumental: t. III, Don Manuel, nos narra varios casos de ahorcados y aparecidos en los caminos que conducen a las ciudades de Puebla, Pachuca, Querétaro, Estado de México y San Luis Potosí. GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. Las calles de México: 73-75, Don Luis nos relata un juicio de agarrotamiento el 12 de febrero de 1803 en la Plaza Mayor, recibieron el garrote Zazorena, padre e hijo, que según las consejas populares fueron vistos al día siguiente por la noche como almas en pena. GARCÍA CUBAS, Antonio. El libro de mis recuerdos: 280-282, hace alusión a un proceso de agarrotados en la Plaza Mayor y también menciona que la gente después del suplicio vió a unos aparecidos.

²²³ Las relaciones de asaltos, de asesinatos y de robos eran frecuentes. Los mathechores habían llegado a gozar de verdadera impunidad. En muchas ocasiones, las autoridades se consideraron impotentes para reprimir tantos abusos y tropelías, cometidos por los bandidos que merodeaban las principales provincias. Llegaron en su audacia los ladrones, hasta asaltar e internarse, en pleno día, en las plazas de las ciudades. Ver a RIVERA CAMBAS, Manuel México, pintoresco, artístico y monumental: t.II, 247.

que vivían, o bien entre la clase acomodada, para recordarle a los marginados que había quien vigilaba y castigaba tantas fechorías, o tal vez del mismo Tribunal de la Acordada para evitar más actos delictivos, porque tanta marginalidad social los rebasaba²²⁴.. Si trasladamos este suceso a nuestros días podremos preguntarnos, cuantas veces la gente no se sugestionan por algún difunto, o narra historias sobrenaturales, como las de Carlos Trejo²²⁵, esto nos hace pensar que el siglo XVIII y nuestra realidad no son tan distintas porque coinciden en la creencia de fantasmas o aparecidos. Pero esto parece dificultarse porque el ethos de nuestra tradición parece inclinarse hacia una actitud colectiva del enfoque *homo dolens* de la realidad misma objetivando, en el diálogo social, el sufrimiento individual en la hipótesis de “la vida es así”. Pero si el sufrimiento rebasa los límites de la resistencia individual, la toma de conciencia y la reflexión no pueden ya omitirse, así parece probable es probable que el rumor se haya difundido entre los grupos marginados. El proceso debe partir de una especie de rendición del ego, de un sacrificio doloroso de la forma de seguridad por la participación de un poder mayor e

²²⁴ Después de los dos primeros jueces de la Acordada, los subsecuentes jueces añadieron material a los rumores de los grupos más marginados, y sus hazañas se introdujeron en las canciones del pueblo. Cuando el Juez Santa María capturó al bandido Piedra y Paredes, una canción popular registró el acontecimiento como sigue: *El señor Santa María, tiene que hacer una casa, ya piedras y paredes tiene, madera sólo le falta*. Brancoft apunta que Santa María se hallaba persiguiendo a un bandido de nombre Pillo Madera, sin embargo Madera había sido capturado por Jacinto Martínez de la Concha, el juez anterior, y ambos acontecimientos se combinaron en esta canción. Aquí podemos reflexionar que quienes difunden rumores sobre ahorcados de la Acordada son los grupos marginales, ante tanta delincuencia. BRANCOFT, Hubert Howe. *History of Mexico*. San Francisco, 1886: 274.

²²⁵ De acuerdo con Carlos Trejo, las casas donde murió alguna persona, pueden quedar impregnadas por la energía de la misma, que él llama espíritus, de ahí narra sus historias de aparecidos. Ver a TREJO, Carlos. *Casas embrujadas*.

impersonal. Desde el exterior, este proceso puede considerarse como una integración cósmica, en la que el individuo ha de aceptarse con todas sus características -buenas y malas- como parte de un todo que lo quiere de manera necesaria, precisamente así. El individuo puede, ¿recuperar? el sentido de sus acciones individuales, de su vida y aún de su muerte, en el gran sentido de la totalidad. Este proceso se presenta, a partir de un estudio de caso, en el texto de Elíalde.²²⁶

La toma de conciencia del sufrimiento puede aparecer, en algunos casos²²⁷, en una experiencia intelectual, el pueblo comenta rumores sobre los espíritus ahorcados, por la inseguridad que existía en la ciudad de México durante el siglo XVIII. Bajo la forma de un estado de caos paralizante, en el que la percepción de sí mismo se altera de manera insoportable. El intelecto parece perder su capacidad para discernir entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el yo y lo otro, entre “las cosas como son” y “las cosas como no son”. El sentido y el significado parecen desaparecer por completo. Lanzan al individuo paradójicamente, a un estado de alivio sin paz profunda -el rumor distrae la atención de problemas económicos, políticos, sociales; es una manera de olvidar por un momento esos problemas-. Con resultado parecen surgir nuevas motivaciones dominadas por un afán hacia lo absoluto y la sabiduría. La vida personal se convierte

²²⁶ ELIADE. *Op. Cit* :225.

²²⁷ El sufrimiento se puede manifestar en dos niveles: el primero en la familia de la víctima del crimen; en segundo plano la familia del criminal o bien de él mismo que se reprocha lo acontecido. RIVERA CAMBAS, Manuel. México, pintoresco, artístico y monumental: t.II, 248. Todo esto no es muy lejano dan muestra cultura actual, cuántas veces no hemos presenciado en vivo o por algún medio de comunicación el sufrimiento de la familia de una víctima y de la del criminal. Lo interesante aquí radica que sólo nos enteramos de las grandes luminarias económicas y muy pocas veces de algún caso de grupo marginados.

en un sendero de misterio fascinante e irresistible, en el que las imágenes cósmico-sagradas parecen ser mucho más importantes que los datos sensoriales del mundo. A menudo, este evento se expresa como un renacimiento, según explica G. Michel “cuyo sentido y significado últimos están más allá de la vida e implican una re-valoración de la vida pasada”.²²⁸ Es decir que antes de actuar debemos de reflexionar sobre las consecuencias que se pueden presentar.

A la humana conciencia le ha sido dada la capacidad de penetrar en la vida, la muerte, y más allá de la muerte, por eso se crea el rumor y después la leyenda de los espíritus ahorcados, como una respuesta a la revaloración de la vida. G. Michel aborda el que parece último la culminación del proceso de cambio²²⁹ reunificador que se inicia en el sufrimiento insoportable, algunas personas lloraban²³⁰ cuando escuchaban

²²⁸ MICHEL. Llamas desde el espejo: 191.

²²⁹ *Ibid*: 209.

²³⁰ Al momento en que se ejecutaba la sentencia de agarrotamiento, algunos espectadores lloraban al ver el sufrimiento de las víctimas. Ver a RIVERA CAMBAS, Manuel. México pintoresco, artístico y monumental. t.II, 250. Pablo Escalante ha trabajado sobre el tema del llanto y nos dice: Los antiguos nahuas lloraban con frecuencia, más que nosotros y que los españoles. El llanto solía acompañar a la súplica, pretendía hacerla más dramática y eficaz. Lo mismo lloraba el señor de provincias que acudía ante la presencia del tlatoani en busca de ayuda, que el individuo común que argumentaba sus razones ante los jueces en un tribunal. Ya en el siglo XVI era frecuente que los indígenas acudieran ante los frailes o para pedirles bautismo. También la gratitud se expresaba con lágrimas y sollozos. Hay indicios pictóricos y escritos de que, una vez consumada la dádiva, el beneficiario expresaba su agradecimiento con lágrimas en los ojos. Lágrimas de humillación y derrota, lágrimas tristes, se derramaban cuando el reino peligraba, hubo mucho de ese llanto en tiempos de la conquista española, las crónicas lo registran con detalles. El llanto es muchas veces aludido a fuentes de origen europeas, pero lo encontramos en innumerables códices. Ver a ESCALANTE, Pablo. “Sociedad y costumbres nahuas antes de la conquista”, en Revista arqueología mexicana. III, núm. 15, septiembre-octubre 1995: 14-19.

el sufrimiento de las víctimas el; como una forma de agradecimiento a la aplicación de justicia, por sentimiento o por tristeza.

El rumor transformado en leyenda ha sido denominado de diversas maneras, aquí se hace referencia a él como unión mística. Se ha considerado al conocimiento como un poder. Este poder en esta tradición es en sí mismo experiencia, pero actualmente, se le ha venido a considerar como un poder que sustituye en su mayor parte a través de la enajenación a la experiencia. En el caso de la Unión Mística, el conocimiento no es ni lo uno ni lo otro. El conocimiento y su expresión discursiva son un acto de amor y misericordia que intenta compartir una experiencia individual incommunicable, que puede servir de guía para otros que han emprendido el mismo camino del mal y tratan de cambiar; camino que, por otro lado, parece ser estrictamente individual. ¿Cuál es, entonces el sentido de ese compartir? –compartir un mismo chisme-rumor-. El sentido parece ser el de ayudarnos a identificar -más que a interpretar- las propias experiencias de la unión mística por lo que son. Estas experiencias parecen no presentarse de una vez y de modo definitivo, sino que se desenvuelven de modo gradual y a veces engañoso, haciendo que en el sendero correcto parezca alusivo al intelecto, es decir a la capacidad de crear significados sobre el rumor.²³¹ Sin embargo, el compartir tales experiencias se enfrenta a una límite infranqueable en el discurso: las palabras están “diseñadas” para representar al mundo a través del más allá -cada persona crea su propio rumor referente a los espíritus ahorcados-.

²³¹ ELÍADE. *Op. Cit.*: 67.

Ante este obstáculo se han asumido dos estrategias: 1) intentar un tratado de estructura lógica destructiva que empobrece el mensaje de manera necesaria y 2) recurrir a la metáfora como medio de expresar imágenes.²³² Ambas formas de expresión tienen sus virtudes y defectos pero su origen y su meta son los mismos, enseñar o educar a través de un rumor a una sociedad, ya sea con temor o diversión. La identificación del lector -y oyente.- con una y otra, depende de su estado y manera de ser, por eso tantos rumores respecto a los ahorcados.

²³² *ibid.*: 80-85

4) Del mundo integrado al mundo desintegrado

El término mundo designa una imagen del entorno socialmente compartida. Esta imagen se expresa en el discurso cotidiano que permite la interacción social.²³³ Pero ese discurso en nuestra sociedad presenta hoy una gran cantidad de desarrollos locales e individuales que dificultan la comunicación.

Una apreciación superficial podría atribuir tales desarrollos al impacto de los medios de comunicación, que en su afán mercantil trata de imprimir mensajes sorpresivos en la conciencia del receptor; su estrategia se basa en la manipulación del discurso. Durante en siglo XVIII el pueblo mal informado y en busca de distracción, asiste al juicio del garrote²³⁴, y quien

²³³ Para el historiador de las sociedades antiguas, construir la noción de representación como instrumento esencial del análisis cultural es otorgar una pertinencia operatoria a uno de los conceptos centrales manejados en esas mismas sociedades. En las antiguas definiciones las acepciones de la palabra "representación" muestran dos sentidos aparentemente contradictorios: Por un lado, la representación muestra una ausencia, lo que supone una distinción entre lo que representa y lo que es representado; por el otro, la representación es la exhibición de una presencia, la presentación pública de una cosa o persona. En la primera acepción, la representación es el instrumento de un conocimiento mediato que hace ver un objeto ausente al sustituirlo por una "imagen" capaz de volverlo a la memoria y de "pintarlo" tal cual es. Esto nos lleva a la relación descifrable entre signo visible y el referente significado, lo que no significa que se lo descifre tal como se debería en la sociedad. Ver a CHARTIER. *Op. Cit:* 57

²³⁴ La gente que tenía dinero asistía a espectáculos que se presentaban en los palenques, coliseo, entre otras diversiones. La gente que no tenía recursos económicos se conformaba con presenciar espectáculos como autos de fe o bien sentencias de ahorcados o agarrotados. CHÁVEZ OROZCO, Luis. Los salarios y el trabajo en México durante el siglo XVIII. México, CEHSMO, 1978. (Cuadernos de obreros, núm. 23): 54. Manuel Rivera Cambas nos narra cómo la gente tapizaba las plazas para ver el juicio del garrote: "Desde las primeras horas de la mañana, la plazuela fangosa por haber llovido en la noche, estaba completamente llena de gente, lo mismo que los balcones, las azoteas, las tapias de las casas y todo el espacio de las calles que a la plazuela desembocan, parte de la concurrencia, cansada de esperar y al saber que la ejecución se difería para la tarde, se retiró, aunque otra porción quedó firme

crea el sobre la aparición de los agarrotados. tal vez por remordimiento de conciencia-, puede atribuirse algo semejante al discurso político, que es manipulado para presentar los peligros presentes y futuros, reales o ficticios en formas pero exageradas -la finalidad del rumor de los ahorcados puede ser uno de tantos ejemplos del virreinato-. Es decir, este cambio en el discurso cotidiano puede apreciarse en todas las instituciones sociales actuales, y el supuesto causal específico, en algunas de ellas, resultaría incompleto. El origen del fenómeno parecería, entonces, estar a un nivel más profundo.

5. Apéndice No. 1

Hecho histórico de 1765, rumor o leyenda de “los espíritus ahorcados de la Plazuela del Tecpam de San Juan”.

Narrada por Don Manuel Rivera Cambas.
México pintoresco artístico y monumental: t.II, 245-250.

En la mañana del 30 de Septiembre de 1765, acaecía un suceso trágico en el barrio del Niño Perdido, cuyos habitantes estaban conmovidos.

En la triste y extensa plazuela, sombreada por algunos árboles y cuyo adorno principal se encuentra en la antigua fuente del Salto del Agua, cerca de la que hay un portalito; en esa plaza que tiene á su entrada oriental la humilde parroquia del Salto del Agua, eran ahorcados tres grandes criminales, asesinos y plagiarios de D. Julian Castilla, dueño de tres panaderías.

El crimen, consumado en Septiembre de 1765, fue de los mas repugnantes, por las circunstancias en que se ejecutó y los medios de que se valieron los bandoleros. Se encontraron cierta mañana en el atrio de la Catedral Ismael Perez Trejo, cobrador de cuentas de la casa de Castilla y Anacleto Pineda, padre de familia, y se preguntaron:

-“¿Qué haremos para tener dinero?”

Los dos discutieron sobre la manera de procurárselo; pero desecharon el camino del trabajo honesto, para seguir el crimen. Trejo tenia un patron de quien él y su familia recibian grandes favores; conocia bien la fortuna del jefe de la casa y para inclinar á Pineda á ser su cómplice, le dijo que Castilla llevaba poco tiempo de haberse casado con una joven que recibió de dote ciento cincuenta mil pesos; le aseguró que plagiándolo le harian firmar una carta por valor de ocho mil pesos, cantidad considerada como insignificante y baladí.

-Pero ¿dónde conducir á Castilla? ¿qué medios usar?

Trejo, en su género de bandido, encontró facilidad para salvar los obstáculos. Convienen en que Pineda arriende una casa á la que Trejo sacando un reloj de la bolsa le dice:

-“Toma; ve á venderlo a doce pesos.”

-“Pero ¿dónde hallaré la casa?”

-“Arrienda la núm. 18½ del Niño Perdido.”

Transcurrieron diez días y Trejo fue á ver al rico Castilla en la mañana del 22; le cuenta que una persona quiere vender una gran cantidad de trigo muy barato y que necesita ir á verse con esa persona. Castilla nada puede sospechar de aquel á quien hace tiempo conoce y es conducido á la citada casa en el barrio del Niño Perdido, en la cual se encuentra con Pineda y un nuevo personaje apellidado Guerrero.

El aprecio del Sr. Castilla hácia la familia de su colaborador, era tal, que no solamente hacia gran confianza de Trejo, sino que á dos hermanos de éste los tenia dependientes y á otros dos los auxiliaba en una negociación de almidonería, en que ganaban para vivir decentemente. Trejo no llevó á su víctima directamente á la casa donde se cometi6 el crimen; primero le detuvo en la puerta de otra y le dijo que lo esperara mi6ntas subia á ver si estaba el vendedor del trigo y á poco volvi6 diciendo que se habia ido á la calle del Niño Perdido, donde los esperaba y ambos se dirigieron hácia ella.

Al entrar á la casa en que habia que consumarse el plagio; dijo Trejo á sus compa6eros: "aquí les traigo la presa," palabras que mucho sorprendieron á Castilla quien en vez de encontrarse álguien que le hablara del negocio mercantil con cuyo pretexto se le habia llevado, se le exigi6 que escribiera una carta á D. Antonio Buerba, socio suyo, pidiendo que le enviara ocho mil pesos, porque de lo contrario se le quitaria la vida, que el dinero fuera mandado en oro y en un coche al camino de San Angel, llevando el cochero una cinta blanca y un pa6uelo del mismo color; recomendaba el mayor sigilio, pues si álguien sabia lo que pasaba, dejaria Castilla de existir.

Fu6 atado éste para que no se defendiera y Trejo dict6 la carta que Castilla escribe y firma despues de haber sufrido grandes ultrajes y violencias empleadas por los malhechores, para obtener la firma que la víctima se resistia á dar. Por fin la carta qued6 terminada á las ocho de la noche, el vi6rnes 22 de Septiembre. En esa noche no duermen los bandidos porque á cada momento les parece que su víctima se les escapa; ¡cuánta incertidumbre! al salir el sol Trejo llama á sus cómplices y les dice:

"Castilla me conoce particularmente, me denunciará despues que hayamos recibido el dinero y cuando obtenga la libertad."

"Es preciso matarlo," resolvieron por unanimidad los tres infames.

"Ejecuta tú," le dijo Trejo á Pineda.

Éste se resiste y no teniendo ninguno de ellos suficiente valor para hundir el puñal, pasan Trejo y Pineda una reata alrededor del pescuezo de Castilla y lo estrangulan. Aún late con lentitud el corazon de la víctima despues de esa bárbara é infame accion, aun hay señales de vida: entonces Trejo toma una daga y llevando la mano sobre el pecho de la víctima, busca el lugar del corazon y hunde el arma que acaba con la existencia de su protector Castilla

En seguida, para esconder el cadáver lo ponen debajo de unas vigas; creen los malhechores que allí no penetrará el ojo de Dios y que la justicia no podria remor con su mano la fosa que ellos cerraban tan inícuamente. Todavía permanecen un dia mas en esa casa de luto, cuyo aspecto solo se creeria que habia de atemorizar á los criminales por pervertidos que fueran.

A las ocho de la noche abandonaron aquel tugurio. Trejo se dirige á la casa de Castilla y Pineda á la suya propia, á donde va á esperar que su cómplice le lleve la mitad del producto del crimen.

“Lléname de lodo para que vean en la casa de Castilla que vengo de viaje,” dijo Trejo á Pineda.

Así lo hizo; este era un medio para dar fuerza á las terribles mentiras que narró el plagiario ante la consternada familia Castilla para conseguir dinero.

A las diez de la noche llegó Trejo á la casa del Sr. Castilla, al que supuso plagiado en el Monte de las Cruces, entregó la carta á la Sra. esposa y le expuso el inminente riesgo que corría la vida del plagiado si no llegaba la suma pedida. En aquellos momentos de aflicción se presenta el Sr. Buerba, cuidadoso por el paradero de su socio; la esposa aflijida le expuso lo que pasaba y Buerba se dirigió á Trejo para oír.

El descubrimiento del crimen se debió principalmente á esa circunstancia. La familia de Castilla estaba muy alarmada con su ausencia é hizo pesquisas para descubrir su paradero; algunas sospechas concibió de Trejo y habiéndose presentado éste en la casa, á las diez de la noche, muy enlodado y en pechos de camisa, llevando la carta de Castilla á su socio, fechada en el monte de las Cruces, de donde decía Trejo venir por haber sido plagiados ambos por el Niño Perdido y pidiendo ocho mil pesos, el socio hizo aprehender á Trejo por la policía que ya estaba prevenida y desde luego el reo reveló en su turbación y lo inverosímil del relato su complicidad en el plagio. La policía, ayudada por el socio de Castilla, practicó con el mayor celo y diligencia las más eficaces pesquisas, de las que resultó la captura de Anacleto Pineda, cómplice de Trejo. Éste descubrió que el plagiado estaba en la casa de la calle del Niño Perdido; á él se trasladó la policía, fracturó las puertas, pero no encontrando huella del crimen, los reos dijeron que ya habrían escapado los plagiarios; mas al levantar las vigas del piso la policía, se encontró el cadáver del infortunado Castilla.

Preso Trejo, para averiguar el paradero de Castilla, fue amenazado con fusilarlo si no declaraba donde estaba el hombre que tanto le había favorecido, porque la policía estaba segura de que no había salido de México; intimidado manifestó que para descubrir lo que se quería, era preciso que lo sacaran de prisión y lo condujeran á varias partes; pero conociendo lo que el reo quería era huirse, fue puesto en una camilla cerrada; en la comisaría, viendo que no le quedaba otro remedio que confesar, declaró donde se hallaban los plagiarios y la policía aprehendió entonces á Pineda y á Guerrero. Aprehendidos los reos se les tomó declaración en la comisaría central y Trejo refiere desde luego su maldad y que había asesinado al Sr. Castilla;

después se retracta y cambia la declaración; pero Pineda confiesa todo, y se manifiesta arrepentido de haber cometido el crimen.

Trejo y Pineda se hicieron mutuamente recriminaciones en presencia de la policía acerca de la parte que cada cual había tenido en el crimen; el primero tenía veinticuatro años y el segundo treinta. Pineda tocaba el arpa en una casa e la calle D. Toribio al ser aprehendido; se mostró pesaroso del crimen y maldijo á Trejo de lo que había inducido á cometerlo.

Al desenterrar el piso de la casa del Niño Perdido, lo primero que asomó del cadáver fueron los piés, el cuerpo y el rostro aparecieron tan enlodados, que por el momento el socio y un pariente suyo dudaron que fuera el cadáver de Castilla. Las exequias de éste tuvieron lugar en la parroquia de Santa Cruz Acatlan, con numerosa asistencia de los parientes y amigos.

A la vista del cadáver confesaron los reos su crimen y quedaron convictos y confesos. En presencia del asesinato, Pineda, que continuamente había mostrado la mayor agitación, entró resueltamente en la vía de las confesiones; refirió que toda la historia del plagio había sido inventada y que no había sino dos culpables: Trejo y él mismo; atribuyó al primero la mayor parte del crimen, pues fue el autor, formó el plan y dirigió la ejecución, durando el diabólico proyecto mas de un mes. Los dos culpables se condenaron por su propia voz.

Guerrero, acusado por Trejo de haber asesinado á Castilla en compañía de Pineda, negó haber tenido participio en el asesinato, pues sus compañeros lo habían encerrado en un cuarto desde donde oyó la voz de Trejo que hablaba con Castilla; pero la verdad fué que en lo que pudo tomó parte en el plagio. Profunda sensación causó en el vecindario de la capital tan negro crimen. Castilla era un jóven de veintiocho años de edad: llevaba cuatro meses de casado y su esposa quedó en cinta.

Desde las primeras horas de la mañana, la plazuela, fangosa por haber llovido en la noche, estaba completament llena de gente, lo mismo que los balcones, las azoteas, las tapias de las casas y todo el espacio de las calles que á la plazuela desembocan; parte de la concurrencia, cansada de esperar y al saber que la ejecución se difería para la tarde, se retiró, aunque otra porción quedó firme en el lugar. Á las tres la inmensa multitud había invadido nuevamente el local y la plazuela asemejábase á un mar embravecido. Á las cuatro de la tarde se oyó que las campanas de las parroquias del Salto del Agua y San José daban el toque de agonía. Los reos, después de exhortados por última vez en la capilla y con los ojos vendados, fueron llevados á pié al lugar del suplicio, cerca del cual estaban tres ataúdes pintados de negro.

Abrian la marcha algunos dragones de la guardia municipal, seguía la cofradía del Señor de la Misericordia con su estandarte, detrás del cual iban los reos. Guerrero por delante, tras él Pineda y despues Trejo, acompañándolos los sacerdotes que les servian de apoyo y los exhortaban; cerraba la marcha un piquete de infantería.

Pocos momentos ántes habian llegado al pié del cadalso, el verdugo y su auxiliar. Guerrero ascendió á la plataforma con paso firme, tomó asiento en el banquillo, le fue ajustada la mascada, se entremeció y quedó muerto. Siguió Pineda; estuvo muy abatido al subir al cadalso y despues de sufrir la presion del garrote, los movimientos convulsivos de las piernas manifestaban que aun no extinguian en él la vida; tratando de hacer cesar su tormento, un soldado que estaba cerca movió de nuevo la manija y el cuerpo de pineda quedó ya inmóvil; debió sufrir mucho con la carcajada general que, en esos terribles momentos, motivó la caída de la multitud que habia trepado en uno de los árboles que se desgajó. Trejo murió prontamente, en el acto. Les fueron quitadas las vendas á los ajusticiados, en tanto que las campanas de las iglesias inmediatas doblaban tristemente. Se retiraron los sacerdotes y los hermanos de la Misericordia; la tropa permaneció custodiando los cadáveres. El rostro de Pineda estaba casi negro; el de Trejo, enrojecido primero, recobró despues casi su color natural; Guerrero apénas estaba desfigurado. Vestia Pineda chaqueta negra y los otros blusas ó sacos blancos; los tres mostraban multitud de escapularios y sus manos, con esposas, descansaban sobre las piernas; al anochecer fueron recogidos y puestos en los ataúdes que les esperaban al pié del cadalso.

Desde aquella época, la plazuela del Tecpam de San Juan ha adquirido el sombrío aspecto que persiste en la imaginacion del pueblo; los vecinos no gustan atravesar por la noche aquel sitio en que parecen revolotear los espíritus de los ajusticiados, cada vez que vibran los lúgrubres acentos de las campanas con que anuncian los veladores de la cárcel de la Acordada, que hay quien cuide á la sociedad contra el delincuente.

CAPÍTULO III

DEL RUMOR A LA LEYENDA-FARSA:

La rebelión del populacho “Los ahorcados de la Romita del siglo XIX”

“La farsa ridiculiza al individuo y el conglomerado social con un concepto fundamentado bajo la sencilla superficie con un burlesco ademán, crispado a veces, con un acento sarcástico”.

(Beatriz Riskz)

Al ingresar, ahora, a la búsqueda de “símbolos y significantes” en el hombre (de clase baja, marginado o indígena) del siglo XIX, resulta de particular interés ver cómo la narración sobre “Los espíritus ahorcados” hecha por Manuel Rivera Cambas, con base en un hecho ocurrido el 30 de septiembre de 1765²³⁵ y para entonces ya convertido en leyenda, fue recogida parcialmente en época posterior a la Guerra de Independencia y representada en una farsa titulada “Los ahorcados de la Romita”, por lo tanto, la presente investigación, no queda como un discurso del método, sino queda abierta a futuros trabajos.

No obstante con esa visión abarcante, hay un compromiso y responsabilidad, en la tarea de encontrar las vidas negadas de los

²³⁵ Manuel Rivera Cambas escribió su *México pintoresco, artístico y monumental* entre 1880 y 1883 y nos narra, la forma en que se realiza un plagio, su descubrimiento y cómo los criminales son sentenciados al garrote –horca- el 30 de septiembre de 1765. El rumor sobre ahorcados o agarrotados, fue de los más comunes, no sólo en el Centro de la Ciudad de México, sino también en los barrios aledaños. Ver tomo II, páginas 245-250.

indígenas en el siglo XIX. Un análisis de este tipo involucra una doble interpretación y supone el encuentro de, al menos, cuatro discursos que se entrecruzan desde sus propias formaciones culturales: experiencia, lenguaje, creencia y conciencia.

Los ejes fundamentales en éste capítulo se basan en algunos aspectos metodológicos que se proponen y se puede utilizar en cualquier periodo. En efecto, al considerar el objeto de la experiencia²³⁶ a través de un rumor del siglo XVIII, se puede manifestar una leyenda en pleno siglo XIX, representada, a través de una farsa. Metodológicamente se trata de recuperar una visión de la experiencia que genera al pensamiento de la leyenda; al centrarme en el lenguaje propio de la farsa, metodológicamente se recupera la condición vital en la que sucede; además se revitalizan los métodos objetivistas a los que estamos acostumbrados a creer; y al vislumbrar las cuestiones relativas al conocimiento simbólico del indígena, metodológicamente se busca comprender la realidad de eso que llamamos farsa,²³⁷ que une al rumor del siglo XVIII con la leyenda del siglo XIX.

²³⁶ Ver a ELÍAS, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. 2 ed. Trad del alemán al castellano por Ramón García. México, Fondo de Cultura Económica, 1989. 58p. Elías problematiza los conceptos "civilización" francesa e inglesa con el término "cultura" alemán. Explica a través de la experiencia el desarrollo de la "civilización", en qué consistió, cuáles fueron sus causas o motores, de dónde partieron sus impulsos.

²³⁷ Farsa. Para hablar de los elementos recurrentes que la definen estéticamente, es conveniente definir etimológicamente la palabra, en latín se escribe "farta" y significa "relleno" y, deformada por el lenguaje "vulgar", originó la palabra "farsa". Ver a RIZK, Beatriz *El nuevo teatro latinoamericano, una lectura histórica*. Minneapolis, The Prisma Institute, 1987: 37-40.

Las fuentes del género fársico proceden de tiempos muy anteriores al teatro medieval en el que los histriones narraban con frecuencia entre sí sus alegres e incidentes historias originando escenas de carácter fársico. En esas narraciones solía haber hechos de los más variados de la vida urbana, chismes, anécdotas, que fácilmente daban argumentos para escenas cómicas. Otra fuente que

Estos cuatro ejes: experiencia, lenguaje, creencia y conciencia; son en el hombre del siglo XIX, el fundamento para poder analizar el rumor de "Los espíritus ahorcados" del siglo XVIII, transformado en una leyenda plasmada a través de una farsa "Los ahorcados de la Romita" del siglo

determina la naturaleza de la farsa, y sobre todo su carácter popular, son los juegos de carnaval, donde se representaban temas de casamientos, políticos, religiosos, todos ellos eran representados de forma satíricamente. Ahora bien, los elementos que son propios a la farsa son los mismos que se emplearon en época críticas de la historia y que dieron como resultado un género fársico escrito por poetas anónimos salidos generalmente del pueblo. Para comenzar con los elementos formales de la farsa, cabe aclarar que la descripción debe hacerse a partir de la comparación misma de los elementos formales de la tragedia expuestos expuestos en la poética de Aristóteles, que es la fuente primigenia de información para determinar la tragedia, y el "drama" en general. En la poética, Aristóteles considera la fábula como el primer punto importante en la estructura de un drama; habla de la imitación o mimesis de la acción o asunto de la tragedia, y establece que es precisamente la fábula quien imita las acciones humanas, hechos reales, y no debe tener mezcla con narraciones, ni con otros géneros literarios o dramáticos. La fábula o argumento o mito es la imitación (mimesis) de una acción (praxis) esforzada (real, histórica o mitológica), de cierta extensión y completa en sí misma. La acción representada en la fábula constituye un elemento básico de la tragedia. La fábula se debe tratar de modo que, aun sin representarla, con solo oír los acontecimientos, cualquiera experimente temor y compasión de tal desventura. Al imitar hechos que quieren destacar los dos géneros, tragedia y farsa se relacionan en el proceso de la concepción artística, es decir, en un proceso de aprehensión de imágenes artísticas que nos causan placer por parte de la tragedia, escozor, por la farsa.

La tragedia imita acciones esforzadas de personas nobles, reyes o héroes. En la farsa se imita a las personas en situaciones violentas, absurdas e indecentes, en actitudes antiéticas, y cualquier personaje puede ser el protagonista, sin distinción de clase. Por lo tanto se puede concluir, que la farsa ofrece la posibilidad de contemplar una realidad a partir de un ángulo donde las reglas sociales nos tienen prohibido y podemos ver personajes realizando con impunidad todo lo que es considerado ilícito. Finalmente es importante mencionar que la farsa ridiculiza al individuo o a la sociedad a través del acento sarcástico. Ver a Ruvalcaba Rodríguez, Raúl. La farsa popular en la época independiente, como raíz del tatro mexicano. (Tesis de licenciatura en Literatura Dramática y Teatro). México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990: 20-32.

XIX, que busca ridiculizar al individuo y el conglomerado social a través de un burlesco ademán o un acento sarcástico²³⁸.

La finalidad de la leyenda representada en una farsa, es múltiple recordarnos nuestro origen, educarnos, manifestar alguna inconformidad del lépero o indígena, aplaudir el sistema judicial o atemorizar a la población. Hay que considerar que este momento histórico, es un traslape, para comprender la influencia del rumor novohispano que pasa por el siglo XIX y llega a tomar un tinte de mito y moraleja en pleno siglo XXI.

1. La experiencia

Al final del capítulo se encuentra el apéndice no. 2, sobre "Los ahorcados de la Romita" tomado de Luis González Obregón *Las calles de México*. A continuación se analizan fragmentos de su obra: A fines del siglo XIX, y antes de que se estableciera la actual colonial Roma, casi en el ángulo noroeste de la ciudad de México, y paralelo a la calzada de la Piedad, existía un barrio de indios llamado "Romita",²³⁹ del que aún se

²³⁸ Es importante aclarar, con respecto a las fuentes de la fábula, según Aristóteles, se escribieron sobre la historia de un pequeño número de estirpes o familias a que les tocó vivir terribles desgracias, las fuentes de las fábulas eran sucesos de la tradición heroica, histórica y religiosa o mítica, y esas historias constituían un elemento importante para la tragedia. Sin embargo, los poetas fársico, también se apoyaron en las mismas fuentes tradicionales aunque también recurrieron a otras que no tenían relación con leyendas o mitos, sino a hechos muy cercanos e inmediatos a su realidad social, económica y política, donde criticaban el sistema y a cualquier persona que merecía ser ridiculizada Ver a OLAVARRIA Y FERRARI, Enrique. Reseña histórica del teatro en México 1535-1911. México, Porrúa, 1961: 50-60.

²³⁹ GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. *Las calles de México*: 201. La brava, sencilla, humilde y muy popular barriada que es la "Romita" está próxima a cumplir los 460 años de haber sido fundada y en cambio su progenitora, la colonia Roma fue creada en el año de 1902. La azarosa vida que ha llevado la "Romita" le ha provocado envejecimiento y el abandono. En el año de 1530 Hernán Cortés funda la capilla de la Natividad, y aquel bravo barrio o pueblo de indios, se le conoció posteriormente como Natividad

conserva su pequeña iglesia con atrio, sombreados por dos antiguos ahuehuetes.

Este barrio, de acuerdo con Luis González, en su mayoría “estaba habitado por indios pobres y humildes, que vivían en casas de adobe o en jacales techados con tejamaniles o zacate, casa y los jacales formaban callejas y callejones estrechos”.²⁴⁰

El barrio de Romita era famosos según Luis González “en los tiempos del contrabando, pues los que robaron al Fisco, fingiéndose brujos, espantaban a los habitantes para proteger sus mercancías sin que nadie los viese ni molestase”²⁴¹.

Atzacualco. En 1545 llegó un nuevo conquistador, pero de tipo espiritual, el padre Alfonso, que se dedicó a salvar del ostracismo y la destrucción total lo que quedaba de la iglesia “Romanita”, desde ese momento el barrio es conocido como la “Romita”. Gracias al padre, comenzó una purificación del ambiente del barrio al que se tenía como “círculo candente y maldito” y el cual, en consecuencia, se evitaba transitar por las noches. Existe un cuadro donado en el siglo XIX, según cuenta la tradición popular que representa al Señor Del Buen Ahorcado, ya que la leyenda dice que ahí en la “Romita” continuaron durante el siglo XIX las ejecuciones de agarrotados y ahorcados. Ver a CAMPO, Xorge del. *Crónicas de un chilango*. México, Gernika, 1995. (Literaria: 27): 223.

²⁴⁰ Fragmento de la leyenda narrada por Luis González Obregón. *Las calles de México*: 201. También hay que considerar que en los alrededores de la ciudad, se encontraban los barrios de indios, cuyas calles, plazas y mercados no estaban estructurados. En ellos predominaban los jacales de adobe con una sola habitación y un patio trasero. Ya desde el siglo XVII Tomás Gage citado por Florencio del Castillo, se refería a estos poblados “Los indios que hay ahora viven en unos arrabales llamado “Romita”, que cuando yo estaba allí en 1625, podía contar unos cinco mil habitantes que vivían en jacales techados con zacate, que formaban callejones angostos. Posteriormente han perecido mucho por los malos tratamientos y las fatigas que les han hecho sufrir en los trabajos. Así que no quedarán más de dos mil naturales, y como mil de los que llamaban mestizos.” Ver a CASTILLO, Florencio de. *México y sus alrededores*. México, Valle de México, 1974: 137.

²⁴¹ Fragmento tomado de la leyenda narrada por Luis González Obregón. *Las calles de México*: 201. Cabe recordar que durante el siglo XIX, la plazuela que alguna vez el novelista Angel de Campo nombrara en su novela *La Rumba* como “albergue de la gente de mala alma” y que tenía una fuente seca que servía de muladar en el centro”, presenció el tránsito de contrabandistas, que se conducían a

El barrio de Romita se animaba cada año en el carnaval²⁴²; época del año en que los indios de acuerdo con Luis González “se disfrazaban de huehuenches, y en el que recorrían las calles y barriadas contiguas, bailando al son de guitarrillas y violines, y entonando cantares exóticos, que no carecían de cierto significado, como esta que decía *uni ma yéhuatl huehuentzi: uni ma yéhuatl tecua miqui*. Que quiere decir, un día con otro nos volvemos viejos: un día con otro nos hemos de morir”.²⁴³

las calles conocida como: Callejón de romita, Segunda calle de Guaymas, Calle Real de Romita, Callejón Durango y de San Cristóbal. El deambular por estos callejones retorcidos, es donde se escondían raros personajes: el que perdió la pierna por accidente, el que se dedica a hacer limpias, el que mira hacia el oscuro rincón como esperando algo, entre otros. CAMPO, Xorge del. *Crónicas de un chilango*. México, Gernika, 1995. (Literaria: 27): 225.

²⁴² Carnaval, es otra fuente que determina la naturaleza de la farsa, y sobre todo su carácter popular. En el carnaval se llevaban a escena temas cotidianos de lo más variado como casamientos o sucesos de la vida urbana, así como piezas de carácter anticlesiástico o políticos que eran representadas satíricamente. Todas estas escenas llevan el nombre general de *fastnachtsspiel* (literalmente traducido, juego del martes de carnaval) Ver a OLVARRIA Y FERRARI, Enrique . *Reseña histórica del teatro en México 1538-1991*. México , Porrúa, 1961: 80-90.

En un desarrollo posterior el “*fastnachtspiel*” pasa de un juego de carnaval a un género teatral más definido, engendrando así sus propias reglas escénicas y dramáticas cimentadas en elementos satíricos y críticos que se manifiestan en los diálogos y en las escenas rústicas carentes de una producción solventes, de acuerdo con MERINO LANZILOTTI, Ignacio. “Historia del teatro en México”, en *Revista de Teatro La Cabra*. Suplemento IV, III época, núm. 27 UNAM, Difusión Cultural, diciembre 1980: 20. Menciona que los juegos carnavalescos no sólo dieron origen a un nuevo género dramático, sino que engendraron el principio de la representación cómica, paródica, tan característica de los espectáculos de la Alta Edad Media; sólo con el influjo de los espectáculos carnavalescos puede explicarse la aparición de toda clase de asociaciones bobas que para diaban los espectáculos públicos.

²⁴³ Fragmento de la leyenda narrada por Luis González Obregón. *Las calles de México*: 201. Brading escribió, al referirse a la muerte para los aztecas, narrando “los restos de la tribu mexicana eran los únicos que tenían derecho a lamentar la pérdida de su imperio y de enaltecer la memoria de sus guerreros heroicos y de sus gloriosos caudillos que murieron con grandilocuencia. Además eran los únicos que podían entonar su canto sublime para eternizar la gloria sin igual de la defensa de México”. BRADING, David. *Mito y profecía en la historia de México*. Trad. por Tomás Segovia. México, Vuelta, 1988:41.

Hoy día nos parece algo exagerada esta expresión. Sin embargo, la muerte era igual de inexorable para las familias que se quedaban en sus jacales y se mantenían sobre la línea de la pobreza. Como Teresa Lozano y otros historiadores lo han mostrado, la vida era una despiadada lucha contra la muerte por doquier, en los principios del siglo XIX en la ciudad de México, que contaba aproximadamente con 140 000 habitantes; por ser la urbe más poblada de todo el continente americano y presentar una serie de problemas de desorden y criminalidad.

Durante el siglo XIX, continuaron las malas condiciones económicas entre el llamado populacho²⁴⁴, quien con frecuencia cometía algún tipo de delito o asesinato, más por necesidad que por gusto. Por lo tanto para el populacho el concepto de muerte era algo “normal.” ¿Que el mexicano se ríe ante la muerte? ¿Que no le teme? O será más bien que ha aprendido a reírse de su propia desgracia como ya hace muchos años señalara Octavio Paz:

La indiferencia del mexicano ante la muerte se nutre de su indiferencia ante la vida. El mexicano no solamente postula la intrascendencia del morir, sino la del vivir. Nuestras canciones, refranes, fiestas y reflexiones populares manifiestan de una manera inequívoca que la muerte no nos asusta porque la vida nos ha curado de espanto. Morir es natural y hasta deseable; cuanto más pronto, mejor. Muestra indiferencia ante la vida. Matamos porque la vida, la nuestra y la ajena, carece de valor. Y es natural que así ocurra: vida y muerte son inseparables y cada vez que la primera pierde significación, la segunda se vuelve intrascendente. La

²⁴⁴ Populacho. Despectivo de un pueblo. Lo ínfimo de la plebe. La plebe es un estado llano asignado al común de los vecinos o habitantes de un pueblo o barrio, con excepción de los que tienen algún cargo, empleo o privilegio. Ciudadanos que no gozan de derechos civiles ni políticos. La plebe se formó con los habitantes sometidos. La enorme desigualdad de su condición se ve cuando un estado se forma por derechos de conquista y donde se imponen los vencedores, en una lucha en el espacio cotidiano, *Infima plebe*: Conjunto de rufianes, holgazanes y gente perdida que se entrega a la vagancia, a la ociosidad y a toda clase de vicios y crímenes. *Enciclopedia universal México*, 1929: 685-693.

muerte mexicana es el espejo de la vida de los mexicanos. Ante ambas el mexicano se cierra, las ignora.²⁴⁵

El desprecio a la muerte no está reñido con el culto que le profesamos. Ella está presente en nuestras fiestas, en nuestros juegos, en nuestros amores y en nuestros pensamientos. Morir y matar son ideas que pocas veces nos abandonan. Cuando el mexicano mata –por vergüenza, placer o capricho- mata a una persona, porque tal vez, no valora la vida o la muerte. Esto quedaría definido simbólicamente en algunos dichos populares: “el hambre es mala consejera”, “la muerte me pela los dientes”, “El muerto al hoyo y el vivo al pollo” “muerte dónde esta tu victoria”, y “la vida se ha encargado de curarlo de espantos”, entre otros, que nos hablan de la resignación que el pueblo tenía respecto, pero no temor a la muerte.²⁴⁶

²⁴⁵ PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. 4 reim. México, Fondo de Cultura Económica, 1997: 63.

²⁴⁶ Lilian Scheffler, nos habla sobre la celebración a los muertos. De acuerdo con la autora, los antecedentes de la fiesta de difuntos actual y del concepto de la muerte entre los habitantes del país pueden encontrarse tanto en las creencias prehispánicas, como con las ideas traídas por los conquistadores y frailes evangelizadores a raíz de la conquista. Los nahuas tenían una clara concepción de la transitoriedad de la vida y creían que, según la forma en que se moría, se iba al Tlalocan, a acompañar al Sol en su recorrido diurno, o al Mictlan en su recorrido nocturno, ambos enlazados por un árbol nodriza. En diferentes fechas, se dedicaban a los muertos festividades con ofrendas y cantos. En la península ibérica, durante el siglo XVI, se hacía una visita anual al cementerio y se colocaba pan, vino y flores en las sepulturas. A raíz de la conquista, el cristianismo difundió la idea de que, según la conducta observada en vida, a los muertos les esperaba el cielo, el infierno, el purgatorio o el limbo. Estas creencias se sincretizaron, con las de los grupos indígenas y mestizos, lo que dio lugar a las festividades que, con algunas modificaciones, han llegado a la época actual. Aparecen las famosas “calaveras” de origen colonial relacionadas con expresiones de la Edad Media europea como “La danza de la muerte”, y con la concepción prehispánica de que la muerte es inseparable del ser humano. Las calaveras toman gran auge durante el siglo XIX y continúan hasta principios del siglo XX, como ingeniosos versos populares, satíricos y festivos que plasmará artísticamente José Guadalupe Posada. Así el mexicano festeja a la muerte y la percibe con cierta indiferencia, lo que se manifiesta en canciones y corridos. Por todo lo anterior, se dice que el supuesto desprecio del mexicano por la muerte se matiza con el culto que

La experiencia humana que se refleja en la farsa de la que nos ocuparemos, es la de quien se enfrenta y asombra ante el mundo circundante visto como una red de fuerzas y poderes, virtudes y potestades, de energías y potencias, de dinamismo y acciones. Este conjunto de realidades coinciden en ser invisibles, "Lo invisible es también sagrado: por cuanto es lo imprescindible, lo inefable, lo misterioso, lo indeterminado; no tiene contorno, figura, límites. Por todo ello es temible y fascinante, es de cuidado y es tabú. Las fuerzas están en mí [canto irónico sobre la muerte], y me fascina en cuanto me explican y me atemorizan en cuanto me superan".²⁴⁷ Por lo tanto podemos decir "La vida se ha encargado de curarlo de susto", "Al pasar por un panteón, me dijo una calavera: Ya tengo tu casa lista para cuando tú te mueras", y "Cuando vivía el infeliz: ¡Ya que se muera! Y hoy que ya esta en el veliz: ¡Qué bueno era!"²⁴⁸

La experiencia que considera tales fuerzas se enfrenta a ellas para entenderlas y dar cuenta de ellas, en el sentido de poder saber vivir entre ellas, con y contra ellas: resignación ante la muerte.

le profesa. Las calaveras de azúcar y los esqueletos móviles se burlan y afirman la poca relevancia de la existencia humana, o sea que la muerte no lo asusta porque "la vida se ha encargado de curarlo de espantos". SCHEFFLER, Lilian. "Ofrendas y calaveras. La celebración de los Días de Muertos en el México actual", en *Revista Arqueología Mexicana*. VIII, núm. 40, noviembre-diciembre 1999: 58-61.

²⁴⁷ ACEVEDO. *Mito y conocimiento* 53

²⁴⁸ OCHOA ZAZUETA, Jesús Ángel. *Muerte y muertos: culto, servicio, ofrenda y humor de una comunidad*. México, SepSetentas, SEP, 1974: 56. Para consultar el grabado satírico sobre calaveras de José Guadalupe Posada ver a FERNÁNDEZ, Justino. "El grabado popular. José Guadalupe Posada", en *Arte Moderno y Contemporáneo de México. El Arte del siglo XIX*. 4 ed. México, UNAM, 1993: t. I, 193-200.

Para el interés del conocimiento de la farsa son importantes las fuerzas en sí mismas. No se trata de entender a los detentadores de tales fuerzas (hombres-indígenas), sino a ellas mismas en su vida, trayectoria y dinamismo. Lo propio de las fuerzas todas es que se mueven por sobre las cosas y personas: la fuerza de los indios.

El conocimiento de los indios se mueve dialécticamente, entre la consideración del mundo como un mundo de objetos, cosas, sustancias, por una parte, y el mundo de fuerzas y poderes, por otra. La visión del mundo popular se opone a un mundo estilista. La farsa es una representación²⁴⁹ del mundo como dinamismo de fuerzas y poderes transpersonales. Es decir, si pensamos que Roger Chartier tiene razón con su planteamiento en relación con las dos vertientes de la historia, cuando nos dice,

[...] Son la doble operación que fundamenta todo discurso histórico:

1) Construir como representaciones los rastros, de cualquier orden que sea: discursivo, iconográfico, estadístico, etcétera, que señalen las prácticas constitutivas de toda objetividad histórica. 2) Establecer en forma hipotética una relación entre las series de representaciones construidas y trabajadas como tales y las prácticas de las que son referencia externa.²⁵⁰

Entonces, tenemos la posibilidad de establecer una serie de relaciones entre los léperos del siglo XVIII y los indígenas del siglo XIX, a través de una leyenda narrada mediante una farsa "Los ahorcados de la Romita".

Así tenemos que la ciencia empírica (experiencia) permitió elaborar una representación del mundo, tapizado de rumores, leyendas, farsas y humor.

²⁴⁹ Para CHARTIER, Roger. El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural: entre práctica y representación. Barcelona, Gedisa, 1992: 46, el mundo es una interpretación ordenada de la realidad.

²⁵⁰ *Ibid*: XI, XII.

Las fuerzas sociales y de psique, los poderes de la naturaleza son más que la colectividad humana. El poder de las palabras es más que la suma de las palabras. Esta es la experiencia originaria de la farsa. Tales poderes del mundo, de la sociedad y del indígena, para el pensamiento en la farsa, sólo puede expresarse (en el intento de conocerlas y captarlas) en "tramas, aventuras (trayectorias) y narraciones que se unifican a partir de imágenes significativas y se unifican colectivamente en forma compleja en personajes –populares- y símbolos: ¡ya viste que bonito cantan esos indios!"²⁵¹ era una expresión común entre las castas o léperos, cuando en pleno siglo XIX, observaban y escuchaban sin conocer todo el significado que rodeaba dichos cantos.²⁵² Cada personaje cohesiona en una imagen dinámica un conjunto o red de significados que poseen plasticidad, ubicuidad y trayectorias caprichosas más allá de toda cosa o persona, con un tinte de humor.²⁵³

²⁵¹ OCHOA ZAZUETA, Jesús Ángel. Muerte y muertos: culto, servicio, ofrenda y humor de una comunidad. México, SepSetentas, SEP, 1974.: 57

²⁵² Después de la Guerra de Independencia los barrios habitados por las clases populares, mantenían el uso del náhuatl y realizaban cantos en su lengua, mostrando su inconformidad social o su conformismo ante la muerte. Ver al cronista Charnay en PRIETO HERNÁNDEZ, Ana María. Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos. México, CONACULTA, 2001: 133.

²⁵³ De acuerdo con Boris Berenzon Gorn el humor "debe entenderse como resultado de una sociedad fundada en el conflicto y, por lo tanto, un humor político, debe tener como modalidades la relación entre mayorías y minorías que permitan, reservan tanto las diferencias políticas y culturales como en el orden institucional; es decir, que por la vía del humor se manifiestan tanto quienes ostentan el poder como quien lo tiene". Boris Berenzon, propone que el humor aprendido generacionalmente tiene dos virtudes: produce alegría, el halago, el desenfado de la imaginación, tan plástica en la creación de chistes que proliferan y, la segunda provoca la agresión en la finísima ironía de apuntar sin recato hacia el punto más vulnerable del zaherido". BERENZON GORN, Boris. El discurso del humor en los gobiernos "Revolucionarios". (Tesis de Doctorado en historia) México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2001 :6-7.

Cuando la unidad intrínseca de las fuerzas mismas es la que da carácter a los personajes se logran de acuerdo con Jung “los arquetipos como estructuras reales y verdaderas de la vida misma del hombre”.²⁵⁴ Los indios en este sentido, eran conscientes de que algún día se iban a morir. Sin embargo, rescatando a Freud, en este sentido, no todos los indios eran conscientes de la muerte, además estos cantos eran algo más que un mero arquetipo, hablando significativamente. Es decir, no se entiende, ni puede tener identidad, si no se trabaja de acuerdo con Boris Berenzon “transindividualmente”.²⁵⁵

El plexo de fuerzas desconocidas que en nuestro mundo no tiene contornos, no tiene límites significativos -es indefinible, indeterminable-, no tiene fronteras. Las fuerzas sobrepasan a los hombres; ellos los usufructúan, pero no las dominan, sólo logran atraparlas simbólicamente y significativamente a través de algunos cantos.

Las fuerzas son reales y son verdaderas, encierran la realidad y la verdad de la leyenda de los ahorcados, de ellas hablan los rumores, de los diferentes cronistas que cruzaban por los diferentes barrios de la ciudad de México (al Oriente, Norte, Sur y Poniente) narrando lo que observaban como los procesos de ahorcados en plano siglo XIX (menor numericamente al ocurrido durante el último tercio del siglo XVIII). A continuación se hará una semblanza de los barrios:

Mühlenpfordt, menciona los barrios de la parte Oriente de la ciudad de México, y los describe, como auténticos refugios del vicio, verdaderas cuevas del crimen, con su triste tradición de ahorcados:

²⁵⁴ JUNG. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Jung divide el inconsciente en un aspecto personal y otro colectivo.

²⁵⁵ BERENZON. *Op. Cit.*: 115-119.

[...] La Candelarita, con sus ciénegas inmundas, sus prados de verde yerba y donde se presenciaban espectáculos bárbaros como la horca[...] La lóbrega plazuela de Mixcalco, con zanjas rebosando de inmundicias, anchos caños sembrados de restos de comida, algún can sacando los dientes muerto ruinas de adobe en medio de un llano fue testigo de una ejecución de una elevada horca con su cadalso debajo[...] San Lázaro con su capilla humilde y sus enfermos carcomidos, y dejando sus huesos al descubierto [...] tuvo varias ejecuciones públicas de ahorcamientos [...] ²⁵⁶

Los barrios del Norte que están más próximos al centro de la Ciudad de México, según descripción de Prieto, con casitas de adobe, se convertían en verdaderos laberintos a los que se entraba por callejones semicultos, y en los que pasaban las cosas más insólitas por lo que no cualquiera se animaba a entrar. En ellos, como en todos la iglesia obligaba a los léperos a asistir a las ejecuciones públicas para ver a los reos morir. Entre los barrios más representativos se encontraban: Tarasquillo, Tepito, Necatitlán, Santa Clarita, La Viga, el Juil, el Puente del Pipis, la Candelaria de los Patos y Santa Cruz.

Los barrios del Carmen, carecían de agua y estaban rodeados de pulquerías [...] la capa de la población más pobre y con todos los vicios [...] presencié la ejecución de tres reos en 1865 [...] que murieron a garrote vil[...] La zona de Santa Ana estaba habitada por villanos de una clase más respetable. Aquí se reunían los ladrones a caballo que habían hurtado [...] se realizó una ejecución en el cadalso con su horca [...] ²⁵⁷

Hacia el Sur, los barrios tenían un gran parecido con los del Oriente. La parte comprendida entre las plazuelas de Salto del Agua y San Juan y las garitas de Niño Perdido y Belén, la describe Zarco, como la zona pobre

²⁵⁶ Mühlenpfordt 1993: t. II, 217, citado por PRIETO HERNÁNDEZ, Ana María. *Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos*. México, CONACULTA, 2001: 135.

²⁵⁷ PRIETO, Guillermo Fidel. *Memoria de mis tiempos*. 10 ed. pról. Por Horacio Labastida, México, Porrúa, 1985. (Sepan cuantos: 481): 67.

de la ciudad. En esta parte se encontraba el barrio de San Pablo, que albergó a las familias dedicadas al tráfico de canoas y músicos que animaban los paseos de la Viga y Santa Anita. La zona contigua a la fuente de Santo del Agua, tenía un barrio conocido como “el arrabal”, lugar descrito por Zarco como la verdadera patria de la gente del pueblo, donde se hacía justicia a través de la horca. En aquella fuente según el autor:

[...] se cuentan los últimos instantes de los ahorcados, se leen las despedidas de éstos, se habla de los precios de los efectos de primera necesidad, se desempeñan comisiones buscando cocineras y recamareras [...] hay curiosas escenas de amor popular, de celos, de luchas individuales [...] Allí esta el aguador [...] el cargador [...] la garbancera bisbirinda y picaresca, el mendigo a quien todos ofrecen un pedazo de pan [...] el muchacho que silba desafinado [...] al mismo tiempo que salta y hace travesuras, la niña llena de harapos y medio desnuda [...].²⁵⁸

Al poniente de la ciudad se encontraba el barrio de la Romita en el que se representaría la farsa de ahorcados, recordando una leyenda colonial.

Retomando el hilo conductor del capítulo sobre la creación de la leyenda en pleno siglo XIX, es importante retomar la experiencia adquirida a nivel social con la sentencia de ahorcamiento. Es necesario representar la forma en que se plasma el sentir de la población indígena, criticando el sistema judicial al burlarse del castigo –ahorcamiento o agarrotamiento- a través de la recreación de la farsa “Los ahorcados de la Romita”. No hay otro modo de hablar de ella, si no se analiza el discurso de la farsa. Pero se trata de un metaforizar radical, creando, inventando; se metaforiza arbitraria y convencionalmente. Es absolutamente necesario metaforizar con mucho cuidado, para entender el mensaje de la farsa, la experiencia es determinante.

²⁵⁸ ZARCO, Francisco. *Escritos literarios*. 8 ed. pról. por René Avilés. México, Porrúa, 1974 (Sepan Cuentos: 90): 5.

Las múltiples experiencias (inacabadas, inabarcantes, indefinibles de lo ubicuo) de cada fuerza siempre serán diferentes en cada sujeto. Los significados experienciales de tales fuerzas son múltiples y variados; únicos. La polisemia, es el resultado de este experimentar las fuerzas y del hablar de ellas, es principio de libertad y de diálogo. La polisemia existirá siempre que hablemos de lo que no se mide y cuantifica. Retener lo diferente de cada experiencia es significativo a la persona.²⁵⁹

La experiencia del mundo de fuerzas es lo que nos enseña la transformación del rumor en una leyenda, que es plasmada a través de la farsa. Tal experiencia nadie ni nada la puede dispersar; ni los conceptos, ni las ideas, ni las técnicas, ni los instrumentos. Siempre es originaria de cada hombre. Los que desprecian tal experiencia se apartan del mundo a jaulas de pseudo-realidades.

²⁵⁹ MUREDDU. *Símbolos y arquetipos en el hombre contemporáneo*: 3.

2. El lenguaje

Continuando con “los indios de la Romita”, el martes del carnaval, “frente a frente de la iglesia del barrio -en lo que podríamos llamar atrio-. representaban -como en el siglo XVI-, una farsa, coloquio o como quiera designársele, narrada por Luis González Obregón, que llamaban “Los Ahorcados”;²⁶⁰ quizá con base en el antiguo suceso histórico ocurrido el 30 de septiembre de 1765, y recogido mucho después por Manuel Rivera Cambas²⁶¹, con el fin de divertirse, hacer reír y tal vez, como crítica política. Los que hacían de actores, se imponían la obligación de saber su papel de memoria y vestirse con el traje alusivo, que la más de las veces rayaba en ridículo por su factura y anacronismo.

Los personajes de la farsa eran los siguientes: “El juez, un escribano, un heraldo, un fraile, los reos, los testigos, varios alguaciles, dos verdugos y dos viudas”.²⁶²

La representación, según Luis González, comenzaba generalmente después de medio día, y duraba hasta caer la tarde “Delante de la iglesia se levantaba un tablado con la mesa del juez, provista de todos los

²⁶⁰ Fragmento de la leyenda de GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. *Las calles de México*: 201. De acuerdo con Raúl Ruvalcaba, durante el siglo XVI, el Teatro representó una forma de educar y catequizar a los indígenas. Estas representaciones se hacían en los atrios de las iglesias -la iglesia de la Romita fundada en 1530 también tenía su atrio- Ver a RUVALCABA RODRÍGUEZ, Raúl. *La farsa popular de la época independiente como raíz del teatro mexicano*. (Tesis de Licenciatura en Literatura Dramática y Teatro). México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990: 14.

²⁶¹ RIVERA CAMBAS, Manuel. *México pintoresco, artístico y monumental*: t. II, 245-250.

²⁶² Fragmento de la leyenda de GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. *Op. Cit*: 201.

chismes y menesteres, y hacia un lado, enclavadas las horcas donde había de ejecutarse la sentencia.”²⁶³

La gente del barrio de Romita y de las inmediaciones, en su mayoría léperos, acudía a la representación “Todos se estrujaban; reían unos saboreando de antemano el pasatiempo, o reñían otros por encontrar buen lugar o acomodo”.²⁶⁴

Continuando con la narración de Luis González, “Se levantaba el telón, quiero decir, comenzaba la farsa, porque la representación era al aire libre”.²⁶⁵ Y no fue cosa extraordinaria, que a veces, se verificara cayendo

²⁶³*Ibid*: El viajero Duplessis, relata su visita a México en 1848, y alude a una ejecución de ahorcamiento que le tocó presenciar: “La Plaza de los Gallos había sido invadida desde temprano por la plebe lépera [...] Una larga cruz de madera de unos tres pies y medio de altura, arrimada a una pared vieja adornada con una especie de banqueta, esperaba al sentenciado. Aunque era un cadalso.” Duplessis citado por PRIETO HERNÁNDEZ, Ana María. *Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos*. México, CONACULTA, 2001: 225.

²⁶⁴ Fragmento tomado de la leyenda de GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. *Op. Cit*: 202. Bullock, describe a la población que asistía a ejecuciones públicas: “La marcha avanzaba lentamente a través de las calles atestadas de gente, las ventanas, los balcones, los pretilos de los techos estaban llenos de espectadores; y en ninguna otra ocasión vi tantas damas, ni de mejor aspecto que en ésta [...] Casi todas las demás se pusieron de rodillas cuando pasaron los prisioneros [...] Miles de bellos ojos negros estaban inundados de lágrimas, mientras que algunos labios temblorosos rogaban por la desdichadas víctimas del vicio listas a sufrir un castigo público en la horca [...] Debo decir, en honor de los léperos de este país, que todo pasó con una decencia perfecta, lo que atribuyo al efecto religioso que dominaba entre todos los presentes[...] Eso formaba un contraste con lo que una vez observé en Francia, poco tiempo después de la Revolución, cuando ví a la chusma de Rúan conducirse durante una ejecución con las más repugnantes obsenidades” Ver a Bullock (1824: 229-233) citado por PRIETO HERNÁNDEZ, Ana María. *Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos*. México, CONACULTA, 2001: 224.

²⁶⁵ GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. *Op. Cit*: 202. Hay que considerar como lo menciona Ileana Azor, que el teatro bajo techo era representado en el Coliseo, que se encontraba muy cerca de la Plaza de Santo Domingo, y que era lugar de distracción para la clase alta, los días jueves por la noche. Por lo que respecta el teatro al aire libre era para el público en general, al que asistían en su mayoría los léperos e

una menuda lluvia, propia de estos días de carnaval. Los pobres acusados, en ciertas ocasiones “[...] vestían sambenitos y corozas, como si fuesen reos de inquisición, y eran conducidos por los alguaciles, que empuñaban altas varas, ante la mesa donde los esperaba sentado el señor juez. Los testigos comenzaban a declarar y hacían sus confesiones mitad en lengua indígena y mitad en castellano”,²⁶⁶ para confundir a juez y público, como hoy día lo hacemos con el doble sentido, a través del cual solamente los que lo entienden se pueden comunicar, y aunque los presuntos reos las oían callados y cabizbajos, la muchedumbre de espectadores, pasaba del llanto más copioso a la más regocijada risa.

Siguiendo el relato de Luis González,

Oídas las declaraciones, el juez, que ostentaba peluca blanca, haciendo con ella resaltar más su lampiño y cobrizo rostro; se inclinaba sobre la mesa, mojábala en el tintero de plomo, borroneaba algunos palotes y signos cabalísticos, y echando marmaja o arenilla sobre el papel que

indígenas, para divertirse a través de las parodias o farsas en pleno siglo XIX. AZOR, Ileana. Origen y presencia del teatro en nuestra América. La Habana, Cuba, Letras Cubanas, 1988: 55, 209.

²⁶⁶ Fragmento tomado de la leyenda de GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. *Op. Cit.*: 202. De acuerdo con Miguel Macedo, la costumbre de enjuiciar a un indígena durante la época colonial era diferente a la de cualquier otro grupo racial. Para el indígena existía un intérprete que explicaba el proceso en su lengua y realizaba las traducciones del indígena ante el tribunal. MACEDO, Miguel. La criminalidad en México: Medios de combatirla. México, Secretaria de Fomento, 1897: 67. Leonardo Manrique explica que en México actualmente existen cerca de 122 lenguas indígenas, y propone que su existencia se debe a que muchos indígenas a pesar de que han tenido que aprender el español, por orgullo a su cultura han tratado a cualquier precio de enseñar a sus hijos sus dialectos, para mantener su cultura y poder comunarse con el resto de la población [por eso no es raro pensar que los indígenas representarían la farsa en castellano y algún dialecto, colocándolos al mismo nivel cultural]. MANRIQUE CASTAÑEDA, Leonardo. “Pasado y presente de las lenguas indígenas de México”, en Violeta Demonte y Beatriz Garza. Estudios de lingüística de España y México. México, El Colegio de México, 1990: 7.

contenía la sentencia, la entregaba al pregonero, quien en voz alta y aguardentosa la deletreaba o fingía deletrear.²⁶⁷

En el caso de la farsa el juez, en la mayoría de los casos no sabía escribir, tampoco el heraldo entendía pizca de lectura.

Entretanto según Luis González, finaliza su descripción de la farsa:

se confesaban los reos con el fraile. Una vez absueltos de sus pecados, y al concluir su oficio el pregonero, los verdugos se aprestaban a ejercer el suyo. Se apoderaban con brusquedad de los reos, los izaban, es decir, los alzaban amarrados de la cintura por medio de las cuerdas de las horcas, y ya sin apoyo, a poco se presentaban las viudas, hechas unas magdalenas, solicitando les entregasen los cadáveres para darles cristiana sepultura.²⁶⁸

La leyenda, que permea mediante el rumor los siglos XVIII y XIX, es atrapada en la anterior representación "teatral". En esta farsa el habla "vive" en la fluidez de la experiencia y la palabra coincide con la fluidez de las fuerzas significativas de la naturaleza y del hombre. Es la fuerza principal del hombre, es su logos, su lenguaje; de acuerdo con Augusto Boal la farsa "[...] ridiculiza al individuo y el conglomerado social con un

²⁶⁷ Fragmento de la leyenda tomado de GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. *Op. Cit.*: 202. Gustavo Malo describe el proceso de sentencia "El juez, firmaba el documento que dictaba la sentencia [...] y los criminales podían ir a la cárcel para esperar su ejecución, o bien se realizaba de inmediato" MALO CAMACHO, Gustavo. Historia de las cárceles en México, etapa precolonial hasta el México moderno. México, Instituto Nacional de Ciencias penales, 1979. (Cuadernos del Instituto Nacional de Ciencias Penales: 5): 119.

²⁶⁸ Fragmento de la leyenda tomado de GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. *Op. Cit.*: 202. Doménech describe el final de una ejecución pública: "[...] El ejecutor paso por su cuello un collar de hierro que atravesaba el poste y el sacerdote asistente invitó al pueblo a unir sus oraciones [...] y los collares se apretaron con tuercas, terminando sus sufrimientos en pocos minutos[...] Los ajusticiados fueron desamarrados y, mediante una cuerda pasada alrededor del cuello, fueron colocados a lo alto del cadalso, para ser expuestos a la leperada [...] El cadáver de los criminales se colocó en ataúdes y se entregó a sus parientes": Ver a Doménech (1922: 108) citado por PRIETO HERNÁNDEZ, Ana María. Acerca de la penderciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos. México, CONACULTA, 2001: 224.

concepto fundamentado bajo la sencilla superficie con un burlesco ademán, crispado a veces, con un acento sarcástico.”²⁶⁹ Aquí tenemos lo importante que es lenguaje en una representación de farsas, porque los indígenas en éste caso aprovecharon para criticar el sistema de gobierno.

El habla viva es ella misma narración, aventura, argumento, discurso. La narración no es un añadido al lenguaje; es el mismo fluir del lenguaje y el lenguaje es fluir del pensamiento en palabras. Y el pensamiento es reflejo del fluir del mundo, de ese fluir de las fuerzas en torbellinos y trayectorias, en vértigo y vorágines.

La farsa, habla viva, no puede dejar de ser narración de la leyenda; la farsa es fuerza del pensamiento, entiende y habla significativamente de la sociedad.²⁷⁰ Hay adecuación de mente y cosa, por ello en la farsa hay realidad y verdad.²⁷¹

Este fluir del habla en la narración sólo es posible para el sujeto humano si entra en el fluir vivo –significativo– de la comunidad. El fluir del habla no sucede en soledad. De mente en mente, del habla a la escucha, del escucha al hablante sucede el fluir de la palabra-rumor-leyenda. Todos

²⁶⁹ BOAL, Augusto. *Técnicas latinoamericanas de teatro popular*. México, Nueva Imagen, 1982: 16.

²⁷⁰ DARNTON. *Op. Cit.*: 66-67. De acuerdo con Darnton la clase baja trata de superar con astucia a la clase alta, simbólicamente hablando. Los cuentos o leyendas parecen insistir en el tema de la humillación. El débil astuto se burla del opresor poderoso levantando el coro de risa a sus costillas, de preferencia mediante una seña obsena. Humilla al rey cuando lo hace exponer su trasero. Pero la risa tiene un límite. Cuando concluye, las cosas vuelven a su lugar; y como en una sucesión de Carnaval en el paso del calendario, el viejo orden recobra dominio sobre los pícaros.

²⁷¹ En la farsa de imita a las personas en situaciones violentas, absurdas e indecentes, en actitudes antiéticas; y cualquier personaje popular puede ser el protagonista, sin distinción de clase. Ver a OLAVARIA Y FERRARI, Enrique. *Reseña histórica del teatro en México 1538-1911*. México, Porrúa, 1964: 67.

la repiten de acuerdo al contexto y la recrean según sus necesidades. El sujeto de la narración en la farsa es la comunidad significativa que trata de transmitir.²⁷²

Es por eso que no basta la multiplicidad de los sujetos para que haya intersubjetividad. La comunión de algo común es lo que posibilita ese fluir de la verdadera vida del habla-rumor-leyenda. Si los miembros de la comunidad indígena no comparten la cultura no son la misma. La razón sin cultura es mecanismo racional. Ella se recrea su propio objeto, no respeta la realidad. La razón en la cultura se comparte como pensamiento significativo y como realidad o contenido. Por eso la leyenda vive en la farsa -entre otros géneros-, en el limo profundo de la cultura significativamente compartida. El lenguaje de la cultura es lenguaje vivo; no es lenguaje formal (sin objeto, sin realidad, universal). El lenguaje de la leyenda sólo tiene sentido en el lenguaje de una comunidad cultural -la farsa- en el gozo de su identidad.²⁷³ Los indígenas trataron de que el resto de la población que presenciaba la farsa, se identificara con ellos, ante la inconformidad social en la que vivían durante el siglo XIX.

²⁷² Cuando se empieza a producir una obra de teatro o "farsa" algunas veces tiene como base el conflicto interior de la lucha de clases, porque cada individuo quiere transmitir a su manera el mensaje irónico, crítico, burlesco, y a la larga se irá perfilando como un auténtico movimiento nacional de expresión cultural. Sin embargo se ha manipulado el talento artístico del indígena, pero si analizamos la forma en que representaban sus farsas, no en la parte visual sino [en la significativa] del lenguaje, es de aplaudir. MERINO LANZILOTTI, Ignacio. *El Teatro*. México, ANUIES, 1972: 26-30.

²⁷³ ACEVEDO. *Mito y conocimiento*: 60. Beatriz Rizk, propone que la identidad durante el siglo XIX, se crea a partir de la exaltación de pasiones políticas y los conflictos de la vida de entonces constituyen dos rasgos sobresalientes del teatro mexicano del siglo XIX, pues introdujo a los espectadores en los valores nacionalistas y los acercó a través del lenguaje a la realidad del pueblo. RIZK, Beatriz. *El nuevo teatro latinoamericano, una lectura histórica*. Minneapolis, USA, The Prisma Institute, 1987: 80-89.

3. La creencia

Si consideramos que la farsa de los ahorcados de la Romita era de lo más divertida para los espectadores, podremos entender según lo narra Luis González Obregón, “las caras fieras de los verdugos, la sonrisa socarrona del indio ladino que había representado al juez, los gestos de los reos y sus largas lenguas de fuera [...],”²⁷⁴ para representar significativamente que los indios habían juzgado, castigado y agarrotado a un español.

Es por eso que ningún rumor vive sólo, necesita transformarse con el tiempo en algún género, como la leyenda, para no perderse y esto se consolida con la recreación de la misma leyenda a través de una farsa. Así es como podemos hablar de la creencia de una leyenda mediante la representación de una farsa²⁷⁵. (antes expusimos el mito narración). El

²⁷⁴ Fragmento tomado de la leyenda de GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. *Las calles de México*: 202.

²⁷⁵ De acuerdo con Raúl Ruvalcaba, para que exista la creencia de una leyenda, debe representarse a través de cualquier género, y esto nos puede llevar a buscar el origen de la farsa en México, durante el siglo XIX. El autor explica que puede remontarse a la guerra de independencia, donde los mexicanos desecharon el régimen impuesto por los españoles, obteniendo cambios importantes para el país en lo político, económico y social; acentuando lo auténtico mexicano como son tradiciones, costumbres, problemas, ideologías etc., todo esto se encaminó a un solo fin: el nacionalismo, a través de criticar el viejo sistema y exaltar lo autóctono.

El teatro mexicano, para entonces, no podía seguir contemplando al teatro español, tenía que crear su propio teatro y dotarlo de un carácter nacional, desde lo político hasta lo social, con el objetivo de mejorar el nivel de vida que el pueblo pretendía alcanzar.

En este estado de reacomodo nace el teatro de carácter popular que tira sus dardos a los aspectos político y social por los que cruza en ese momento el país y reafirma su sentido nacionalista con críticas, opiniones, propuestas de cambios y hasta soluciones políticas; todo siempre y cuando sea a través de una sátira feroz que desenmascare a los gobernantes, que vaya por el camino de una verdad demasiado cruda la más de las veces.

Precisamente en el seno del pueblo es donde nace este teatro fársico popular y su misión fundamental era la de informar y explicar conceptos que la mayoría no entendía o no conocía, por

que comparte cultura cree y tiene muchas claves significativas de lectura con sus propias palabras e imágenes, además comparte significados con o sin explicarlos; vive de presupuestos, que no es que carezcan de lucidez y claridad sino que desde siempre se conocen y se recrean, como el doble sentido que los mexicanos, en mayor o menor medida, manejan hoy día²⁷⁶.

El sentir (sentido) común sólo lo cuestiona el extranjero, el de la propia cultura lo “sobre” entiende. Y sobreentender no significa sustraerse al entender, sino sobrecargarlo de sentido. Por aquí es por donde hay que entender los mecanismos de toda dominación. En este sentido la inconformidad del indígena y por lo tanto sus convicciones

ejemplo qué era la insurrección, la monarquía, la libertad, la constitución liberal, el nuevo sistema, los castigos de ahorcados o agarrotados y otra serie de inquietudes que el pueblo ignoraba.

Como es sabido buena parte de la población no sabía leer, entonces los diálogos les fueron escenificados y representados en lugares públicos, como plazas y entradas de templos, tal fue el caso de la Romita, donde se representaba “La leyenda de los ahorcados de la Romita” RIVALCABA RODRÍGUEZ, Raúl. *La farsa popular de la época independiente como raíz del teatro mexicano. (Tesis de Licenciatura en Literatura Dramática y Teatro)*. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990. 43-45.

²⁷⁶ Para Octavio Paz, en México los significados de las palabras –que determinan el creer o no en algo– son innumerables. Es una voz mágica. Un cambio de tono, una inflexión apenas, para que el sentido varíe. Hay tantos matices como entonaciones: tantos significados como sentimientos. Se puede ser un chingón, un Gran Chingón (en los negocios, en la política, en el crimen, con las mujeres), un chinga quedito (silencioso, disimulado, avanzando cauto para dar el mazazo), un chingoncito. Pero la pluralidad de significaciones no impide que la idea de agresión se presente siempre como significado último. PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. 4 reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1997. (Colección popular: 471): 84. Retomando la idea de Paz se puede comprender el sentido de la farsa, donde el lenguaje y su actuación, ambas con un tinte crítico, determinan la creencia de esa realidad. Al mexicano actual le gusta que le cuenten mentiras para ser feliz como: “Qué guapa estas” “Tienes pegue” “su hijo es muy inteligente” “Yo sí te soy fiel hasta la muerte”, “Les prometo un cambio en el gobierno”, etc.

significativas fueron expresadas a través de una farsa y no sólo en supuestos inconscientes.²⁷⁷

La creencia, pues, hace posible la vida de la leyenda en el habla viva. Las imágenes y su clave significativa de lectura son la cultura en identidad de una comunidad, la indígena.²⁷⁸

La leyenda entendida a través de una farsa, es la fuerza de los pueblos, es el potencial de sus posibilidades. Porque sus posibilidades significativas tienen por sujeto al hombre y no la fuerza bruta de las máquinas.

La creencia, en otras palabras, es el contar con la comprensión, siempre anterior al contacto de conocer y manipular cosas, encierra una concepción del mundo, una forma de vida, un horizonte de sentido del "mundo indígena". Sólo "la inteligencia artificial" carente de significado, no comparte cultura, no tiene coherencia. Algunos han logrado pensar como computadora.²⁷⁹

La lengua es la depositaria de la cultura en identidad. Cuando una cultura ya no se apoya en sus sujetos es porque están en proceso de cambio y lo que primero les avergüenza es hablar su lengua.

²⁷⁷ El indígena manifiesta su inconformidad ridiculizando al español, a través de una farsa. Esto hace que los léperos e indígenas, se diviertan dando un golpe –simbólico– bajo a los españoles. De acuerdo con Enrique Olavaria, esta farsa refleja un efecto didáctico con dos temas: el religioso y el político, pero puede decirse que se convierten en un tema único: Lo social, que se puede transformar en cultural de lo indígena, porque plasman un simbolismo que trasciende entre los barrios de la ciudad de México. Ver a OLAVARIA Y FERRARI, Enrique. *Reseña histórica del teatro en México 1538-1911*. México, Porrúa, 1961: 101-103.

²⁷⁸ ACEVEDO. *Mitos y conocimiento*: 65.

²⁷⁹ *Ibid*: 78

El que cree en la leyenda no se arroja a lo irracional, sino que sabe leer los símbolos de la leyenda mítica, posee la clave de lectura de los símbolos de su cultura. Sólo para el extraño la leyenda mítica, en este sentido, es el poder siempre inalienable de un pueblo. De la leyenda plasmada en la farsa de “Los ahorcados de la romita”, tratamos de entender sus claves de lectura; para comprender lo que pensaban y vivían los indígenas e inclusive léperos del siglo XIX.

La identidad cultural de una comunidad es lo que posibilita la vida plena de la leyenda. Y el rumor fortalece la identidad de una cultura porque difunde a través de la creencia en diferentes sentidos culturales la existencia de un pueblo que se encontraba en el olvido.²⁸⁰

La leyenda representada en una farsa del siglo XIX cohesiona significativamente a los miembros de la comunidad, en este caso la indígena, que manifiestan su descontento ante el sistema penal e inclusive gubernamental.

²⁸⁰ *Ibid*: 109. Para José Rivera, la farsa es un mecanismo que consiste en realizar una imitación fiel de la realidad –indígena- pero de forma burlesca, con un escape colectivo –de indígenas y léperos-; se critica a los políticos, a los burgueses o a cualquier ser humano que lo merezca; es como un género que imparte justicia a los desamparados, relegados y menospreciados por el sistema imperante. Es decir, que estos grupos marginados pueden buscar identidad entre ellos a través de la farsa. Ver a RIVERA, José. *Diálogos de la Independencia*. México, SEP-INBA, 1985: 20-24.

4. La conciencia

Todo lo dicho anteriormente trae, por su propio peso, el problema de la conciencia del indígena en relación con el rumor sobre ahorcados y la leyenda representada a través de una farsa²⁸¹ “Los ahorcados de la Romita”. Se ha supuesto siempre que el conocimiento científico sustrae al sujeto del mundo, es decir, el que sabe, ya no pertenece al mundo de los rumores o leyendas. Esta convicción elimina la realidad simbólica del hombre y su razón; y la realidad misma que vista por el hombre se puede transformar en símbolos. Desde ese supuesto se suele atacar a los rumores y leyenda, como instrumento de dominación y alineación. Y la

²⁸¹ Como se señaló anteriormente, la fábula para Aristóteles, es el alma de la tragedia y no podía ser menos en la farsa popular, que imita acontecimientos sociales (como los ahorcados de la Romita), políticos y religiosos, en manos de hombres comunes y corrientes, imperfectos y ridículos del México Independiente. En estas farsas populares se pone el dedo en el renglón de las costumbres, de las ceremonias, de las enseñanzas; se critica a las autoridades y al patriotismo; se juega con la vida y la muerte, y hasta Dios entra a escena, y todos son parte de la opinión pública, los personajes, víctimas o victimarios se hacen merecedores a las crítica fársica, misma que se sustenta en una serie de razonamientos hechos en la escenas por ellos mismos y que ponen en entredicho sus virtudes y defectos. Así reflejan conflictos entre grupos sociales que pueden ser representados en un solo personaje –como en el caso de los indígenas que disfrazados de españoles, enjuician y mandan al garrote a un español. Es decir que si se critica a un español, no necesariamente se alude a un solo individuo sino que se puede comprender a toda la comunidad española.

La sustitución de institución-personaje por lo general provoca risa a través de efectos catárticos que liberan al pueblo de tensiones desalentadoras y fue una manera de intervenir directamente en el movimiento del México independiente. Los poetas al conformar estos dramas, crearon toda una tradición fársica al presentar, por medio de diferentes acciones dramáticas, elementos recurrentes que, si bien ya eran del dominio popular, terminaron por identificar al pueblo mexicano de la primera y segunda década del siglo XIX, creando así la cuna del teatro mexicano.

Esos elementos dramáticos se fundan en personajes tipo que, con un lenguaje peculiar, sus creencias religiosas, su carácter patriótico y, sobre todo, su sentido del humor, crean un estilo propio al teatro mexicano (farsa popular) que persiste hasta nuestros días. Ver AZOR, Ileana. Origen y presencia del teatro en nuestra América. La Habana, Cuba, Letras Cubanas, 1988: 210-215.

razón de esto reside en que se considera a la racionalidad tradicional como única y por ello unívoca.

Pero la racionalidad del hombre de cualquier clase social va más allá, se sucede en ámbitos muy diversos como: la ciencia, la ética, la religión, el arte o los rumores, leyendas y farsas. Es lo que se llama formas del conocimiento, formas simbólicas de la razón, formas del espíritu, tipos de conocimiento.²⁸²

El juego de tales formas de racionalidad es la conciencia. Unas son críticas de las otras; unas son complementarias y relativizantes de las otras. Ninguna de estas formas suplanta o anula a las otras. Las formas de racionalidad conviven y expresan la riqueza del lenguaje vivo y natural. Los lenguajes formales son momentos degenerados del lenguaje ordinario, no constituyen la vida real del lenguaje. El lenguaje ordinario o materno, en su fluir narrativo y autoreflexivo es el lenguaje pleno e ideal. Los lenguajes que se desprenden de él no pueden suplantar ni opacar su riqueza originaria, porque dependen del contexto donde se narre o represente un rumor o leyenda por vía de la farsa.²⁸³

²⁸² ACEVEDO MARTÍNEZ. Mito y conocimiento: 81. El conocimiento puede ser cotidiano, que se aprende con la experiencia, y filosófico que se adquiere reflexionando.

²⁸³ *Ibid*: 109. De acuerdo con Ileana Azor, explica el origen de la farsa popular de la época independiente, como rocío del teatro mexicano, "El teatro popular mexicano de principios del siglo XIX, junto con la gesta de independencia, es manifestación del despertar de nuestra nacionalidad y como aquella es producto de origen de las luchas político-sociales a las que ilustran. Es por eso que la farsa, como forma crítica, nace con el despertar de la patria". AZOR, Ileana. Origen y presencia del teatro en nuestra América. La Habana, Letras Cubanas, 1938: 201. Por eso que no es lo mismo analizar las obras teatrales representadas antes de la Guerra de Independencia, que las posteriores a ella, porque cambia el contexto cultural.

El lenguaje empleado en los ámbitos vitales de un rumor o una leyenda analizados mediante la ética, la religión, el arte y la ciencia, se pueden considerar desde la filosofía como diversos saberes, porque da cuenta cada uno, del mundo total del hombre. El conjunto de estos saberes en su proceso evolutivo y creciente genera la conciencia.

La conciencia es la integración en unidad de estos saberes. Esta integración sucede como armonía de contrarios, como proceso dialéctico de evolución, como espiral de saberes en constante superación e integración. En la representación de la farsa "Los ahorcados de la Romita" se puede palpar lo concientes que son los indígenas al realizar la obra, porque conocen la situación socio-económica que vive el país y tomando algunos rumores y la leyenda, interpretan críticamente el mundo de acuerdo a sus concientes intereses, incluido su deseo por concientizar a la población.²⁸⁴

El mundo de sentido es la fuente de la que viven los símbolos. La leyenda no es el mundo de sentido. El mundo de sentido es la comunidad cultural en identidad y conciencia (significativamente) de su realidad. Cada uno de los saberes del hombre brota del ontano inagotable de la historia de la cultura y de las otras culturas que se subsumen desde la propia identidad cultural. Una cultura que no sabe beber de otras culturas se ha encerrado en su propia y agotable fuente de vida. Cada cultura extraña es perspectiva para desentrañar y recrear la propia cultura. Si esto no sucede la cultura se agota. Conciencia cultural y conciencia

²⁸⁴ *Ibid:* 210-215., Ileana Azor nos comenta que después de la Guerra de Independencia, con una tambaleante estructura dramática clásica y poca calidad estética, el teatro popular o fársico de principios del siglo XIX nació con una riqueza propia en su estructura y en su estética. Y apoyado en una gran fuerza de voluntad, el pueblo le dio el cauce para formar la raíz del teatro mexicano, como impulsor de la identidad nacional, de indígenas, léperos y mestizos.

universal no son alternativas excluyentes. Partir de la más propia leyenda (“Los espíritus ahorcados”) volver a ella (en los siglos XVIII y XIX) y recrearla (a partir de una nueva realidad en pleno siglo XX) es el dinamismo de la identidad cultural de los pueblos que se despliega en ámbitos cada vez más propios y universalistas.²⁸⁵

El universalismo no se impone, brota de la esencia histórica de la propia cultura. La cultura es de los pueblos; y lo más auténtico de los pueblos es casi siempre lo que el rumor transmite universalmente. Sin embargo el hastío de la propia cultura y que llamamos malinchismo es falta de esta dinámica de la conciencia cultural. Por eso los indígenas del siglo XIX retoman una leyenda de ahorcados y la representan mediante una farsa, tratando de transmitir una conciencia popular.

El problema de la conciencia radica en el llamado “chauvinismo” que es el vicio opuesto de la misma falta de identidad cultural. Entre los nacionalismos fundamentalistas y los universalismos de la identidad cultural.²⁸⁶

Hay muchos más valores universales (símbolos, significados y arquetipos) en las culturas de los pueblos que los que conocemos y reconocemos. En este sentido no existe una cultura universal. Los modos de vida universales, sin raíces en la propia cultura nos hacen carne de

²⁸⁵ Ignacio Merino menciona que la Guerra de Independencia despertó en el pueblo una vocación combativa que proyectó en el teatro popular. Sin embargo este proceso se vió afectado por dos factores: primero, los movimientos políticos que se convertían en verdaderas luchas revolucionarias, y segundo, la naciente burguesía emanada del libre comercio y que prefería el teatro europeizante, principalmente español. Sin embargo el teatro popular o fársico supo sacar provecho de estas influencias y plasmarlas en sus obras, con un fuerte toque crítico. Ver a MERINO LANZILOTTI, Ignacio. *Teatro*. México ANUIES, 1972: 45-47.

²⁸⁶ MUREDDU. *Símbolos y arquetipos...*: 197.

cañón de cualquier dominación (económica, política, cultural, religiosa, ética e ideológica). Los universalismos son mecanismos, son reflejos condicionados, son abstracciones, pero no pueden ser culturales. Entre universalismos y personalismos (singularismos, particularismos, subjetivismos) está la identidad cultural.²⁸⁷ Así hay que tomar en cuenta que necesariamente se tiene un mal concepto de lo que eran léperos e indígenas durante el siglo XIX porque se trata de una visión totalizadora de ellos.²⁸⁸

²⁸⁷ *Ibid*: 208.

²⁸⁸ La visión creada del pueblo en el siglo XIX en la ciudad de México fue la de un refugio de léperos, pelados, chinas e indígenas. En ella transcurría su vida y se expresaba su mentalidad, su modo particular de vivir, de apropiarse del espacio y del mundo. El lépero más que el indígena, estaba cargado de violencia, de riesgo y asechanzas, de aventura, de hacerse de aquello que no tenía. Al robar el lépero o indígena, no sólo obtenían lo que necesitaban sino afirmaban su ingenio, su valor, su hombría y al hacerlo en compañía de otros reafirmaban su vínculo de lealtad y apoyo mutuo. Esta visión se consolida con la narración de Lucien Biart, cronista del siglo XIX que cita el hurto de la época "Miraba a la multitud ir y venir sobre el terreno sembrado de inmundicias y de restos humanos, cuando se me presentó el grandul de los cigarros y después de darle uno, me preguntó ¿Su señoría se ha mostrado ya tan generoso que no dudo que pueda prestarme dos reales? Tal firmeza me movió a preguntarle para que los quería y me contesto, que no tenía familia, ni esposa ni hijos y que solamente necesitaba dos reales, ante esta afirmación del lépero accedí a darle dinero pedido y no hurtado, y mi nuevo amigo se retiró, dándome las gracias" –Esto me hace recordar como hoy día en cualquier medio de transporte público pasa algo similar, cuando algún individuo sucio y de mala apariencia física pide dinero porque tiene pocas horas de haber salido de prisión, provocando la confusión de la gente y muchos aceptan dar el dinero en lugar de ser robados.-Ver a BIART, Lucien. La tierra templada; escenas de la vida mexicana 1846-1855. México, Jus, 1959: 268. Sin embargo, esto nos hace pensar que cada ciudad tiene su voz propia, sus exclamaciones particulares, su ruido especial, algo que es como el conjunto de todos los rumores de sus iglesias, de sus calles, de sus gentes y animales y no puede representarse por notas, ni simbolizarse con signos: algo que se aprende, como los idiomas extranjeros, de oído, por impresión directa.

Y la identidad cultural es toma de conciencia cultural. Y la farsa en el símbolo es el camino significante de la identidad cultural de los indios.

No hay toma de conciencia sin concientización, sin significación en el símbolo de “Los ahorcados de la Romita”²⁸⁹. Hoy en día hemos sido educados con la única pretensión de conocimientos precisos y exactos, pero nos falta abrir el camino de la educación en la cultura de los símbolos. Aquél conocimiento es para la manipulación y dominación de la sociedad; pero para saber respetar a la sociedad y para saber hablar con los otros la educación en el símbolo es lo esencial.

Uno de los muchos caminos de la educación en los símbolos es aprender a leer la leyendas míticas. Leer es interpretar. Somos analfabetas respecto al símbolo. Las lecturas que hacemos de los símbolos es tan artificial como la comida chatarra para la alimentación. Es decir, ni entendemos el mensaje oculto del símbolo, ni nos alimentamos adecuadamente.

Los símbolos encierran el secreto de la propia conciencia. Hemos cambiado el alimento de la propia conciencia por el alimento que mantiene las máquinas; nuestra “inteligencia” sólo se ha alimentado de leyes universales y de necesidades absolutas o de conocimientos exactos, pero el azar, la originalidad, la creatividad, y la arbitrariedad consciente, aún nos indigestan y atemorizan.²⁹⁰

²⁸⁹ El pueblo encontró en el teatro popular o farsas, el cauce adecuado para desarrollar sus críticas al sistema; el medio escénico para entonces era un medio eficaz, rápido y directo para llegar a la entraña del sentimiento y corazón del pueblo creando una concientización social. Ver a RUVALCABA RODRÍGUEZ, Raúl. La farsa popular de la época independiente como raíz del teatro mexicano: 13.

²⁹⁰ *Ibid*: 224.

***La influencia de un rumor novohispano en el siglo XX:
Una historia cultural de ahorcados, agarrotados y delincuentes***

La búsqueda por la que éste capítulo nos ha llevado, es la leyenda y experiencia plasmada en una farsa (educación en el símbolo), donde experiencia y símbolo son los caminos de la conciencia significativa del indio.

Finalmente, la dimensión simbólica del hombre en el siglo XIX, debe ser analizada a través de rumores y leyendas, que son la clave para entender la vida cultural de indígenas y léperos.

Apéndice No. 2

“Los ahorcados de Romita”

Leyenda representada a través de una farsa

Narrada por Luis González Obregón. *Las calles de México*: 201-202.

Todavía a fines del siglo pasado, y antes de que se estableciera la actual colonial Roma, casi en el ángulo noroeste de la ciudad de México, y paralelo a la calzada de La Piedad, existía un barrio de indios llamado “Romita”, del que aún se conserva su pequeña iglesia con atrio, sombreados por dos antiguos Ahuehuetes. El barrio estaba habitado por indios pobres y humildes, que vivían en casas de adobe o en jacales techados con tejamaniles o zacate, las casas y los jacales formaban callejas y callejones estrechos.

El barrio de “Romita” se hizo célebre en los tiempos del contrabando, pues los que robaron al Fisco, fingiéndose brujos, espantaban a los habitantes para proteger sus mercancías sin que nadie los viese ni molestase.

El barrio de “Romita” se animaba cada año en el carnaval; época del año en que los indios se disfrazaban de huehuenches, y en el que recorrían las calles y barridas contiguas, bailando al son de guitarrillas y violines, y entonando cantares exóticos, que no carecían de cierto significado, como esta que decía “uni ma yéhuatl huehuentzi: uni ma yéhuatl tecua miqui”. Que quiere decir “Un día con otro nos volvemos viejos: un día con otro nos hemos de morir”.

Los indios tenían otra costumbre. El martes del carnaval, “frente a frente de la iglesia del barrio, en lo que podríamos llamar atrio representaban, una farsa, coloquio o como quiera designársele, que llamaban Los Ahorcados. Los personajes de la farsa eran los siguientes: El juez, un escribano, un heraldo, un fraile, los reos, los testigos, varios alguaciles, dos verdugos y dos viudas.

La representación comenzaba generalmente después de medio día, y duraba hasta caer la tarde. Delante de la iglesia se levantaba un tablado con la mesa del juez, provista de todos los chismes y menesteres, y hacia un lado, enclavadas las horcas, donde había de ejecutarse la sentencia.

La gente del barrio de Romita y de las inmediaciones, en su mayoría léperos, acudía a la representación. “Todos se estrujaban; reían unos saboreando de antemano el pasatiempo, o reñían otros por encontrar buen lugar o acomodo”.

***La influencia de un rumor novohispano en el siglo XX:
Una historia cultural de ahorcados, agarrotados y delincuentes***

Se levantaba el telón, quiero decir, comenzaba la farsa, porque "la representación era al aire libre"; y no fue cosa extraordinaria, que a veces, se verificara cayendo una menuda lluvia, propia de estos días de confundir a juez y público, como hoy día lo hacemos con el doble sentido, a través del cual solamente los que lo entienden se pueden comunicar, y aunque los presuntos reos las oían callados y cabizbajos, la muchedumbre de espectadores, pasaban del llanto más copioso a la más regocijada risa.

Oídas las declaraciones, el juez, que ostentaba peluca blanca, haciendo con ella resaltar más su lampiño y cobrizo rostro; se inclinaba sobre la mesa, mojábala en el tintero de plomo, borroneaba algunos "palotes" y signos cabalísticos -generalmente no así escribir-, y echando marmaja o arenilla sobre el papel que contenía la sentencia, la entregaba al pregonero, quien en voz alta y aguardentosa la deletreaba o fingía deletrear, porque así como el juez, en la mayoría de los casos no sabía escribir, tampoco el heraldo entendía pizca de lectura.

Entretanto se confesaban los reos con el fraile. Una vez absueltos de sus pecados, y al concluir su oficio el pregonero, los verdugos se aprestaban a ejercer el suyo. Se apoderaban con brusquedad de los reos, los izaban, es decir, los alzaban amarrados de la cintura por medio de las cuerdas de las horcas, y ya sin apoyo, a poco se presentaban las viudas, hechas unas magdalenas, solicitando les entregasen los cadáveres para darles cristiana sepultura.

CAPÍTULO IV

DE LA LEYENDA AL MITO:

“Los ahorcados en el siglo XX”

“[...] El deber del historiador es estudiar los orígenes de las ideas que conforman nuestras vidas, no escribir novelas [...]”

(Giovanni Levi)

1. Concepto de mito aplicado al estudio del rumor: ¿Origen y leyenda del delincuente?

En éste capítulo, se intenta profundizar en la estructura del mito que no rompe la original armonía total. Es decir, se intenta penetrar en él como iluminador del mundo, porque el ayer como el hoy, está poblado de mitos y personajes mitológicos, cuya presencia se manifiesta mediante poderosas imágenes visuales, orales o escritas. El mito goza actualmente de gran popularidad, atraviesa todos los sectores sociales y se difunde por los medios más variados. Camina envuelto en mensajes políticos, religiosos o ideológicos que tienen una resonancia colectiva. Los mitos de nuestro tiempo, como los del pasado, ponen en circulación concepciones del mundo profundamente arraigadas en el imaginario colectivo.²⁹¹

²⁹¹ El Imaginario colectivo, está constituido por el conjunto de representaciones que desbordan el límite trazado por los testimonios de la experiencia y los encadenamientos deductivos que éstos autorizan. Lo que significa que cada cultura, y por tanto cada sociedad e incluso cada nivel de una sociedad compleja tiene su imaginario. En otras palabras, el límite entre lo real y lo imaginario se manifiesta variable, mientras que el territorio que atraviesa sigue siendo, por el contrario, siempre y por doquier, idéntico, pues no es otro que el campo de la experiencia humana, desde lo más colectivamente social a lo más íntimamente personal: la curiosidad de los horizontes excesivamente alejados del espacio y del tiempo,

El mito es de acuerdo con J. Arias una "Tradición alegórica que tiene por base un hecho real, imaginario o filosófico y en ocasiones va relacionado con leyendas, en las que se muestran y expresan los sectores sociales".²⁹² Dentro de la literatura académica, el concepto de mito ha

tierras insospechadas, orígenes de los hombres y de las naciones; la angustia inspirada por las inquietantes incógnitas del porvenir y del presente; la conciencia del cuerpo vivido, la atención prestada a los movimientos involuntarios del alma, a los sueños, por ejemplo: la interrogación sobre la muerte, los armónicos del deseo y la represión, la coacción social generadora de escenificaciones de evasión o de rechazo, lo mismo por el relato utópico escuchado o leído y por la imagen que por aquel juego y las artes de la fiesta del espectáculo. De donde se sigue que, si queremos, a través de todos estos temas, conocer el imaginario de las sociedades alejadas de nosotros en el tiempo o en el espacio, no podremos por menos de trazar el límite que lo separa de lo real exactamente allí por donde pasa para nosotros mismos, en nuestra propia cultura. Ver a PATLAGEAN. "La historia de lo imaginario", en LE GOFF. *et. al. La nueva historia. Diccionarios del saber moderno*. Bilbao, España, Mensajero, [s.a.]: 302-323.

²⁹² ARIAS GARCIA. El mito en la acción comunicativa: t.II: 5. Además es fácil llegar al mito, a través del chisme, rumor y leyenda.

De acuerdo con THOMPSON, Stith. The folktales. Nueva York, Dryden, 1946: 9, los mitos se refieren a los orígenes, pero derivan de las transiciones, es decir, los cuentos de hadas, cuentos populares, leyendas, además de narraciones que tratan de seres sagrados. En el seno de la sociedad que se narra, el mito se considera como un relato verídico de un hecho ocurrido en el pasado, se enseña como creencia y se cita como testimonio de autoridad en respuesta a la ignorancia, la duda o escepticismo. Los mitos constituyen expresiones narrativas de un dogma generalmente sagrados, aunque no necesariamente, y están relacionados con el rito. Sus protagonistas no son hombres, pero tienen atributos humanos. Dan cuenta del origen del mundo, de la naturaleza de la muerte. Unos relatan lo acontecido a los dioses, otros explican los detalles de una ceremonia. Los mitos relatan cómo una situación pasó a ser otra, cómo se pobló un mundo des poblado, cómo se transformo el caos en cosmos, cómo los mortales se hicieron dioses, cómo una leyenda debe buscar su origen –objetivo de éste capítulo, donde se tratará de mostrar la transición de una leyenda en mito, es decir cómo se busca su origen-.

De acuerdo con LEVI, Giovanni. "Sobre microhistoria", en Peter Burke (comp.) Formas de hacer historia: 121. También es importante destacar el trabajo de los microhistoriadores, que no sólo se interesan por la interpretación de las opiniones sino, más bien, por la definición de las ambigüedades –el mito se puede trabajar en sentido religioso o no, lo que importa es buscar su origen- del mundo simbólico, la pluralidad de las interpretaciones posibles del mismo y la lucha entablada por los recursos tanto simbólicos como materiales.

tenido una evolución que ha ido de una noción literario-religiosa a una teoría multidisciplinaria que abarca los campos de la antropología, la historia, la psicología, la filosofía, y la teología.

A la narración mítica se le ha atribuido tradicionalmente un origen divino y éste es con frecuencia objeto del credo religioso que lo considera como elemento de la revelación divina. Pero dejando de lado esta común consideración religiosa, los mitos van más allá; de acuerdo con Enrique Florescano los mitos deben ser analizados como un medio de comunicación con los ancestros, las identidades grupales y los misterios del cosmos y la naturaleza; el mito ha sido y seguirá siendo el instrumento idóneo para manifestar las aspiraciones colectivas más recónditas. Es el transmisor de los temores compartidos. El conducto por donde fluyen los sentimientos más íntimos que conmueven a los diversos grupos sociales. Es el lenguaje escogido para comunicar los anhelos de felicidad, paz, armonía, justicia y buen gobierno. Es el canal por el que corren las pulsiones que demandan un mundo mejor. Y cuando se concentra en sus personas y sus actos, el mito es el constructor de seres legendarios: héroes, mesías, genios, villanos, redentores y otros personajes rodeados por el halo del carisma²⁹³.

²⁹³ El mito equivale a la búsqueda del origen; de acuerdo con Enrique Florescano, es aceptado socialmente en México desde los tiempos más remotos. El mito es una de las principales expresiones de la mentalidad colectiva, su rasgo distintivo es ser un medio de transmisión de memorias grupales o comunitarias. Todo acto o relato individual es un mito en potencia, pero sólo adquieren esa calidad los relatos que son adoptados y repetidos por amplios sectores sociales.

En contraste con la historia que se refiere a hechos "verdaderamente ocurridos", el contenido del mito puede ser un acontecimiento real o imaginario, o un episodio que nunca ocurrió pero que muchos piensan que efectivamente tuvo lugar. En otras palabras, Florescano propone que la verdad del mito no está en su contenido, sino en el hecho de ser una creencia aceptada por vastos sectores sociales. Es una creencia social compartida, no es una verdad sujeta a verificación. Su validez y eficacia residen en

En el México contemporáneo, una gran parte de la memoria está encapsulada en mitos. Podría decirse que las nociones y símbolos en que reposan nuestras identidades colectivas (patria, nación, héroes, símbolos nacionales), más que estar fundamentados por hechos positivos, son creencias colectivas que expresan la conciencia histórica de un pueblo. Asimismo, una de las mitologías mexicanas más ricas es la que rodea a sus personajes carismáticos, a su peculiar especie humana.

Hoy muchos aceptan que nuestras concepciones acerca de la identidad nacional o la formación histórica de la nación están pobladas por mitos, Michel Foucault propone que el último rasgo que caracteriza a la vez al modo de ser del hombre y la reflexión que se dirige a él, es la relación con el origen.²⁹⁴ También es cierto que la imagen que nos hemos hecho de nuestros antepasados y contemporáneos está fundada en

su credibilidad. Sin embargo, sus innumerables versiones (rumores) están tan decantadas como las que circulan en los libros más rigurosos, pues sólo han llegado hasta nosotros los mitos aceptados por quienes creyeron en ellos al oírlos por primera vez, los conservaron en su memoria y los transmitieron a sus descendientes, quienes a su vez los heredaron a las siguientes generaciones (es decir, cuando se comenta algún hecho entre dos o tres personas es considerado como rumor; al estabilizarse en diferentes regiones ese mismo hecho, con todo su mensaje simbólico puede ser definido como leyenda; y finalmente, al buscar el origen del mismo hecho se estabiliza en un mito). Ver a FLORESCANO, Enrique. (comp.) *Mitos mexicanos*. 4 ed. México, Aguilar, 1998: 9-11.

²⁹⁴ Ver a FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. 30 ed. trad. del francés al castellano por Elsa Cecilia Frost. México, Siglo XXI, 2001: 319-320. El proyecto de ésta obra es triple: primero, es una arqueología, un estudio sistemático que busca reconstruir, a través de las obras de los teóricos y los pragmáticos, las configuraciones mentales que dan cuenta de la naturaleza de las ciencias y de la forma en que éstas consideran a las cosas; segundo, es una investigación que intenta revelar la existencia y significación de obras que la historia de la cultura descuida constantemente; tercero es una crítica que reencuentra a partir de qué ideas y de qué sistemas de ideas se formaron esas ciencias humanas que contribuyeron al origen o ambigüedad del mundo actual. Michel Foucault nos muestra una nueva mirada sobre el origen o pasado de la cultura occidental y una concepción más lúcida de la confusión de su presente.

apreciaciones fantasiosas o míticas. Sin embargo, carecemos de un catálogo de los mitos o personajes mitológicos con los cuales convivimos. Por ello la obra de Enrique Florescano es importante, *Mitos mexicanos*, porque es un intento de reunir algunos mitos y personajes mitológicos,²⁹⁵ para comprender el origen significativo de cada mito y explicar nuestra realidad social.

Sin embargo, hay que retomar los registros históricos y etnográficos porque nos pueden mostrar que los mitos son narrados, escritos y conservados por sociedades concretas; y por ello pueden utilizar una forma específica de discurso, el rumor, que manifiesta lo que para esa sociedad concreta es relevante o significativo.²⁹⁶ Por ejemplo un mito muestra a la sociedad, algún elemento-clave de su realidad, como se presenta a través de un rumor “los espíritus ahorcados”, narrado por Manuel Rivera Cambas, un hecho histórico de 1765, o bien el mencionado por Luis González Obregón²⁹⁷ “Los ahorcados de la Romita”, que nos

²⁹⁵ La obra de Enrique Florescano. *Mitos mexicanos*, comprende tres capítulos: El primero referente a “La nación y sus mitos”, donde se analiza: el águila y la serpiente, la Revolución Mexicana, el tapado, el fin del mito presidencial, las milpas de la ira, el político, la izquierda, 1968, el mito del PRI, máscaras mexicanas, entre otros. El segundo capítulo hace alusión a “La sociedad y sus mitos”, donde se tocan: Quetzalcoatl, la Malinche, la virgen de Guadalupe, el caudillo, el pueblo, el ciudadano, los cuarenta y uno, léperos y catrines-nacos y yupis, entre otros. Finalmente el último capítulo se enfoca a personajes mitológicos: el poeta, el licenciado, el indígena, la prostituta, el mito del rockero, el vulcanizador, entre otros. La importancia de esta obra radica en ponernos alerta frente a los mitos, es decir, buscar el origen significativo de cada uno, para comprender nuestra realidad social. Ver a FLORESCANO, Enrique. (comp.) *Mitos mexicanos*. 4 ed. México, Aguilar, 1998.,

²⁹⁶ LEVI-STRAUSS. *Op. Cit.*: 78.

²⁹⁷ GONZALEZ OBREGÓN, Luis. *Las calles de México*: 201-202. Nos describe la representación de una farsa “Los ahorcados de la Romita”, representada por indígenas, que tratan de transmitir mediante la crítica e ironía del gobierno, una identidad. Esto nos habla de la existencia de una leyenda.

habla de una leyenda representada mediante una farsa. . El buscar el origen de una leyenda, que bien puede ser el chisme o rumor, nos puede llevar a comprender dichos populares como los siguientes: “que un ladrón nace o se hace”, “si robas te ahorcan” o “ten cuidado”, prevenir, anticipar, evitar algo similar, al origen histórico de un rumor o leyenda. Es decir, que un ladrón –o el que no lo es- piense dos veces lo que va hacer. Aquí estamos buscando el origen de un posible delincuente en los siglos XVIII y XIX, y nos permite enlazarlo con el siglo XX.

De acuerdo con los cronistas de finales de los siglos XVIII y XIX, el robo era la mendicidad en el lépero. Al robar, no sólo obtenía lo que le faltaba sino también afirmaba su ingenio, su valor, su “hombría” y, al hacerlo con amigos refrendaban su lealtad y apoyo mutuo. Rivera Cambas llegó a anotar: “Yo sólo diré, que el lépero hace sus agostos en todo género de festividades y apreturas [...] Este noble oficio que ejerce él en las anchas calles de Méjico y a la clara luz del medio día [...] pues los transeúntes todo lo más que hacen es pararse a mirar cómo el lépero termina su hazaña.”²⁹⁸ Por otra parte Octavio Paz nos dice “Para el mexicano la vida es una posibilidad de chingar o de ser chingado”²⁹⁹ Esta concepción nos permite penetrar en la herencia novohispana que actualmente mantenemos ante un conflicto antisocial, con frases celebres: “que se chingue”, “quién lo manda”, “por no tener cuidado”, “ya le tocaba”, “de menso me meto”, entre otras. Toda esta concepción cultural la vemos todos los días, a través de algún medio informativo o bien la presenciamos

²⁹⁸ Rivero citado por PRIETO HERNÁNDEZ, Ana María. *Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos*. México, CONACULTA, 2001: 217.

²⁹⁹ PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. 4 reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1997: 86.

en vivo, cuando somos testigos de un robo, y hacemos nada por impedirlo, y después de su consumación nos acercamos al lugar del ilícito y hacemos alarde de nuestro machismo (ser el chingón) con frases como: “Por poquito y llegó”, “A mí no me hubiera robado”, “Donde lo encuentre”, “Te acompaño a levantar una acta”, entre otras.

Tras un largo período que va del siglo XVIII, pasando por el siglo XIX, hasta llegar al siglo XX, nos encontramos en un costumbrismo tapizado de violencia y asesinatos. Por eso, el rumor de aparecidos que fueron ejecutados en la horca (castigo común del periodo colonial) durante el siglo XVIII comentado por Manuel Rivera y consolidado en una leyenda que se representa en una farsa de ahorcados durante el siglo XIX, nos puede dar el parámetro para entender como en pleno siglo XX, se trata de fomentar valores morales entre los niños, para evitar, que sean víctimas de algún “chingón”, y es aquí donde la leyenda sobre aparecidos que fueron ahorcados toma fuerza, porque se busca el origen de tal fenómeno, donde siempre existe el binomio: culpable e inocente.

Esta difusión de valores morales –tan necesarios hoy día en México– queda plasmada la influencia novohispana de un rumor convertido en leyenda, en todas las escuelas primarias. Quién no ha escuchado alguna vez cuando era niño y pisó alguna de las múltiples escuelas públicas de México, la famosa consigna “si vas al baño, ten cuidado con el fantasma del director(a), maestro(a), compañero(a), que se ahorcó en ese lugar”. Cuando dejamos de ser “niños” nos parece absurda tal afirmación, pero la consigna funcionaba o sigue funcionando, depende del lugar donde se difunda tal rumor, para fomentar entre los niños, hábitos o lo más común controlar las salidas al sanitario. Este tipo de mito, pasa por varios rumores, cuando los niños buscan el origen del mismo al preguntarse:

¿Por qué se ahorcó en el baño el director(a), maestro(a), compañero(a)?, ¿por qué se aparece en el baño el fantasma del director(a), maestro(a), compañero(a)?, ¿si algún fantasma ahorcó en el baño al director(a), maestro(a), compañero(a)?, o ¿si la escuela se construyó encima de un panteón? Parece que este mito tiene mucho auge durante el siglo XX, en toda la República Mexicana. Es por eso que la realidad humana no debe entenderse meramente como un entorno físico, sino que es fundamentalmente una interpretación simbólica de ese entorno y, como tal, una construcción social. Que deje una enseñanza para evitar crímenes, robos, etc.³⁰⁰ Por lo tanto considero que este mito equivale a buscar el origen para encontrar explicaciones actuales de nuestros actos y darnos así una “enseñanza” —aquí el mito se transforma “inconsciente” pero significativamente en moraleja, que se analizará en el siguiente capítulo.

El rumor de ahorcados novohispanos, transformado en leyenda en el México Independiente y matizado por toques míticos en pleno siglo XX, continúa su afán por fomentar valores y quedará plasmado a través de otro medio, el cine. En 1967 se realiza una producción mexicana de horror gótico, suspenso, terror, o como quiera designársele, titulada “*Hasta el viento tiene miedo*”, dirigida por Carlos Enrique Taboada,³⁰¹. Esta película nos presenta cómo la tranquilidad de un internado para señoritas se ve interrumpida por la aparición del fantasma de Andrea, una alumna que se ahorcó cinco años atrás en el desván de una torre localizada dentro de la escuela. De manera sutil, el fantasma va enardeciendo la atmósfera del

³⁰⁰ BERGER. *La construcción social de la realidad*: 70.

³⁰¹ TABOADA, Carlos Enrique (Director) *Película: Hasta el viento tiene miedo*. De 1967. Producción Tauro Films y Jesús Grovas, Género horror gótico, duración 90 minutos, sonido mononatural, Reparto: Marga López (Bernarda), Maricruz Oliver (Lucía), Alicia Bonet (Claudia) y Norma Lazareno (Kitty).

lugar, hasta que se posesiona del cuerpo de Claudia, una de las alumnas. La posesión tendrá el macabro objetivo de cobrar venganza en contra de Bernarda, La autoritaria directora del Colegio. Marga López interpreto el papel de Bernarda y afirmó años después "Nunca creí que esta película tuviera éxito y sin embargo gusto mucho; todavía a mucha gente, le sigue provocando miedo, les sigue asustando"³⁰².

Este tipo de películas, cumplen en cierta medida, al igual que los rumores escolares de aparecidos que fueron ahorcados, con un fin: fomentar valores o crear una concientización de cuidarnos, para evitar ser víctimas de actos delictivos. Aquí se puede percibir la influencia de rumores novohispanos en pleno siglo XX.

2. Discurso-diálogo

La realidad se expresa en el discurso y éste depende del diálogo. Por tal razón, algunos autores sostienen que "el diálogo es el elemento-clave para la construcción, el mantenimiento y la transmisión de la realidad."³⁰³ Pensemos en la tradición oral de los espíritus ahorcados del siglo XVIII al XX. Así, discurso y diálogo son sistemas simbólicos en acción, la realidad deberá necesariamente compartir esta naturaleza. El discurso queda plasmado en la historia de 1765, narrada por Manuel Rivera Cambas³⁰⁴, donde describe el proceso de un juicio realizados a tres

³⁰² Ver a VEGA ALFARO E. El cine de Marga López. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, CIEC e IMCINE, 1998: 145-146.

³⁰³ *Ibid*: 87.

³⁰⁴ RIVERA CAMBAS, Manuel. México pintoresco, artístico y monumental: t. II, 245-250.

individuos que fueron conducidos a la horca en la farsa del siglo XIX, comentada por Luis González Obregón en la que los indígenas hablan durante el juicio en español y nahuatl, para que los léperos e indígenas entiendan el simbóismo que tratan de plasmar.

El ser humano vive, de hecho, en una realidad simbólica, por ejemplo una leyenda puede estar plagada de símbolos y significantes. Sin embargo no todos los miembros de una sociedad concreta comparten su realidad en la misma medida. La experiencia ha demostrado que existe una variabilidad individual, cada persona narra -o difunde mediante el rumor- la leyenda de los ahorcados de acuerdo a sus intereses y que ésta se muestra en el manejo individual del discurso. Un discurso simbóicamente rico indicaría tradicionalmente que se vive en una realidad rica, pero un discurso pobre sería indicador de una realidad pobre o reducida. Es decir, lo rico del discurso radica en la forma de interpretar un hecho histórico, a través de un rumor, un cuento, una leyenda, un mito, etc.³⁰⁵ Y un discurso pobre sería indicativo de todo lo contrario.

Retomando el discurso que nos legaron los cronistas de los siglos XVIII y XIX, sobre ejecuciones de ahorcados y agarrotados, en los barrios aledaños al centro de la ciudad de México, Doménech, nos narra cómo a mediados del siglo XIX el robo u homicidio equivalía a ser sentenciado a la horca:

³⁰⁵ De acuerdo con Robert Darnton, todo es un mundo simbólico. En los cuentos de mamá oca Darnton explica la satisfacción de los campesinos al superar en astucia a los ricos y a los poderosos en sus fantasías; al igual trataban de superarlos en astucia en la vida diaria, en los juicios eludiendo los tributos feudales y cazaban en terreno vedado. Posiblemente se burlaban aprobatoriamente cuando el humilde engañaba al rey. Actualmente en cualquier poblado de México, se puede ver cómo los campesinos utilizan su forma de vestir para demostrar su hombría, respecto a los catrines citadinos. DARNTON, Robert. La gran matanza de gatos y otros episodios de la cultura francesa: 67.

[...] Los criminales mexicanos no manifestaban gran repugnancia en ser fusilados; caminaban a la muerte con la misma indiferencia que si se tratara de un viaje cualquiera. Otra cosa era cuando el mandatario trataba de disminuir rápidamente, y de manera asaz considerable, los robos y homicidios; bastaba instalar en alguna plaza principal de cada barrio una plataforma, sobre la que se daba una azotaina a los ratas y se aplicaba la pena del garrote o de la cuerda a los asesinos. Esto impresionaba fuertemente a los malhechores, era un espectáculo imponente y lúgubre del cadalso.³⁰⁶

Los discursos, rico y pobre, palpitan en esta narración de Doménech. El primero interpreta el hecho histórico mediante el lenguaje simbólico que se transmitía a través de una sentencia de ahorcados, generando múltiples rumores de ahorcados y aparecidos; el segundo se refiere a repetir lo que se sabe. A los mexicanos actuales, les interesa el segundo porque no requiere de gran esfuerzo para entenderlo.

³⁰⁶ Doménech 1222: 108 citado por PRIETO HERNÁNDEZ, Ana María. Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos. México, CONACULTA, 2001: 224.

3. Los símbolos o significantes

Los símbolos en el pensamiento tienen un doble producto simultáneo: dan sentido y significado. De acuerdo con Michel Foucault, el significado se obtiene por la relación que se establece entre pensamiento y los elementos de la realidad: naturaleza, forma, cantidad, etc. depende del contexto social en que se relate³⁰⁷ la leyenda de los ahorcados. El siglo XVIII marca el origen de la leyenda, basada en un hecho tal vez real, como lo narra Manuel Cambas.³⁰⁸ Durante el siglo XIX La farsa de los ahorcados de la Romita, representa la burla que los indígenas realizan al gobierno. El siglo XX muestra otro significativo en la leyenda al buscar el origen de la misma y mostrarnos los peligros que conlleva el ser delincuente, tratando de fomentar valores para evitarlo. La crónica de Xorge del Campo *Crónicas de un chilando*, en la parte dedicada a su recorrido por la Romita nos hace hincapié en los actuales habitantes de dicho barrio:

Indago al hojalatero del barrio y me dice: uuuuuuuuy, señor; la Romita se nos está muriendo. Orita viven más de cien familias que están esperando el multifamiliar que nos prometió CODEUR (¿?) También se nos dijo que dizque quieren hacer un centro turístico, pero mire usted

³⁰⁷ De acuerdo con Michel Foucault, el estoicismo, el sistema de signos en el mundo occidental había sido ternario, ya que se reconocía en él el significante, el significado y la "coyuntura". A partir del siglo XVII, en cambio, la disposición de los signos se convertirá en binaria, ya que se la definirá, por el enlace de un significante y un significado. Durante el Renacimiento, la organización es diferente y mucho más compleja,; es ternaria, puesto que se apoya en el dominio formal de las marcas, en el contenido señalado por ellas y en las similitudes que ligan las marcas a las cosas designadas,; pero como la semejanza es tanto la forma de los signos como su contenido, los tres elementos definidos de esta distribución se resuelven en una figura única. Ver a FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*: 49-50.

³⁰⁸ RIVERA CAMBAS, Manuel. *México pintoresco, artístico y monumental*: t. II, 245-250.

nomás que íbamos a enseñar: puro carro viejo y basura, y hablaba mientras un perro olfateaba entre un montón de desperdicio.³⁰⁹

Xorge continúa en su andar por el barrio, lugar caracterizado por la ejecución de ahorcados y agarrotados, y al llegar a la calle “Real de Romita” se detuvo en una casa de mal aspecto marcada con el número 25, en la que se encontraba una señora de edad avanzada, de nombre Josefina López Martínez, quien lo veía pasar; al acercarse Xorge le preguntó sobre alguna leyenda que conociera, y Dona Josefina le sintetizó la siguiente sobre colgados –ahorcados- en la Romita:

Contaba mi abuela, que hace muchos años [tal vez se refiera al siglo XVIII o XIX], tres delincuentes secuestraron y después asesinaron a su víctima, que al parecer era dueño de varias panaderías en la zona. La justicia se encargó de enjuiciar a los delincuentes y los mandaron colgar. Cuenta la tradición que al pasar de noche por alguna de las calles de la Romita, es seguro que se aparezca algún fantasma colgado [ahorcado] que viene a pagar sus culpas como alma en pena. De chica me asustaba mucho esa leyenda, y procuraba no salir de noche.³¹⁰

Esta leyenda que se narra, tal vez pueda deberse a una confusión, si consideramos, que no tenemos documentos que nos hablen sobre cuántas sentencias se ejecutaron en la Romita, aunque por otra parte Xorge del Campo en su obra *Crónicas de un chilango*³¹¹, hace mención de la

³⁰⁹ CAMPO, Xorge del. *Crónicas de un chilango*. México, Gernika, 1995 (Literaria, 27): 224. 225. La obra reúne un conjunto de crónicas, que fueron creadas a partir de largos recorridos por la ciudad de México y de muchas horas consagradas a la investigación en archivos.

³¹⁰ *Ibid*: 226.

³¹¹ *Ibid*: 224.

existencia de un cuadro dedicado al Señor del buen Ahorcado.³¹² Lo que es real, es que durante el siglo XIX, se representaba en la Romita una farsa basada en una leyenda que debió surgir, a partir de un hecho histórico anterior a la Guerra de Independencia. Por esos los habitantes de aquel barrio pudieron haber confundido la farsa con sentencias de ahorcados. Si recordamos las ejecuciones de ahorcados, posterior a la Independencia se reducen además hay otro factor que se conjuga y es el inicio del teatro mexicano popular (fársico). Entonces por lógica durante la época colonial es donde se realizaron la mayor cantidad de sentencias de ahorcados de que se tiene noticia. Luis González³¹³ en su *México viejo*, nos comenta que entre los dos primeros jueces de la Acordada, Miguel Velásquez de Lorea y José Velásquez y Lorea, padre e hijo, mandaron a la horca a 1410 reos, en periodo de 34 años (un promedio de 43 ahorcados por año) de 1722 a 1756. Si consideramos la historia narrada por la señora Josefina López Martínez, quien vive actualmente en la colonia Romita, sobre la aparición de tres fantasmas que fueron ahorcados, por asesinar a un panadero, y la relacionamos con la narración de Manuel Rivera Cambas³¹⁴ sobre los tres individuos que asesinaron al dueño de una panadería, y fueron sentenciados a la horca o garrote, podríamos concluir entonces que la leyenda sobre “los espíritus ahorcados” debió partir de aquel rumor comentado por Manuel, o tal vez alguno otro afín.

³¹² Desde la edad Media y Moderna, en Europa hay representaciones de ahorcados en la pinturas, como lo ilustra JANIN, Hunt. *Medieval justice. Cases and laws in France, England and Germany, 500-1500*. North Carolina, Mc Farland Company, Inc. Publishers, 2004: 60.

³¹³ GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. *México viejo*: 459.

³¹⁴ RIVERA CAMBAS, Manuel. *México pintoresco, artístico y monumental*: t. II, 245-250.

Entonces tenemos, que el sentido de la leyenda, se establece por medio de la relación entre los símbolos o la relación interna de sus elementos; en otras palabras, el sentido es un resultado de la cualidad sistemática que las acciones resultantes del pensamiento tienen o no en la misma medida en que se vive una realidad rica; sin embargo, las acciones no son sólo el producto de una realidad subjetiva, sino que más bien pueden ser el producto de la relación entre el pensamiento y el entorno, entre los cuales existe una relación dialéctica, cuyos resultados, en principio, son inciertos.

4. Diferencias o comparaciones entre discurso científico (tradicional) y mítico (cultural): origen del delincuente

El sistema de los símbolos de la realidad tiene un orden específico. Este orden de acuerdo con Michel Foucault,³¹⁵ produce una conformación específica de esa realidad, y es a esa a lo que llamamos mundo. El mundo es, pues, “una interpretación ordenada de la realidad”³¹⁶ - actualmente cuantas veces hemos escuchado “ya le tocaba” indicando con ello que a cada ladrón le corresponde un castigo.

La comprensión de estos postulados aparece siempre más clara cuando se analiza el discurso de una sociedad ajena a la propia, existen varias frases que aclaran este punto: “Te lo digo a ti hija para que me escuches nuera”, “Yo no hubiera permitido que me robara”, “Hubieras hecho y no lo otro”, etcétera, esto nos lleva a las preconcepciones del analista, que considera al mundo algo dado desde el exterior, pueden ser dejadas de lado aunque sólo sea durante el momento del análisis. Una vez captada la naturaleza culturalmente construida del mundo humano,

³¹⁵ Existen dos formas de comparación: la comparación de la medida y la del orden. Se pueden medir magnitudes continuas o discontinuas; pero, tanto en un caso como en el otro, la operación de medida supone que, en la diferencia de cuenta que hay entre los elementos y la totalidad, se considere primero el todo y se lo divida en partes. Esta división resulta en unidades, de las cuales unas son de convención o “ficticias” (en el caso de las magnitudes continuas) y las otras (en el caso de las multiplicidades o magnitudes discontinuas) son las unidades de la aritmética. Al comparar dos magnitudes o dos multiplicidades exige de cualquier manera que se aplique una unidad común al análisis de la una o de la otra. Así, la comparación efectuada por la medida remite, en todos los casos, a las relaciones aritméticas de la igual y de la desigualdad. La medida permite analizar lo semejante según la forma calculable de la identidad y la diferencia. Ver a FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. 30 ed. México, Siglo XXI, 2001:57-64.

³¹⁶ CHARTIER. *El mundo como representación...*: 46.

puede ser traída de vuelta a la propia realidad y establecer su semejanza. Tal es el caso del análisis del mundo, a través del discurso de la leyenda de “Los espíritus ahorcados”, que ha llegado hasta nosotros mediante sus manifestaciones míticas, con reflexiones como: ¿qué hubiera pasado si los ladrones durante el siglo XVIII no hubieran sido agarrotados?, quizá, nunca se hubiera representado una farsa de ahorcados durante el siglo XIX.

En el devenir histórico de la historia tradicional, el discurso científico se ha asumido –equivocadamente– como el paradigma del conocimiento verdadero³¹⁷ en detrimento de cualquier otro discurso, como lo es el rumor.

Esta apreciación general dificulta la apreciación justa del discurso mítico, a pesar de la abundante literatura disponible que caracteriza a este último como un género especial con sus propias cualidades y funciones sociales que pueden permitirnos buscar el origen del delincuente. Con esta distinción, parecería ocioso plantear cualquier comparación. Sin embargo, dada la sobrevaloración del discurso científico, la comparación se hace necesaria si se quiere abordar seriamente el estudio del mito. Es decir, buscar el origen de una leyenda a través del rumor de ahorcados y regresar al mito.

La primera diferencia que podría plantearse entre ambos discursos, se refiere a la semántica; la ciencia aspira a tener un discurso unívoco³¹⁸ y para el logro de este ideal, se cuenta con una estrategia educativa específica, con reuniones de especialistas, con publicaciones especializadas, etc. El discurso mítico en cambio, es polisémico; esta

³¹⁷ ARIAS. *Op. Cit.*: 8.

³¹⁸ DARNTON. *Difusión vs Discurso*

qualidad, se afirma, no debe ser vista como una deficiencia del pensamiento que lo produce, sino como una necesidad lógica en función de una finalidad de reflexión que debe satisfacer diferentes necesidades sociales desde una misma posición (no es lo mismo narrar la leyenda de los ahorcados en contextos diferentes). Esta es una de las estrategias con las que una sociedad concreta enfrenta el problema de la permanencia de las ideas frente al cambio sociocultural, gente rica o pobre en discurso. Esto nos permite reflexionar sobre el simbolismo que maneja el indígena en una farsa durante el siglo XIX.

Hay otra diferencia que separa de manera clara a la ciencia del mito, y ésta se refiere a su objeto. El discurso científico es la expresión general de aquello que es externo al conocedor.³¹⁹ El discurso mítico en cambio, expresa un acontecimiento interno del sujeto, que me atrevería a relacionar con la identidad, propuesta por habermas “la propia experiencia de las fuerzas incomprensibles de la naturaleza radica en lo interno del sujeto, pero ¿cómo es posible expresar lo incomprensible? El recurso al que se recurre es a la metáfora y, desde luego, la polisemia”.³²⁰ El mito no es, sin embargo, una expresión individual, aunque su argumento así parezca indicarlo. Los indígenas del siglo XIX, consolidan el rumor de ahorcados a través de una leyenda, representada en una farsa, que manifiesta su inconformidad social.³²¹

³¹⁹ BUNGE. *La Ciencia*: 80

³²⁰ Jürgen Habermas en ELÍALDE. *Mito y realidad*: 119.

³²¹ La farsa ridiculiza a todo individuo y a la sociedad con un brrlesco ademán y sarcasmo. Ver a RUIVALCABA RODRÍGUEZ, Raúl. *La farsa popular de la época independiente como raíz del Teatro Mexicano*: 32.

Los mitos son patrimonio social y se conservan por la vía de la tradición. Parten de un chisme y pasan varios rumores hasta estabilizarse en algún género como la leyenda, y muchos de ellos se pueden transformar en mitos. como la leyenda de los espíritus ahorcados-, forman parte de un bagaje cultural que las sociedades concretas suelen conservar celosamente. ¿cómo se conciben en el discurso mítico una interpretación aparentemente individual de las fuerzas de la naturaleza y una interpretación múltiple en una sociedad concreta? Todavía más, ¿cómo es posible que una interpretación múltiple pueda poseer alguna coherencia interna? Todo esto sólo es posible si se considera un contexto específico³²² en el que ese mito opera, porque este tipo de tradiciones por lo regular sólo se difunde entre algún grupo social de escasos recursos, léperos o indígenas, quizás para buscar un origen: “Qué hubiera pasado”, “De haber sabido”, “No lo volvería a hacer”, “Ya ni modo”, “De menso regreso”, entre otras. Así, cuando nos referimos al discurso mítico, ese contexto ha de ser necesariamente una comunidad lingüística.³²³ Comprender un mito significa entender a una comunidad tapizada de rumores en sus sentidos y significados.

³²² MALINOWSKI. Magia, ciencia y religión: 49.

³²³ *Ibid*: 55.

5. Finalidad del mito a través del rumor

El discurso mítico cabe recordar que nos referimos al origen de la leyenda, fundamenta las creencias acerca del mundo. Pero esas creencias no son sólo ideas en formación³²⁴ sino que son convicciones acerca del mundo, que procede de una interpretación colectiva. Tal interpretación es dinámica e histórica. Por lo tanto, el discurso de un mito, como el de los ahorcados, no es permanente e inamovible, sino que se desdobra en versiones sucesivas, cada una de las cuales es adecuada a su momento histórico -del siglo XVIII al siglo XX-. Es desde esta cualidad que Levi-Strauss señala que no existe nada como una versión auténtica de los mitos y que todas ellas como un conjunto forman la materia de estudio de un mito específico, dando cuenta de una estructura que permanece frente a diferentes necesidades sociales, entre las que destaca la identidad de un grupo social.³²⁵

El discurso mítico no contiene sólo elementos de una realidad objetiva, que proceden de una aguda y detallada observación del entorno. Esta cualidad del discurso mítico hace que cada mito pueda ser considerado como típicamente hebreo, babilonio, egipcio, mexicano, etc. Esto es, el escenario de su argumento tiene las características de las regiones geográficas correspondientes, pero, al mismo tiempo, tiene una estructura que va más allá de sus condiciones espacio-temporales propias y que se ubica en el ámbito de lo humano-genérico.

³²⁴ Sobre la diferencia filosófica entre idea y creencia. Ver a ORTEGA Y GASSET. Ideas y creencias: 92.

³²⁵ LEVI-STRAUSS. *Op. Cit.*: 159-160.

La comprensión de esta estructura de fondo, permite que los mitos adquieran formas, fuera de su tiempo y contexto para fines muy diversos, cuando el intérprete posee una inteligencia penetrante y curiosa. En este caso, la analogía debe trascender el tiempo y el espacio, lo colectivo y lo individual, jugando con estas opciones y trascendiéndolas a la vez. Así, podemos asumir el discurso del saber mítico comparándolo, por ejemplo, con el discurso histórico, los ahorcados en el siglo XVIII, hecho histórico específico, a lo largo del tiempo se transforma a través del rumor en leyenda o mito “¿qué hubiera pasado sino los ahorcan?”. El resultado será una nueva comprensión de uno mismo, cuyas consecuencias pueden ser fundamentales para el “futuro” de la propia vida.³²⁶

El discurso mítico puede ser abordado no sólo para reafirmar la propia realidad, sino también para fundamentar una acción crítica que muestre puntos de conflicto de la propia realidad. Tal es el caso de, por ejemplo, la idea del hombre contemporáneo cuando se contrasta con la homóloga del novohispano. De la comparación mítico-histórica, podemos concluir que los ahorcados en el siglo XVIII cambia la trayectoria del destino, en la sociedad contemporánea tiene efectos consciente o inconscientemente para la vida de los individuos. De manera semejante, la resolución del mito de los ahorcados puede servir como paradigma para una acción significativa de identidad.³²⁷

El discurso del mito también puede ser aplicado al análisis de la propia identidad, cuando ésta requiere de cambios o reafirmación. El mito se convierte así en paradigma para la reflexión sobre sí mismo. Esta

³²⁶ ROMERO SERTRUCHE. Los discursos que hacen mitos: 133.

³²⁷ MAY. La necesidad del mito...: 209.

forma de diálogo consigo mismo, es una de las maneras en que el ser humano reconstruye su realidad subjetiva y la readapta a los cambios del entorno objetivo,³²⁸ y es también una manera de mantener la propia identidad dentro del entorno cambiante, por ejemplo identificarse con el actor o víctima de un delito, dependiendo del momento social.

Pero a esta tarea se oponen los propios prejuicios y opiniones previas, especialmente si el mito que se utiliza pertenece a otra cultura social de léperos o indígenas o bien a otro momento de nuestra propia tradición; el relatar la leyenda para transmitir cierta concientización. En principio, la distancia temporal o valorativa parecería indicarnos que el modelo de base que presenta nos es ajeno, que su solución no es viable en nuestra situación. Sin embargo un delincuente actual que vive en un barrio con malas condiciones, no dista mucho del lépero o indígena que vivía en los barrios aledaños a la ciudad de México durante los siglos XVIII y XIX, Mason hace alusión a ellos en el siglo XIX; “Como no hay provisión para los necesitados, no es de extrañar, considerando el estado brutal y degradado de las clases pobres, que abunden los asesinos y ladrones”.³²⁹

Pero una lectura honesta, con un criterio a través de la historia cultural, nos puede permitir encontrar nuevos sentidos y significados, que en un nivel más profundo que la simple lectura de su asunto, arrojan para nosotros nuevas alternativas, de comprender al lépero, indígena, desde el siglo XVIII hasta el siglo XX.

³²⁸ BERGER. *Op. Cit.*: 199.

³²⁹ Mason(1852: t.I, 182-183. citado por PRIETO HERNÁNDEZ, Ana María. Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos. México, CONACULTA, 2001: 222.

Tal es el caso, del mito de los ahorcados con relación al sufrimiento ¿el ladrón que nace y sufre el rechazo social?. ¿Es posible así dar sentido y significado a nuestro propio sufrimiento? Para ello tendríamos que hacer una lectura en la que, como lectores pudiéramos ser también, y simultáneamente- el propio personaje central, los ahorcados en el siglo XVIII, y un comentarista que comparara los dos casos del lector y de es(e) (os) personajes; este planteamiento puede parecer complicado cuando se presenta, pero su práctica nos es bastante frecuente.³³⁰ El resultado sería no reprochar sino ayudar a un delincuente, como lo fueron los ahorcados en el siglo XVIII. Es decir recordando a Octavio Paz, ya no “chingar” al prójimo. El discurso mítico también puede llevarnos a abreviar la sabiduría ancestral del siglo XVIII, tanto de la propia tradición como de tradiciones ajenas. De hecho, en algunas culturas el discurso mítico es también el discurso histórico-filosófico-cultural.³³¹ Pero entre la sabiduría ancestral y nosotros se interpone el prejuicio colectivo del “etnocentrismo”, prejuicio que debe ser vencido por la aplicación consciente.

Esta forma de análisis, puede llevarnos a apreciar la sabiduría del otro. Un lépero en el siglo XVIII o un indígena del siglo XIX, pudieron ser más inteligentes que un “español”, porque a través de rumores, leyendas o mitos, cuestionaron a su manera el sistema de gobierno. Sin embargo, esto puede depender de tiempo y espacio, pero también reivindica la humana sabiduría que se mantiene en un nivel transpersonal y transtemporal, pese a los vaivenes de la historia y a la devaluación que algunos grupos humanos hacen de otros, por motivos, la mayor parte de las veces, no

³³⁰ MICHEL. *Job el hombre*: 29-30.

³³¹ LEÓN PORTILLA. *La filosofía náhuatl*: 83.

manifiestos, estas devaluaciones o negaciones son la causa de fenómenos permanentes en la historia, como lo muestran el racismo, el coloniaje, la segregación, el sectarismo, etc.

Finalmente, el discurso mítico es un género específico. Su cualidad característica es la polisemia, que busca el origen de un rumor a través de sus múltiples significantes que puede tener una palabra, que se opone a la univocidad de la ciencia actual. Sus aplicaciones son múltiples, tanto dentro como fuera de su contexto vivo. Pero, sobre todo, el enfoque para su abordaje debe ser comparativo, en tiempo y espacio (siglos XVIII y XIX).

CAPÍTULO V

DEL MITO A LA MORALEJA:

La función social de la leyenda en el siglo XX

“En todo hay limitación de la libertad. ¿Pero qué limitación se opone al conocimiento? ¿Cuál no lo hace y, por el contrario, la apoya?[...]”

(Roger Chartier)

1. La moraleja: experiencia y visión interior de un hecho histórico

El propósito de la moraleja³³² no es ofrecer un sistema filosófico escrito para ser leído. Su finalidad es “Poética” y “Retórica” mediado por la metáfora, no para hacer expresivo el discurso, sino para poner el acento de transformación como suceso dinámico, es decir, en cuanto a su carácter de movimiento orientado. Es, en este sentido que el puente entre lo poético y la retórica se convierte en el elemento creador por excelencia de sentido nuevo, sentido creado en esta doble tensión que no puede ser concebida al margen de la referencia, a la revelación de lo real como acto. La moraleja, situada en el nivel del enunciado, y no en el cuadro de la palabra, de la relación binaria significante-significado, podía así, en los discursos entrar en el dominio del sentido y escapar de la prisión de la palabra. “te lo cuento, para que lo captes y no pases por lo noche en aquel lugar, te puede pasar lo mismo que la leyenda narra.”

³³² Moraleja, de acuerdo con el Diccionario de la Lengua Española: T.II, 927, es una lección o enseñanza que se deduce de un cuento, fábula, ejemplo, anécdota. etc.

Los secretos que la moraleja descubre sobre sí misma, las profundidades del alma, la experiencia de lo infinito a lo finito, la unificación del alma con el absoluto, y si la relacionamos con el rumor de los procesos de ahorcados en el siglo XVIII, que se materializa en una farsa durante el siglo XIX, podemos ejemplificar esa unión de experiencia y visión interior, a través de frases como: "Ya le tocaba", "Eso te pasa por necio", "Ya ves por no hacerme caso", "Te lo dije", "El que obra mal, termina mal", "Mejor pobre que mal acompañado", "Jodido pero feliz", entre otras, y podemos preguntarnos ¿son acaso expresables o comunicables por medio de la palabra éstas frases? Robert Darnton, está de acuerdo en que la experiencia y las visiones interiores, son expresables por la "moraleja", es decir, encuentran en la lengua hablada formas adecuadas de expresión, dependiendo del contexto social en el que se narren, a continuación una síntesis de *la gran matanza de gatos*, que ejemplifica el lenguaje de la moraleja:

Parece evidente que los obreros encontraban divertida la matanza porque les ofrecía una forma de vengarse del burgués. Al estimularlo con maullidos, lo provocaron para que autorizara la matanza; después usaron ésta para hacerle un juicio simbólico por su manejo injusto del taller. También usaron esto como una cacería de brujas, lo que les dio una excusa para matar al demonio familiar de la patrona y para insinuar que era bruja. Finalmente transformaron esto en una cencerrada que sirvió como medio para insultar sexualmente a la patrona y burlarse del patrón por cornudo. El burgués resultó un blanco excelente para la broma. No sólo se convirtió en la víctima de algo que había iniciado, sino que no se dio cuenta de que lo había usado. Los hombres habían realizado una agresión simbólica, del tipo más íntimo, contra la patrona, pero él no se dio cuenta. Era demasiado tonto, un típico cornudo. Los

impresores se burlaron de él, con magnífico estilo boccacciano, y salieron bien librados.³³³

Esta broma, analizada por Darnton, aunque hoy día puede parecer insustancial, fue peligrosa en el siglo XVIII. El peligro era parte de la broma, como en muchas formas de humor³³⁴, que juegan con la violencia y

³³³ DARNTON, Robert. La gran matanza de gatos y otros episodios de la historia de la cultura francesa: 104.

³³⁴ El humor de acuerdo con Boris Berenzon, debe entenderse como resultado de una sociedad fundada en el conflicto y, por lo tanto, tiene como modalidades de relación entre mayorías y minorías que permiten reservar tanto las diferencias políticas y culturales como en el orden institucional, es decir, que por la vía del humor se manifiestan tanto quienes ostentan el poder como quienes no lo tienen. También consideramos como humor un estado emotivo que no tiene objeto o cuyo objeto es indeterminable y, que por lo tanto, se distingue de la emoción verdadera y propia. BERENZON GORN, Boris. El discurso del humor en los Gobiernos "Revolucionarios". (Tesis de Doctorado en Historia) México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2001: 6. Otros autores que han trabajado sobre el humor son: Heidegger habla del significado existencial del humor y dice "el hecho de que los sentimientos puedan trastocarse depende del estado de ánimo" HEIDEGGER, Martín. El ser y el tiempo. 9 reimp. Trad. de José Gaos. Fondo de Cultura Económica, 2000: 361. Para Freud, el humor es un mecanismo que evidencia el inconsciente, tal como lapsus y la denegación o el sueño. Freud tenía pasión por los aforismos, los juegos de palabras, los chistes judíos, Freud estaba dotado de un humor corrosivo y adoraba los relatos de casamientos de judíos y mendigos, mediante los cuales se expresaba entre risa los problemas principales de la comunidad judía. En múltiples ocasiones Freud usa el Witz (chiste) tanto para burlarse de él como para mostrar a su entorno. Freud estudia primero la técnica del chiste para mostrar a continuación el mecanismo del placer que éste produce. Finalmente describe el aspecto social del chiste y su relación con el sueño y lo inconsciente. Entre los diferentes chistes Freud distingue los que son inofensivos y los tendenciosos; estos últimos tienen por génesis, la agresividad, la obscenidad o el cinismo. Cuando alcanza su meta el chiste, que necesita la presencia de al menos tres personas (el autor de la broma, su destinataria y el espectador), ayuda a soportar los deseos reprimidos, proveyéndoles un modo de expresión socialmente aceptable. Según Freud, hay además un cuarto fundamento, más terrible que los otros tres: el escepticismo. Estos chistes ponen en juego el absurdo. Mienten cuando dicen la verdad y dicen la verdad por medio de mentiras. Todo lo anterior nos lleva al sueño como expresión de la realización de potencial de deseo y de la negación de las pequeñas muertes (el dolor), que conduce a una regresión al pensamiento con imágenes, el chiste genera placer. Aquí se recurre al primer estadio, el juego del niño y, el segundo la broma. Freud concluye su exposición con un estudio de la práctica del humor. Desde Don Quijote hasta Mark Twain (1835-1910) distingue el humor,

se burlan de las pasiones reprimidas. Los obreros llevaban su juego simbólico, al punto que la matanza de gatos podía convertirse en una rebelión abierta. Jugaban con cosas ambiguas, usaban símbolos que ocultaban su significado pleno y permitían que bastante de éste se mostrara para burlarse del burgués, sin darle motivo para despedirlos. Esta hazaña requirió gran habilidad, mostró que los trabajadores sabían

lo cómico y el chiste propiamente dicho. Estas tres entidades, dice, vuelven a llevar al hombre al estado infantil, pues "la euforia que aspiramos alcanzar por estas no es más que el humor [...] de nuestra infancia, una edad en la que ignorábamos lo cómico, no teníamos ingenio, ni necesidad del humor para sentirnos felices en la vida". Ver a FREUD, Sigmund. El chiste y su relación con lo inconsciente. Madrid, Alianza, 1973. De acuerdo con Marcelo Pasternac, en 1958, Jacques Lacan fue el primer gran traductor de la historia del freudismo, y le dio al Witz (chiste) un estatuto de concepto mecánico. Tradujo la palabra Witz por *trait d'esprit* (rasgo de espíritu, rasgo de ingenio). Lacan pone de manifiesto la relación entre inconsciente y el lenguaje. Él asimiló una metáfora y hace del *trait d'esprit* un significante, es decir, la marca por la cual surge en un discurso, un rasgo de verdad que trata de ocultar. Se puede expresar a través del deseo, imposible de objetivar, Ver a PASTERAC, Marcelo. Lacan o derrida. Psicoanálisis o análisis destructivo. México, Psicoanalítica de la Letra, 2000. (École lacanienne de Psychanalyse). En definitiva, el humor es el establecimiento estético de los datos que perfilan la broma mediante una oferta liberadora y simultánea de sentimientos atractivos. El humor no es la carcajada, ya que en ella no encontramos ni la seriedad ni la profundidad. El auténtico humor de acuerdo con Boris Berenzon, toma las cosas en serio, es decir que sólo lo serio debe tomarse en serio, lo no serio, no. El auténtico humor no es el chiste. El genuino chiste se puede originar en las actitudes del humor, pero no cuando existe lo vulgar o carece de contenido. El humor no debe confundirse con la ironía, que desfigura la realidad, ridiculiza de forma hiriente. El humor no es la broma ni el optimismo, ni el contento, ni la euforia, ni la alegría, ni el gozo, ni el éxtasis, ni la risa. Después de este breve recorrido por todo aquello que no aceptamos como humor, proponemos una definición más estructurada para describir a quien tiene humor: conoce sus propias limitaciones, sus inevitables debilidades y sabe ver las cosas en su relatividad; su conducta se relaja, su energía se hace más elástica; se retracta más fácilmente de sus faltas y equívocos; no se inquieta ante situaciones embarazosas, podríamos decir que tiene una mayor autocrítica y que siguiendo a Freud y Lacan, acepta la castración humana; nos recuerda la madurez de la personalidad y de los factores que considerábamos para la adquisición de esta madurez.. Ver a BERENZON GORN, Boris. El discurso del humor en los Gobiernos "Revolucionarios". (Tesis de Doctorado en Historia) México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2001:20-35.

manejar símbolos en su idioma, tan eficazmente como los poetas lo hacían por escrito.

Si retomamos esta idea de Darnton y la plasmamos en la farsa del siglo XIX, podremos entender el lenguaje simbólico que manejaban los indígenas en dicha representación, a continuación una reseña de la obra, narrada por Luis González Obregón:

[...] El martes de carnaval, frente a frente de la iglesia del barrio [...] representaban una farsa [...] que llamaban los ahorcados [...] con el fin de divertirse y hacer reír. Los que hacían de actores, cada uno se imponía la obligación de saber su papel de memoria y vestirse con el traje alusivo, que la más de las veces rayaba en el ridículo por su factura y anacronismo. [...] Delante de la iglesia se levantaba un tablado con la mesa del juez [...] y hacia un lado, enclavadas las horcas, donde habían de ejecutarse la sentencia. [...] Los testigos comenzaban a declarar y hacían sus declaraciones mitad en lengua indígena y mitad en castellano [...] El juez [...] firmaba la sentencia [...] y los reos eran agarrotados.³³⁵

Esta farsa nos refleja el juego simbólico que manejaban los indígenas al realizar la presentación. Imitaban a los españoles (peninsulares o criollos) con un toque de ridiculez en su vestimenta, utilizaban el nahuatl y castellano para confundir a los espectadores, y manifestaban a su manera la injusticia de que eran víctimas por las autoridades, con penas como la horca.

Si relacionamos la descripción de Robert Darnton con la de Luis González Obregón, podemos entender los elementos que debe llevar una moraleja en su inicio: experiencia y visión interior, transmitidos mediante símbolos.

³³⁵ GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. *Las calles de México*: 201-202.

2. La Función social del lenguaje a través de la leyenda-moraleja

Conviene hacer hincapié en el interés por la comunicación oral y escrita mostrada en una moraleja, es necesario recurrir a los estudios socio-lingüísticos de Peter Burke, quien propone una serie de pasos para entender de algún modo la función social de la leyenda-mito plasmada en una moraleja:

a) Diferentes grupos sociales usan diferentes variedades de la lengua (humor-risa)

Es necesario iniciar con el análisis de los dialectos regionales, quizá sean el ejemplo más evidente de variedades, que no sólo revelan diferencias entre comunidades, sino también –por lo menos en ocasiones– expresan la conciencia de esas diferencias o el orgullo que ellas causan.

Lo que Peter Burke llama “lealtad a la lengua” puede también caracterizarse como la conciencia de una comunidad, por lo menos de lo que Burke ha llamado “comunidad imaginada”.³³⁶ Sin embargo, un habla común puede coexistir con profundos conflictos sociales. Un acento distintivo une a católicos y protestantes de Irlanda del Norte y a negros de Sudáfrica o bien en México (a través de la narración de leyendas coloniales como la de los espíritus ahorcados) a léperos e indígenas, en un sentido simbólico o de humor.

El lenguaje de léperos e indígenas durante los siglos XVIII y XIX, despertó el interés de los cronistas durante los mencionados siglos.

³³⁶ BURKE. *Hablar y callar...*: 19.

Retomando la farsa, comentada por Luis González Obregón, se hace alusión: los testigos hacían sus declaraciones mitad en lengua indígena y mitad en castellano, los presuntos reos oían callados y cabiazbajos, la muchedumbre pasaba de un llanto copioso a las más recocijada risa.³³⁷

Analizando este fragmento de la leyenda-farsa, podemos relacionar los siglos XIX y XX, a través del lenguaje y de la risa. En el siglo XIX el manejar castellano y nahuatl, en una declaración tuvo como fin el confundir; durante el siglo XX, los jueces o políticos se expresan tan refinadamente que sólo un pequeño sector los entiende. A través de este juego de palabras y silencio, lo que une a espectadores, acusado y víctima, es el tono humorístico, que se manifiesta a través de una risa, que puede determinar el sentido del confuso discurso, si hay sonrisa es bueno, si no la hay es malo. De acuerdo con Boris Berenzon:

La risa es siempre una pequeña fiesta para nuestro dialecto yo; cuando la experimentamos produce un alborozo efímero y delicioso. Tal razonamiento es válido sólo para la risa sincera. Cuando el reír es ruidoso, esa contracción se acompaña de movimientos de varias partes del cuerpo, en especial de los hombros, y de sonidos vocales particulares, producidos todo ello por contracciones espasmódicas del diafragma, [se le considera risa fuerte]³³⁸.

La acción física del reír sinceramente es bien conocida por todos. Consiste en contraer ciertos músculos de la cara, se estiran los labios, se deja a la vista los dientes y se da una expresión particular a los ojos. En la risa fuerte se encuentra la manifestación de los músculos del tórax y del diafragma. Entonces toda la cara estalla de alegría, con espiraciones y

³³⁷ GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. *Las calles de México*: 201.

³³⁸ BERENZON GORN, Boris. *Op. Cit*: 36.

aspiraciones prolongadas. También aparecen arrugas verticales en la frente.

Este juego de palabras y risa, se puede analizar al momento en que se platica una leyenda sobre “los espíritus ahorcados”, cada persona le puede imprimir su propio sello y producir sensaciones de alegría en las personas. Y esto se traduce en concienciar a las personas que escuchan tal narración con frases que pueden ir desde: “y qué creen que pasó”, “Chale”, “Hay wey”, que le dan un toque de risa a la narración de la leyenda, hasta llegar a otras como, “Ten cuidado”, “Cuídate”, “Fíjate por donde pasas”, “No des de que hablar” “No uses eso porque te lo van a robar”, que nos transmiten un mensaje subliminal sobre la consecuencia de no escuchar tal conseja popular implícita en la leyenda.

b) Los individuos emplean diferentes variedades de lengua en diferentes situaciones. (humor, fracaso o depresión)

Es interesante analizar los estudios recientes sobre la difusión de la lengua porque se desprende lo importante que es estudiar a las personas que hablan más de una determinada lengua, dialecto u distorsión del lenguaje (doble sentido, etc.) y descubrir los usos que las personas hacen de esas diferentes formas de hablar.

Los indígenas del siglo XIX, de acuerdo con la leyenda de ahorcados narrada por Luis González Obregón, realizan cantos antes de realizar una ejecución haciendo alusión a la muerte “Uni ma yéhuatl huehuentzi, uni ma yéhuatl tecua miqui”³³⁹ que quiere decir un día con otro nos volveremos

³³⁹ GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. Las calles de México: 201.

viejos, un día con otros nos hemos de morir. Aquí se denota un sentido de humor depresivo por parte de los indígenas ante la vida, Boris Berenzon analiza este proceso:

Favorece las situaciones de fracaso la inseguridad del yo para afrontar las experiencias de la vida. Inseguridad de origen externo o exógeno, que es consecuencia de una amenaza exterior dirigida contra un valor cualquiera de la personalidad; de origen interno o endógeno la provocada por los contenidos reprimidos en el inconsciente del cual provendría la angustia interior, no justificable exteriormente, que padecen todos los grupos sociales. Inseguridad provenientes de los cambios físicos o psíquicos, de ideas erróneas que son aceptadas como verdaderas, del debilitamiento de un yo social. Favorecen así mismo el fracaso y la ausencia del sentido del humor, la no identidad o conocimiento el no aceptarse tal como uno es y la no percepción de la realidad.³⁴⁰

Estados de ánimo, de humor depresivo que aparecen más frecuentemente en los grupos sociales introvertidos, replegados empobrecidamente hacia sí mismos, grupos sociales que nos atreveríamos a definir como fatigados porque poseen un sentimiento débil del propio poder y se inclinan a la insatisfacción, en forma de tristeza, de amargura o angustia. En este sentido los indígenas y léperos del siglo XIX, manifiestan su situación de pobreza a través de la delincuencia, y una forma de transmitir ese sentir, es a través de las leyendas que llegan hasta el siglo XX.

Esto nos lleva al segundo paso que Burke propone: el hecho de que, en diferentes situaciones, el mismo individuo emplee diferentes variedades de lengua, diferentes géneros discursivos o diferentes registros como dicen hoy los sociolingüistas.³⁴¹ Por ejemplo, la narración de la leyenda de

³⁴⁰ BERENZON GORN, Boris. *Op. Cit.*: 62.

³⁴¹ *Ibid.*: 25.

los espíritus ahorcados por gente sin preparación académica o que vive cerca de la colonia Centro podría rezar así “chale y que creen que pasó, no manches...” pero independientemente de la forma la narración misma puede tener varios sentidos, si la persona fue robada cerca del lugar donde surgió la leyenda de los ahorcados, la platicará tal vez con la finalidad de superar su depresión. Esto se sintetiza en la famosa frase popular “Cada quién habla cómo le fue en la feria.” Depende de la situación socio-económica-cultural de cada persona, el para que manifieste su estado depresivo o no.

c) La lengua refleja la sociedad (con humor genuino)

En primer lugar, el acento, el vocabulario y el estilo general del habla de un individuo revelan a cualquiera que tenga el oído entrenado mucho sobre la posición que ocupa ese individuo en la sociedad. En segundo lugar, las formas lingüísticas, sus variaciones y cambios, algo nos dicen sobre la naturaleza de la totalidad de las relaciones sociales en una determinada cultura.³⁴²

La gente que platica la leyenda de los ahorcados, refleja inconscientemente su preocupación por la delincuencia y al narrar la leyenda el mensaje simbólico es “cuídate a ti mismo” y “mucho ojo”, es decir refleja una sociedad tapizada de delincuencia en donde los mas pobres quedan desprotegidos.

³⁴² *Ibid:* 34

Hay que considerar que el rumor pasa por una leyenda y posiblemente por el mito, donde se puede plagar de humor. De acuerdo con Boris Berenzon el humor genuino, debe pasar por diferentes criterios:

- a) Conocimiento, de lo que uno realmente es, analizar su entorno emotivo y sentimental.[...]
- b) Conformidad social, aceptar lúcida y autocríticamente lo que uno es. Es producto de la objetividad[...]
- c) Capacidad de reflexionar críticamente antes de hablar o actual, digerir adecuadamente los hechos existenciales sin dejarnos dominar por ellos [...]
- d) Realismo en el percibir y en el actual. Esto significa la percepción del mundo propio [...]
- e) Afirmación de la realidad como una presencia equilibrada sin evadir lo no gratificante [...]
- f) Consecuencia de los anteriores criterios sería la inseguridad emocional, o la interior, que es, el ajuste social y la condición para alcanzar la totalidad[...]³⁴³

Con lo anterior se puede señalar que el auténtico humor en una leyenda narrada, puede pasar muchas veces desapercibido en nuestra cultura, empeñada en salvaguardar los intereses más dispares de forma egoísta y hostil.

d) La lengua modela a la sociedad en la que se usa

En todo caso, tanto reflejo como refracción son metáforas que conllevan la engañosa implicación de que la función que cumple la lengua en la sociedad es puramente pasiva. Para Peter Burke hablar constituye una forma de hacer, que la lengua sea una fuerza activa dentro de la sociedad, un medio que tienen individuos y grupos para controlar a los demás o para resistir a tal control, un medio para modificar la sociedad o

³⁴³ BERENZON GORN, Boris. *Op. Cit.*: 66-69.

para impedir el cambio, un medio para afirmar o suprimir identidades culturales. En la Inglaterra del Siglo XVIII, por ejemplo, leer la Ley de Revueltas a los miembros de un grupo a los que las autoridades consideraban revoltosos constituía un ejercicio de poder en el sentido de que el acto de tal lectura hacía a los miembros del grupo susceptibles de ejecución si no se dispersaban al cabo de una hora.³⁴⁴

Si analizamos la leyenda de los ahorcados, podemos entender que también es una forma de poder, “quién roba termina mal” o cuando alguien ejecuta un acto desmesurado y contra las reglas, comentamos, de acuerdo con Octavio Paz “Hizo una chingadera” y por lo tanto “Que se chingue”³⁴⁵ ese delincuente.

Si después de platicar la leyenda de los ahorcados, y el mensaje no se entiende, y le llega a pasar algún daño físico a la persona que se trató de concienciar, podemos escuchar expresiones que Octavio Paz ha propuesto, cómo: “Como una chingada que no entiendes”, “Chingada Madre te lo dije”, entre otras.

³⁴⁴ *Ibid*: 40.

³⁴⁵ De acuerdo con Octavio Paz, La chingada es la madre abierta, violada o burlada por la fuerza. El “hijo de la chingada” es el engendro de la violación, del rapto o de la burla. Si se compara esta expresión con la española, “hijo de puta”, se advierte inmediatamente la diferencia. Para el español la deshonra consiste en ser hijo de una mujer que voluntariamente se entrega, una prostituta; para el mexicano, en ser fruto de violación. Lo característico del mexicano reside, en la violencia, sarcástica humillación de la Madre y en la no menos violenta afirmación del Padre. Esta última se muestra cuando queremos imponer a otro nuestra superioridad: “Yo soy tu Padre”. Ver a PAZ, Octavio. *El laberinto de la Soledad*. 4 reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1997. (Colección Popular: 471): 87.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

“Se tiende a creer que la historia cultural se interesa en la cultura superior, en la cultura con “C” mayúscula. La historia de la cultura con minúscula se remonta a Burkhardt, si no es que a Heródoto; pero continúa siendo poco familiar y llena de sorpresas[...] Donde el historiador de las ideas investiga una filiación del pensamiento formal de los filósofos, el historiador etnográfico estudia la manera como la gente común entiende el mundo[...] No trata de encontrar un filósofo en el hombre de la calle, sino descubrir por qué la vida callejera requiere una estrategia[...] en vez de formular proposiciones lógicas, la gente piensa utilizando las cosas y todo lo que su cultura le ofrece, como los cuentos, leyendas o las ceremonias”.

(Robert Darnton)

Cuando se repasa la “totalidad” de los movimientos del pasado se observa que se trata de una transformación en una dirección muy determinada. A medida que avanzamos entre la multiplicidad de los datos aislados hasta encontrarnos con las estructuras del pasado, se va dibujando claramente una armazón sólida de procesos en la que se integran los datos desperdigados.

Recordando a Robert Darnton, cuando encontramos algo que nos parece irracional, como los rumores, podemos haber descubierto un punto válido para ingresar a la mentalidad extraña, y una vez que nos hemos esforzado por entender el comportamiento de un grupo social determinado, debemos ser capaces de buscar en su mundo simbólico.

En el **Capítulo I Historia Cultural. El Rumor**, se analizó el origen de la *historia cultural*, como parte de la historia intelectual. Pero la historiografía anglosajona problematiza su creación mediante dos

tendencias: una es la llamada *intellectual history*, que apareció con la *new history* de principios de siglo, conformada por Perry Miller, y la otra la *history of ideas*, construida por Lovejoy. Sin embargo estas definiciones no tuvieron eco en los países europeos por su traducción. En Alemania prevaleció la *Sociogenetische und psychogenetische*, en Italia la llamada *microstorie*, y en Francia la *histoire des mentalités*. La historia intelectual se adapta a cada historiografía con un significado y significantes. Para Robert Darnton, la *intellectual history* comprende: 1) La historia de las ideas, la historia intelectual, la historia social de las ideas y la historia cultural. Por lo tanto la historia cultural forma parte de la historia intelectual. A su vez se divide en dos bandos: los **estudios de difusión** o historia del libro (su origen Francia), y el **análisis del discurso** que centro su interés en el pensamiento político y social (su origen Inglaterra). Por lo tanto la historia cultural analiza la difusión del discurso, mediante el chisme-rumor-leyenda-mito-moraleja.

La presente investigación partió como todo trabajo de historia cultural, del **chisme**, como la forma más corriente de la tradición oral. Por supuesto no es la única, pero es la más común y, sobre todo transitan por ella los rumores, leyendas y mitos, entre otros aspectos. Así surgen chistes, bromas, etcétera, pero en determinado tiempo y espacio se deforman y difunden, provocando que desaparezcan sino se estabilizan en un género definido. Esto es lo que proponen los historiadores de la cultura, que trabajan sobre el rumor, leyendas o mitos. Pero, es necesario definir que el chisme tiene una relación directa con el **secreto**, es decir que el chisme transmite los secretos de los demás significativamente, por lo tanto el secreto es que no hay secreto (“te lo voy a contar pero no se lo digas a nadie”).

Después el chisme-secreto se transforma en **rumor**, cuando pasa a más de dos personas. El rumor es un ruido sordo, monótono y continuo que se percibe de transfondo, es una noticia que circula de boca en boca pero que no tiene confirmación alguna más que la interpretación histórica. Los investigadores suelen estar de acuerdo en que los rumores se **generan** en situaciones inesperadas, como la ruptura en la rutina diaria, cuando hay un cambio drástico en el medio ambiente, en los enfrentamientos ante las alternativas no seguras del éxito, cuando las personas están bajo una tensión sostenida, cuando los hombres que realizaban tareas monótonas se sienten inquietos o cuando existe inconformidad por parte de los hombres; hay que considerar que cuando se genera un rumor, depende del interés que tengan las personas. Es importante considerar que el problema central en el estudio del rumor es la **formación de contenidos**, que comprende tres niveles: **experimental**, donde los relatos más cortos, son atrapados fácilmente por el público en general de acuerdo al interés. El segundo nivel es el **Psicoanalítico**, como parte inconsciente donde se descargan los impulsos reprimidos, además de analizar, la forma en que las personas especulan sobre la información y la transmiten como la han oído sin asumir responsabilidades. Como tercer nivel tenemos la **interacción social**, donde se especula o interpreta algunos rumores, es decir, se les asigna un carácter significativo.

Todo esto nos lleva a los **cambios** que presenta el rumor, cuando la interpretación es precisa o coherente con el ánimo general de miedo o regocijo, entonces los rumores toman forma y la base de selección variará según la intensidad de la inquietud colectiva.

También hay que considerar la *plausibilidad* y *consenso*, como directrices de la aceptación del rumor por una parte del público interesado. Marcando así el inicio y consolidación de un rumor.

La *política* juega también un papel determinante en la *propaganda* de un rumor, porque utiliza algún hecho *histórico* para justificar los diferentes medios de que se vale para triunfar. Por lo tanto podemos *aclarar* que a través del análisis un rumor, podemos entender el pensamiento y comunicación de los hombres que murieron hace más de dos siglos.

El rumor para no perderse en el tiempo se estabiliza en un género determinado, en éste caso la *leyenda* (que se puede transformar a su vez en *mito*), y que tradicionalmente puede definirse como una *narración* (aprendida por tradición oral) de los hechos, en la que se expresan algunos sectores de la estructura de nuestra realidad. El análisis del discurso de una leyenda puede variar en sus aplicaciones, tanto dentro como fuera de su contexto, pero lo recomendable para su comprensión es la comparación de los distintos discursos (“cada quién le pone de su cosecha”).

A lo largo del **Capítulo II Del “hecho histórico de 1765” al Rumor**, se aterrizó la “metodología” del capítulo anterior, en una leyenda tomada de la obra de Don Manuel Rivera Cambas, *México pintoresco, artístico y monumental*, que escribió entre 1880 y 1883, titulada “Los espíritus ahorcados”; para lo cuál, se buscó el origen de la misma, partiendo del chisme hasta llegar al rumor. Por lo tanto fue fundamental partir del *conocimiento colectivo*, que nos pudo permitir penetrar en la mentalidad de las castas durante el siglo XVIII y entender por qué la situación socio económica repercutió en Ismael Pérez trejo, Anacleto Pineda y el Sr.

Guerrero, para secuestrar a un panadero llamado Don Julián Castilla, y con ello obtener dinero por su rescate. Por ende fue importante analizar a la sociedad de la segunda mitad del siglo XVIII, que estuvo regulada por dos instituciones de justicia: La Sala del Crimen perteneciente a la Real Audiencia y el Tribunal de la Acordada; ambos preocupados por combatir la delincuencia, fomentaron las más temidas penas públicas: el garrote (aplicado a personas de clase más alta) y la horca (intituida para personas de clase baja). Ismael Pérez, Anacleto Pineda y el Sr. Guerrero fueron ahorcados el 30 de septiembre de 1765 en el Barrios de Niño Perdido, lugar donde se origina la leyenda. Todo esto entendido como una formación de cultura, es decir, una mediación del hombre con su entorno. La cultura de Ismael, Anacleto y Guerrero, puede dividirse en dos: La externa que comprende la objetividad, es decir que saben de las instituciones de justicia; y la interna, donde se manifiesta la subjetividad que cada personaje tiene sobre cometer un delito. Esto nos lleva a determinar la cultura como una representación simbólica, donde el mundo puede variar de un lugar a otro y de una época a otra, por ejemplo en la leyenda de los ahorcados podemos decir que los asesinos del siglo XVIII eran agarrotados y hoy en día son encarcelados. Cuando se encuentran semejanzas entre los símbolos se llama arquetipo, retomando la leyenda el entorno socio-cultural determina los actos de una persona, es decir, un asesino del siglo XVIII o XX, puede ser un arquetipo. Entonces tenemos que cada cultura desarrolla, como parte de su aspecto colectivo una imagen del mundo, y si lo aterrizamos en la leyenda del siglo XVIII, se debe considerar que cada clase social, en este caso las castas, vivían en suburbios, llenos de basura, casonas viejas habitadas por gente humilde y con necesidad económica. Esta es la imagen estructurada que se impone

de esta parte de la sociedad, en otras palabras nos podríamos preguntar ¿todos los pobres del siglo XVIII pueden ser delincuentes? O mejor dicho ¿Qué los secuestradores del siglo XVIII, Ismael, Anacleto y Sr. Guerrero, pueden ser conscientes que al matar pueden ser agarrotados, por el Tribunal de la Acordada? Hay infinidad de respuestas, pero en este trabajo se llego a una, sí conocen el castigo que el Tribunal aplica a los delincuentes, sin embargo su pobre situación económica los lleva a cometer tal acto. Algo similar pasa hoy día, cuando emitimos un juicio moral sobre algún delincuente, nos quedamos con la visión colectiva de los valores sociales, y respondemos “Que se chinguen”, “Se lo buscaron” o bien “Ya les tocaba”,

Otro aspectos importante es el **conocimiento individual**, donde las actitudes individuales de los secuestradores durante el siglo XVIII, puede presentar algunas variables. La primera se refiere a los contactos culturales con otras tradiciones o personas, por ejemplo, reunirse en el atrio de la catedral de México, Ismael, Anacleto y Guerrero, y preparar un secuestro, motivados por su mala situación económica, que a casi todas las castas les había tocado vivir, es una justificación de un acto individual. Otro aspecto es el estado subnormal o paranormal del individuo, los secuestradores del siglo XVIII, son enjuiciados sin que la sociedad pueda analizar los motivos que los orillaron a cometer el secuestro y asesinato.

Ahora bien, recapitulando el conocimiento colectivo y el individual nos puede llevar a un **conocimiento trascendente** para tratar de entender el origen de la leyenda. Fue necesario analizar tal aparición, partiendo del inconsciente humano, y retomando el chisme como la forma original de tal rumor. Si consideramos, que el barrio de Niño Perdido, donde fueron agarrotados Ismael, Anacleto y Guerrero, era parte de los basureros de la

ciudad de México en el siglo XVIII, con luna llena y tal vez unos pulques, tepaches o copas de más, pudo haber provocado que la gente que pasaba por el lugar imaginara tal aparición y de ahí corriera desde un chisme-secreto hasta formar un rumor. Aquí es importante señalar, que este proceso no fue el único que se dio en la época colonial. Con la formación del Tribunal de la Acordada de 1710 a 1812, se procesaron 62 900 prisioneros, de los cuales 888 fueron ejecutados en la horca o garrote. Además de sentenciar a apresidio a 19 410. Esto nos habla del gran índice delictivo y criminalístico que existía a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, en la ciudad de México. Estos datos obtenidos del AGN, en su ramo de la *Acordada*, nos dan fundamento para explicar que, el origen de la leyenda debió darse a finales del siglo XVIII, o antes de la Consumación de la Independencia, en el barrio del Niño Perdido o tal vez en alguno aledaño, porque durante el México Independiente se representa una farsa en el barrio de la Romita, basada en una leyenda de ahorcados.

Lo anterior nos llevó a lo que llamo **mundo integrado al desintegrado**, si consideramos la parodia de que el pueblo asiste al juicio y ejecución del agarrotamiento, que era considerado una diversión del pueblo, hoy día es diferente el concepto de diversión, y muchos no disfrutaría ver una ejecución similar, pero otros tanto sí (pensemos en accidentes actuales y cuanta gente "morbosa" se acerca a ver el derramamiento de sangre, hacen sus propios comentarios , pero no casi nunca ayudan) y ellos son los que crean los chismes-secretos y rumores sobre la aparición de unos espíritus en pleno siglo XVIII.

Durante el **Capítulo III Del Rumor a la Leyenda-Farsa**, se analizó la consolidación del rumor, sobre la aparición de los espíritus ahorcados. Por lo tanto, fue necesario continuar la línea cultural y pasar del rumor a la

leyenda y farsa, retomada de la obra de Don Luis González Obregón, *Las calles de México*, que escribió a partir del año de 1890. Como primer punto la **experiencia** representó un papel importante en la dramatización de la farsa realizada por indígenas del pueblo de la Romita, sobre un juicio de ahorcamiento, previó a este se realizaban cantos irónicos contra el sistema español, haciendo visible lo invisible, es decir dando significado al significado, manifestado de manera simbólica el disgusto indígena ante el gobierno. Continuando con la leyenda los indígenas la representaban a través del **lenguaje**, castellano y náhuatl, manejando un simbolismo para evitar que el gobierno del México Independiente entendiera la ironía que los indígenas o léperos hacían del sistema. Esto nos lleva a la **creencia** y **conciencia** del indígena por superar simbólicamente al español (peninsular o criollo), así podemos entender las caras fieras de los verdugos, la sonrisa del indio ladino que había representado al juez, los gestos de los reos y sus lenguas de fuera para representar significativamente que los indios habían juzgado y castigado a un español. Durante el siglo XIX, fue común esta farsa en el barrio de la Romita.

Hasta aquí se ha cumplido, con el proceso de chisme, secreto, rumor y leyenda referente a los espíritus ahorcados. Toca el turno al **Capítulo IV De la Leyenda al Mito**, donde se analizó la transformación de esa leyenda en **mito** en pleno siglo XX, entendido como la búsqueda del origen de los delincuentes, ahorcados y de la leyenda misma. Es decir, que todo mito debe partir del **discurso-dialogico**, que nos permite analizar la relación de la tradición oral en el siglo XVIII Y XX, y que los documentos nos pueden hablar simbólicamente que tipo de realidad económica tenían los secuestradores del siglo XVIII. Esto nos lleva al **los símbolos o significado significantes** porque al narrar la leyenda y entender el por

qué la gente humilde en ocasiones recurrió al secuestro, que en la mayoría de los casos fue por una situación socio-económica en la que vivían: Ismael, Anacleto y guerrero, como lo indica la leyenda de los ahorcados. Además, fue necesario considerar las **diferencias o comparaciones**, que se pudieron presentar en el siglo XVIII Y siglo XX, para entender el origen y arrepentimiento de los delincuentes quienes recurren a pensamientos como, “Mejor no lo hubiera hecho”, “Me arrepiento”, “Perdón”, etcétera, pero las víctimas o el pueblo suelen pensar diferente, “Que se chingue”, “Ya le tocaba”, etcétera. Aquí interviene el simbólicismo que se le puede imprimir durante el siglo XX, a la Leyenda de los ahorcados: Quién no ha escuchado de niño consejas escolares como: “No vayas al baño porque se aparece la directora que se ahorco”, entre otras muchas, la intención al buscar el origen y **finalidad del mito a través del rumor**, es mostrarnos la forma en que se educa a los pequeños, dependiendo de la región y época, para controlar las salidas al sanitario. Todo esto tiene una función socio-cultural.

Finalmente, el trabajo culmina con el **Capítulo V Del Mito a la Moraleja**, donde se presenta la transformación del mito en **moraleja**, es decir, la función social de la leyenda en el siglo XX, donde a través del lenguaje social, plagado de humor, se transmite de generación en generación con ideas como: “Te cuento esta leyenda, para que la captes y no pases por el barrio de Niño Perdido (o algún otro) de noche, porque te puede pasar lo mismo que al panadero Don Julián Castilla, secuestrado y asesinado, además de que, se te pueden aparecer los espíritus ahorcados de Ismael, Anacleto y el Sr. Guerrero.” Todo esto depende de la experiencia y visión interior de un hecho histórico, el ocurrido en 1765 y que trasciende el tiempo hasta llegar al siglo XIX convertido en leyenda y

representado en una farsa, donde se hace evidente la inconformidad del pueblo indígena sobre procesos de ahorcados o agarrotados. También es importante considerar el lugar donde se narró o se narré la leyenda, y por lo tanto habrá una diferente ***función social del lenguaje***, que dependiendo del contexto surgirán algunas consejas populares ¡Quién roba termina mal!, ¡Cuidate a ti mismo!, ¡No pases por ahí porque te puede pasar lo mismo!, etcétera, todo esto al terminar de contar la leyenda “Los espíritus ahorcados.”

¡y ahora cuál sigue!

BIBLIOGRAFÍA

ACEVEDO MARTÍNEZ, Cristóbal. *Mito y conocimiento*. México, Universidad Iberoamericana, 1993.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *La población negra de México*. México, Taurus, 1946.

AGUIRRE ROJAS, Carlos. *Los anales y la historiografía francesa. De Bloch a Foucault*. México, Quinto Sol, 1996.

AJOFRÍN, Francisco de. *Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII*. 2V, México, Instituto Cultural Hispanoamericano, 1964.

ALBERRO, Solange. *Cultura, ideas y mentalidades*. 2 ed. México, COLMEX, 1999.

ALLPORT Gordon Willard. *Psicología del rumor*. Buenos Aires, Psique, 1953.

ALLPORT, Floyd y Milton LEPKIN. "Wartime rumors waste and special privilege", en *Journal of abnormal and social psychology*. New York, 1945.

ALTAMIRANO, Ignacio Manuel. *Paisajes y leyendas, tradiciones y costumbres de México*. México, Nacional, 1954.

AMADOR, Elías. *Bosquejo histórico de Zacatecas*. Zacatecas, [s.e.], 1892.

ARIAS GARCÍA, Juan Jesús. *El mito en la acción comunicativa*. México, UAM-Xochimilco, 1985.

ARNOLD, Linda. *Burocracia y burócratas en México 1742-1835*. México, Grijalbo, 1991.

ARROM, Silvia. "Vagos y mendigos en la legislación mexicana 1745-1845", en *Memoria del IV Congreso de Historia del Derecho Mexicano*. México, UNAM, 1988: t. I, 71-87.

ARZATE GONZÁLEZ, Sandra. *La Real Audiencia de México durante la guerra de independencia (1808-1814)*. (Tesis de Licenciatura en Historia). México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2001.

AZOR, Ileana. *Origen y presencia del teatro en nuestra América*. La Habana, Cuba, Letras Cubanas, 1938.

BALBUENA, Bernardo de. *La grandeza mexicana 1604*. México, [s.e.], 1963.

BARRIO LORENZOT, Francisco del. *El trabajo en México durante la época colonial: ordenanzas de gremios de la Nueva España*. México, Estrada, 1921.

BARROS, Carlos et. al. *Congreso Internacional Historia a Debate*. Santiago de Compostela, España, [s.e.], 1993.

BELEÑA, Eusebio Ventura. *Recopilación sumaria de todos los autos acordados de la Real Audiencia y Sala del Crimen*. México, [s.e.], 1787.

BERCÉ, Yves-Marie. "Henri IV et la maîtrise des opinions populaires", en *Colloque Avenement d'Henri IV*. París, PAU, 1989.

_____ "Les semeurs de peste", en *Mélanges á Pierre Chaunu*. París, PUF, 1993.

BERGER, Peter, y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

_____. *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, Kairós, 1967.

BERENZON GORN, BORIS. *Robert Darnton y Peter Gay* (Tesis de Maestría en Historia de México). México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997.

_____. *El discurso del humor en los Gobiernos Revolucionarios*. (Tesis de Doctorado en Historia de México). México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2001.

BIART, Lucien. *La tierra templada; escenas de la vida mexicana 1846-1855*. México, Jus, 1959.

BOAL, Augusto. *Técnicas latinoamericanas de teatro popular*. México, Nueva Imagen, 1982.

BRADING, David. *Mitos y profecías en la historia de México*. Trad. por Tomás Segovia. México, Taurus, 1988.

BRANCOFT, Hubert Howe. *History of Mexico*. 6v. San Francisco, [s.e.], 1886-1888.

BREHM, Bruno. *Tiranías, cárceles y suplicios de todos los tiempos, desde los faraones hasta los últimos zares*. Trad. por Carmen Virgil. Barcelona, España, Luis de Caralt, 1955.

BUNGE, Mario. *La ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1971.

BURKE, Peter. *La Revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*. 2 ed. Trad. del inglés al castellano por Alberto Luis Bixio. Barcelona, Gedisa, 1996.

_____. (comp.) *Formas de hacer historia*. 2 ed. Trad. del inglés al castellano por José Luis Gil Aristu. Madrid, Alianza, 1996.

_____. *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Barcelona, Gedisa, 1996.(Historia).

BYSOW, L. A. *Desarrollo del rumor*. Berlín, Gerüchte, 1928.

CAMPO, Xorge del. *Crónicas de un chilango*. México, Gernika, 1995. (Literaria: 27).

CAPLOW, Theodore. *Rumor in war*. New York, Human Relations, 1947.

CARRERA STAMPA, Manuel. *Los gremios mexicanos*. México, Jus, 1954.

CASTILLO, Florentino del. *México y sus alrededores*. México, Valle de México, 1974.

CASTRO SATA ANNA, José Manuel. *Diario de sucesos notables*. 3v. México, Documentos para la historia de México, 1854.

CHARTIER, Roger. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona, Gedisa, 1992.

_____. *El tiempo de la historia*. Buenos Aires, Paidós, 1988.

_____. *Sociedad en la edad moderna: La cultura como apropiación*. México, Instituto José María Luis Mora.

_____. *La nueva historia*. Bilbao, Mensajero, 1988.

_____. *Los orígenes culturales de la revolución francesa*.
París, 1990.

_____. *El discurso de la sensación. Desde la intuición*.
México, UAM-Xochimilco, 1995

CHAUNU, Pierre. *Historia cuantitativa, historia serial*. Cambridge, 1978.

CHÁVEZ OROZCO, Luis. *Los salarios y el trabajo en México durante el siglo XVIII*. México, CEHSMO, 1978. (Cuadernos obreros: 23).

DAINZING, Elliott. *Los efectos del rumor en las comunidades*. Philadelphia, [s.e.], 1958.

DARNTON, Robert. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. "Difusión vs Discurso. Cambios conceptuales en la historia intelectual y en la historiografía de la Revolución Francesa", en Carlos Barros. *Historia a debate*. Coruña, España, 1995: t. II.

_____. "Intellectual and cultural history", en *The past before us: Company Historical Writing in the United States*. University Press, 1980: 337.

DE LUCA COMANDINI, Federico. *Para una inteligencia afectiva*. México, UAM-Xochimilco, 1996.

Diccionario de la Lengua Española. 2v. 20 ed. Madrid, Real Academia Española, 1984.

Diccionario enciclopédico U.T.E.H.A. Barcelona, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1950: t.I, 239.

Diccionario Espasa Calpe: tomo XI: 302.

Documentos inéditos o muy raros para la historia de México. 36 v. [s.c.], [s.e.], [s.a.].

EHRARD, J. "Histoire des idées et histoire littéraire", en *Problèmes et Méthodes de l'Histoire Littéraire. Colloque 18 novembre 1972*. París, Société d'Histoire Littéraire de la France, 1974: 68-80.

ELÍADE, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona, Guadarrama/Punto Omega, 1981.

Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. 12v. 2ed. México, Aguilar, 1979.

Enciclopedia Universal. 12v. México, [s.e.], 1929.

ESCALANTE, Pablo. "Sociedad y costumbres nahuas antes de la conquista", en *Revista arqueología mexicana*. III, núm. 15, septiembre-octubre 1995: 14-19.

ESSEN, Johan. *Teoría del conocimiento*. México, Editores Mexicanos Unidos, 1982.

FERNÁNDEZ, Justino. *Arte Moderno y Contemporáneo de México: El Arte del siglo XIX*. 2v. 4 ed. México, UNAM, 1993.

FESTINGER, Leo. *et. al. Un estudio del rumor. En las relaciones humanas*. New York, 1948.

FLORESCANO, Enrique (comp.) *Precios del maíz y crisis agrícola en México (1708-1810)*. México, Taurus, 1969.

FLORESCANO, Enrique. (comp.) *Mitos mexicanos*. 4 ed. México, Aguilar, 1998. illus.

FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 1973.

_____. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI, 1984.

_____. *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI, 1999.

_____. *El pensamiento del afuera*. Valencia, Pretextos, 2000.

_____. *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 1999.

_____. *Enfermedad mental y personalidad.* Barcelona, Paidós, 2000.

_____. *El nacimiento de la clínica.* Madrid, Siglo XXI, 1999.

_____. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones.* Madrid, Alianza, 2001,

_____. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales. V. I.* Barcelona, Paidós, 1999.

_____. *Estrategias de poder. Obras esenciales. V. II.* Barcelona, Paidós, 1999.

_____. 6 ed. *Arqueología del saber.* México, Siglo XXI, 2001.

FREUD, Sigmund. *El chiste y su relación con lo inconsciente.* Madrid, Alianza, 1973.

GABÁS, Raúl. *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística.* Barcelona, Ariel, 1980.

GARCÍA ACOSTA, Virginia. *Las panaderías, sus dueños y trabajadores: ciudad de México, siglo XVIII.* México, Casa Chata, CIESAS, 1989.

GARCÍA CUBAS, Antonio. *Diccionario geográfico, histórico y bibliográfico de los Estados Unidos Mexicanos.* 5 v. México, Antigua Imprenta Munguía, 1888-1891. Ilus.

_____ . *El libro de mis recuerdos: Narraciones históricas, anecdóticas y de costumbres mexicanas anteriores al actual estado social ilustradas con más de trescientas fotograbados.* México, García Cubas, 1904.

GARCÍA RAMÍREZ, Sergio. *El sistema penal mexicano.* México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

GAY, Peter. *Freud for historians.* Oxford, Oxford University Press, 1985.

GAYÓN CÓRDOVA, María. *Condiciones de vida y de trabajo en la ciudad de México en el siglo XIX.* México, INAH, 1988. (Cuadernos de trabajo: 53).

GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas.* Barcelona, Gedisa, 1987.

GEMELLÍ CARRERI, Juan Francisco. *Las cosas más vistas en la Nueva España.* México, Xóchitl, 1946.

GENNEP, Arnold. *The rites of passage.* London, Routledge, 1960.

GINZBURG, Carlo. *El queso y los gusanos: El cosmos según un molinero del siglo XVI.* Barcelona, Muchnik, 1981.

_____ . *Historia nocturna.* Barcelona, Muchnik, 1991.

_____. *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia.*
Barcelona, Paidós, 2000.

GOBSON, Charles. *The aztecs under spanish rule.* Stanford, 1964.

GODINEZ VIGUERAS, Estela. *El marginalismo en la Historia de la ciudad de México.* (Tesis de Licenciatura en Historia). México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1983.

GÓMEZ DE CERVANTES, Gonzalo. *Vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo XVI.* México, Porrúa, 1944.

GONZALBO AIZPURU, Pilar (comp.) *Familias novohispanas. Siglos XVI-XIX.* México, COLMEX, 1991.

GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis. *Las calles de México. Leyendas y sucesidos, vida y costumbres de otros tiempos.* México, Porrúa. 2001.

_____. *México viejo.* 9 ed. México, Patria, 1966.

GUERRERO, Julio. *La génesis del crimen en México, estudio de psiquiatría social.* México, [s.e.], 1901.

HANKE, Lewis. *El prejuicio racial en el nuevo mundo.* México, SepSetentas, 1974. (SepSetentas: 156).

HEIDEGGER, Martín. *El ser y el tiempo*. 9 reimp. Trad. por José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 2000. (Obras de Filosofía).

HEISING, James. *El cuento detrás del cuento: Un ensayo sobre psique y mito*. Buenos Aires, Guadalupe, 1976.

HELLER, Agnes. *Historia y vida cotidiana*. México, Grijalbo, 1990.

HOWARD LAWSON, John. *Teoría y técnicas de la dramaturgia*. México, CUEC, 1986.

HUMBOLT, Alexander Von. *Political essay on the king of new spain*. 3v. Londres, 1822.

Instrucciones que los virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores. 2v. México, [s.e], 1867-1873.

ISRAEL, Jonathan. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

JANIN, Hunt. *Medieval justice. Cses and laws in France, England and Germany, 500-1500*. North Carolina, Mc Farland Company, Inc. Publishers, 2004.

KAHLER, Erich. *Historia universal del hombre*. México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

KAPFERER, Jean Noel. *Rumores: El medio de difusión más antiguo del mundo*. Barcelona, Plaza y Janes, 1989.

KOLAWOSKI, Leszek. *La presencia del mito*. Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

KRIPPNER, Stanley. *La experiencia mística*. Barcelona, Kairós, 1972.

LANGENHOVE, Fernand Van. *Estudio basado en acontecimientos en Bélgica.* New York, Putnam, 1916.

LE GOFF, Jacques. *Hacer la historia*. Barcelona, Laia, 1978.

_____. *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval: 18 ensayos*. Madrid, Taurus, 1983.

_____. *Lo maravillosos y lo cotidiano en el occidente medieval*. Barcelona Gedisa, 1986.

_____. *Pensar la historia: Modernidad, presente, progreso*. Barcelona Paidós, 1991.

_____. *El orden de la memoria*. Barcelona, Paidos. 1985.

_____. *En el Este: La memoria recuperada*. Valencia, Alfonso el Magnanimo, 1992.

***La influencia de un rumor novohispano en el siglo XX:
Una historia cultural de ahorcados, agarrotados y delincuentes***

_____. et. al. *La nueva historia. Diccionarios del saber moderno*. Bilbao, España, Mensajero, [s.a.].

JUNG, Carl. *A contribution to the rumor*. New York, Dodd, 1916.

_____. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona, Paidós, 1994.

LEFEBVRE, George. "La grande peur de rumor", en *American Journal of Sociology*. New York, 1932.

LEÓN PORTILLA, Miguel. *La filosofía náhuatl*. México, UNAM, 1956.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*. Buenos Aires, EUDEBA, 1958.

LEWIS, Oscar. *Antropología de la pobreza*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

LOMBARDO RUIZ, Sonia. "Discurso sobre la policía de México 1788", en *Antología de textos sobre la ciudad de México en el periodo de la ilustración (1778-1792)*. México, INAH, 1982. (Científica: 13): 19-152.

LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina E. *Una villa mexicana en el siglo XVIII*. México, [s.e.], 1957.

_____. Los mexicanos pintados por sí mismos. Tipos y costumbres nacionales. 1855. México, Biblioteca Nacional, 1935.

MACEDO, Miguel. *La criminalidad en México: medios de combatirla*. México, Secretaria de Fomento, 1897.

_____. "Evolución de los establecimientos penales en México", en *Revista criminalia*: t.V, 346-363.

MACLACHLAN COLIN, M. *La justicia criminal en el siglo XVIII*. México, SepSetentas, 1976.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciencia, religión*. Barcelona, Ariel, 1948.

MALO CAMACHO, Gustavo. *Historia de las cárceles en México, etapa precolonial hasta el México Moderno*. México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, 1979. (Cuadernos del Instituto Nacional de Ciencias Penales: 5)

MANRIQUE CASTAÑEDA, Leonardo. "Pasado y presente de las leguas indígenas de México", en Violeta Demonte y Beatriz Garza Cuarón.(comp.) *Estudios de lingüística de España y México*. México, COLMEX, 1990: 1-13.

MÁRQUEZ MORFIN, Lourdes. *La desigualdad ante la muerte: epidemias, población y mortalidad en la ciudad de México*. (Tesis de doctorado en Historia de México). México, Colegio de México, 1990.

MARROQUÍ, José María. *La ciudad de México*. 3v. México, Jesús Medina, 1969.

MARTÍN, F. Norman. "Pobres, mendigos y vagabundos en la Nueva España, 1702-1766", en *Estudio de historia novohispana*. México, UNAM, 1985: t. VIII, 99-126.

MAY, Rollo. *La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*. Barcelona, Piadós, 1991.

MERINO LANZILOTTI, Ignacio. *El Teatro*. México, ANUIES, 1972.

MICHEL, Guillermo. *Job el hombre*. México, UAM-Xochimilco, 1999.

_____. *Llamas desde el espejo*. México, UAM-Xochimilco, 1995.

MIRANDA, José. *Vida cotidiana y albores de la Independencia*. México, SepSetentas, 1972 (núm: 56)

MONSIVÁIS, Carlos. *Los rituales del caos*. México, ERA, 1995.

MORALES DÍAZ, Carlos. *Quién es quién en la nomenclatura de México*. 2 ed. México, Costa Comic, 1971.

MÖRNER, Magnus. *Race. mixtures in the history of latin american*. Boston, 1967.

MUREDDU TORRES, Cesar. *Símbolos y arquetipos en el hombre contemporáneo*. México, UAM-Xochimilco, 1992.

_____. *El discurso de la intuición desde el sentimiento*. México, UAM-Xochimilco, 1995.

NEUMAN, Elías. *El problema sexual en las cárceles*. 2 ed. Buenos Aires, Universidad, 1987.

NOVAL, Morris. *El futuro de las prisiones*. México, Siglo XXI, 1998.

NOVELO, Victoria. "Los trabajadores mexicanos en el siglo XIX ¿Obreros o artesanos?", en *Comunidad, cultura y vida social: ensayos sobre la deformación de la clase obrera*. México, INAH, 1991.

Novísima recopilación de las leyes de España. 6v. Madrid, [s.e.], 1805-1829.

OCHOA ZAZUETA, Jesús Ángel. *Muerte y muertos: culto, servicio, ofrenda y humor en una comunidad*. México, SepSetentas, 1974.

OLAVARIA Y FERRARI, Enrique. *Reseña histórica del teatro en México 1538-1911*. México, Porrúa, 1961.

ORTEGA Y GASSET, José. *Ideas y creencias*. 2 ed. Espasa Calpe, 1975

ORTEGA, Sergio. *El grupo familiar de los negros y mulatos: discursos y comportamientos según los archivos inquisitoriales: siglos XVI-XVIII*. México, UNAM, 1984.

PADILLA TOVAR, María Magdalena. *La ciudad de México en sus leyendas: XIX-XX*. (Tesis de Licenciatura en Literatura Hispánica) México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1984.

PANES Y ABELLÁN, Diego. *Cronología de los virreyes que han gobernado esta Nueva España desde el invicto conquistador D. Fernando Cortés, hasta el que al presente gobierna: con noticias particulares de sucesos acaecidos en sus tiempos*. México, [s.e.], [s.a.].

PASTERMAC, Marcelo. *Lacan o Derrida. Psicoanálisis o análisis destructivo*. México, Psicoanalítica de la Letra, 2000. (École Lacanienne de Psychanalyse).

PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. 4 reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (Colección popular: 471).

PIERRE, Jean y Francois Sirinelli. *Para una historia cultural*. México, Taurus, 2001.

PITCHFORD, Henry Grady. *The social functions of humor*. (Tesis de Doctorado): Nueva York, Emory University, 1960.

PORTILLA, Jorge. *La fenomenología del relajo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

PRIETO, Guillermo Fidel. *La musa callejera*. México, Porrúa, 1985.

RAMÍREZ, Santiago. *El mexicano, psicología de sus motivaciones*. México, Grijalbo, 1977.

Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias. Madrid, [s.e.], 1791.

Recopilación de leyes de los reinos de las Indias. Madrid, [s.e.], 1797.

_____. "Rumores de los siglos modernos", en RIOUX, Jean-
RIOUX, Jean-Pierre y Jean Francois Sirinelli. *Para una historia cultural*.
México, Taurus, 2001.

RIVERA CAMBAS, Manuel. *México Pintoresco, artístico y monumental*. 3
v. México, Imprenta de la Reforma, 1880-1883.

RIVERA, José. *Diálogos de la Independencia*. México, SEP, INBA,
I.N.E.H.R.M., 1986.

RIZK, Beatriz J. *El nuevo teatro latinoamericano, una lectura histórica*.
Minneapolis, USA, The Prisma Institute, 1987.

RODAS DE COSS, Francisco (comp.) *México en el siglo XVIII*. 2v. México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Embajada de México en Madrid, Comisión de Historia, [s.a.].

ROGEIRO SÁNCHEZ, José. *Historia de la lengua y literatura española*. Madrid, Peninsular, 1928.

ROMERO SERTUCHE, Rosa de Guadalupe. *Los discursos que hacen mitos*. México, UAM-Xochimilco, 1995.

ROSENBLAT, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*. 2 v. Buenos AIRES, [s.e.], 1954.

ROUQUETTE, Michel Louis. *Los rumores*. Buenos Aires, El Ateneo, 1977.

RUIZ CASTAÑEDA, María del Carmen. *La ciudad de México en el siglo XIX*. México, Popular, 1974.

RUIZ MEDRANO, Ethelia. *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*. Michoacán, COLMEX, Estado de Michoacán, 1991.

RUVALCABA RODRÍGUEZ, Raúl. *La farsa popular de la época independiente como raíz del teatro mexicano. (Tesis de Licenciatura en Literatura Dramática y Teatro)*. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1990.

SALGADO, Antonio. *Humor Negro a la mexicana. La risa del mexicano en el período 1984-1992*. México, CEPAL/INEGI, 1993.

_____. *Lo mejor del humorismo mexicano*. México, Libra, 1986.

SEDAÑO, Francisco. *Noticias de México*. 2v. México, [s.e.], 1880.

SHORSKE, C. *Fin de siècle Viena. Politics and culture*. Nueva York, Knopf: XXI-XXII.

SOBERANES FERNÁNDEZ, José Luis (comp.) *Los tribunales de la Nueva España*. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1991.

STRAUSS, Claude Lévi. 2 ed. *Antropología estructural*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

TAYLOR, William. *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

THOMAS, William I. y Florian Ananiecki. *The polish peasant in Europe and America*. 2 ed. Nueva York, Dryden, 1958.

THOMPSON, Stith. *The Folktale*. Nueva York, Dryden, 1946.

TOVAR Y DE TERESA, Guillermo. *La ciudad de los palacios. Crónica de un patrimonio perdido*. México, Espejo de Obsidiana, 1990.

TOYNBEE, A. *La vida después de la muerte*. México, Hermes, 1976.

TURK, Agustín T. *Criminality and legal order*. Chicago, [s.e.], 1969.

VALLE ARIZPE, Artemio de. *Historia de la ciudad de México*. 4 ed. México, [s.e.], 1946.

VAN DER LEEUW, G. *Fenomenología de la religión*. 5 ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

VÁZQUEZ, Josefina. *Historia de la historiografía*. México, SEP, 1973.

VEGA ALFARO, E. *El Cine de Marga López*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, CIEC e IMCINE, 1998.

VELASCO Y MENDOZA, Luis. *Historia de la ciudad de Celaya*. 3v. México, [s.e.], 1947.

VICENS VIVES, J. (Comp.) *Historia social y económica de España y América*. 5v. Barcelona, 1957-1959.

VIENE, P. "Foucault révolutionne history", en *Comment on Écrit L'Histoire suivi de Foucault Révolutionne L'Histoire*. Paris, Le Sevilla, 1978: 236.

VILLARROEL, Hipólito. *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España*. México, Porrúa, 1999. ilus.

VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, José Antonio. *Teatro americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*. 2v. México, [s.e.], 1746-1748.

VIVES, Juan Luis. *Del socorro de los pobres o de las necesidades humanas*. Madrid, Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días.: t. LXV.

WALCH, W. *Introducción a la filosofía de la historia*. México, Siglo XXI, 1968.

WALDMAN, Gilda. *Melancolía y utopía (La reflexión de la escuela de Frankfurt sobre la crisis de la cultura)*. México, UAM, 1994.

WEBER, Alexander. *Historia de la cultura*. México, Fondo de Cultura Económica, 1969.

WRIGHT, Edward. *Para comprender el teatro actual: cine, teatro y televisión*. Trad. por Margo Glanz. México, Fondo de Cultura Económica, 1973. (Colección Popular).

ZARCO, Francisco. *Escritos literarios*. 8 ed. Pról. por Rene Áviles. México, Porrúa, 1974. (Sepan Cuantos: 90).

DOCUMENTOS

AGN. *Acordada*: XV.

AGN. *Correspondencia de los virreyes*: IV.

AGN. *Presidios y cárceles*: IV, XI, XII.

HEMEROGRAFÍA

ARBIOL, Antonio. "La familia regulada con la doctrina de la sagrada escritura", en *Revista Hispanic american historical review*. LI, núm. 1: 5-9.

CORDOBA MONTOYA, Pedro. "El rumor de los mil rostros", en *Revista Antropológicas*. México, Nueva Época, UNAM, núm. 9.

CURIEL ZARATE, Nidia Angélica. "Los vagos de la ciudad de México (siglo XVIII)", en *Fuentes Humanísticas*. II, núm. 4, México 2000.

MERINO LANZILOTTI, Ignacio. "Historia del teatro en México", en *Revista de teatro, La Cabra Suplemento IV*, III época, núm. 27, UNAM/Difusión Cultural, diciembre 1980. 31p.

PÉREZ TOLEDO, Sonia. "Los vagos en la ciudad de México y el Tribunal de Vagos en la primera mitad del siglo XIX", en *Revista Secuencia*. Núm. 27, México, Instituto Mora, septiembre-diciembre 1993: 27-42.

POZAS, Ricardo. "El vagabundo. Un estudio de caso", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas*. México, UNAM, año XIV, vol. 13.

SCHEFFLER, Lilian. "Ofrenda y calaveras. La celebración de los días de muertos en el México actual", en *Revista arqueología mexicana*. VIII, núm. 40, noviembre-diciembre 1999: 58-61.