

de las comunidades indígenas con su patrimonio cultural, propiciar la participación ciudadana en el manejo y disfrute del patrimonio cultural desmistificándolo y propiciando el desarrollo y protección de las prácticas y relaciones con el patrimonio más que los objetos en sí. Todo ello solo será posible con un análisis profundo de la situación y con acuerdos en los que las comunidades, los especialistas y las agencias gubernamentales avancen en la adecuación jurídica y administrativa de la atención al patrimonio cultural de manera democrática y consensuada con la participación de todos los interesados. Esta es una modesta contribución en este sentido.

Bibliografía

- Cama Villafranca y Rodrigo Witker Barra (coord.), *Memoria del Simposio Patrimonio y Política Cultural para el Siglo XXI*, México, INAH, 1995.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Editorial Porrúa, 1995.
- Gómez, Magdalena, *Derechos Indígenas. Lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*, México, INI, 1995.
- Ley Federal de Derechos de Autor*, México, Editorial Porrúa, 1994.
- Ley Federal de Zonas y Monumentos Arqueológicos, Artísticos e Históricos*, México, INAH, 1972.
- Litvak, Jaime, Luis González y Ma. del Refugio González, *Arqueología y Derecho en México*, México, UNAM, 1980.
- Valdés Rodríguez, J.J., *La protección jurídica de los monumentos arqueológicos e históricos de México*, México, INAH, 1982.

Carolina Olmedo Díaz

Ciudad de México: búsqueda del regreso a la madre primordial

Lo que nos impulsa hacia adelante es la nostalgia de nuestro pasado glorioso, del tiempo en que éramos nuestro propio ideal

Jeanine Chasseguet Smirgel

Contrahecha y deformada, reconstruida y remodelada una y otra vez ante nuestra indiferencia, la ciudad de México ha sido el escenario de nuestras vidas, a la vez que hemos sido, los ciudadanos contemporáneos, el trasfondo de las múltiples conmociones que han transfigurado su fisonomía. Hermanados en ese lazo de parentesco involuntario, la ciudad y sus habitantes vivimos en una relación paradójica, donde el ser ciudadano de la mayor metrópoli del planeta nos incomoda y enorgullece; nos convierte en cosmopolitas y a la vez nos aísla del resto del país; nos compromete al mayor reto de participación, y nos inmoviliza ante la magnitud de los problemas que encierra en su asfixiante territorialidad. Ciudad insólita, terrible, monstruosa y amada. Ciudad de todos y de nadie, ciudad de millones de rostros anónimos fundidos en una sola identidad. Asumimos pues nuestra condición paradójica en una cotidianidad inmersa en las contradicciones.

¿Qué hay detrás del caos citadino? ¿Por qué el crecimiento irracional de la ciudad de México? ¿Por qué si estamos inconformes no hacemos nada más que intentar adaptarnos? ¿Por qué vivimos así?

Entonces, respondemos a medias nuestras preguntas o desechamos la posibilidad de respuesta, porque pensamos que ya es suficiente con padecer la ciudad. Son temas que nos incomodan y nos enojan porque están asociados con ex-

periencias de conflicto, tensión, embotellamiento, cansancio o enfermedad. Y los minutos o las horas que tardamos en llegar de un lugar a otro, se transforman en nuestro parámetro para dimensionar qué tal anda la ciudad, y también para decidir si aceptamos un trabajo o si acudimos a una reunión con los amigos. La ciudad nos envuelve en su tiempo, determina nuestro horario y actividades; pareciera que al mismo tiempo que vivimos en ella, ella nos vive.

Busquemos retrospectivamente desde el presupuesto de que los problemas de la ciudad no se originaron hace treinta o cuarenta años, sino que se remontan hasta el momento mismo de la Conquista, hace medio milenio. Si emprendemos esta búsqueda, reconoceremos que no es tan desconcertante el por qué de los actuales problemas ciudadanos. Para este ejercicio reflexivo será preciso pensar en los elementos que nos constituyen como sociedad, en nuestras características culturales e históricas.

Tenochtitlan fue para la Conquista de México el punto de encuentro decisivo. Nada, después de 1521, volvió a ser igual: costumbres, creencias, rituales, religión, idioma, valores; todo lo que constituía las culturas anteriores se vio trastocado. Ante la necesidad de adaptación a las nuevas condiciones fue preciso transformar dichos elementos que, como sabemos, no puede ocurrir de un momento para otro, sino a través de un largo proceso, acorde

con el desarrollo histórico de la cultura. La magnitud del impacto ocasionado por la Conquista fue inasimilable, no existió la flexibilidad humana que permitiera comprender las diferencias e intentara una adaptación creativa al medio, bajo el presupuesto de que las condiciones de vida, costumbres y tradiciones estaban vinculadas estrechamente con las características geográficas; mucho menos podemos hablar de un entendimiento de la cosmogonía azteca por parte de los españoles y de la cultura europea por parte de los aztecas. El signo de la Conquista fue, sin duda, la incomprensión.

La ruptura perceptiva, heredera de la incomprensión cultural, marcó la forma de relación entre los hombres, de ahí la labor autoasignada de los españoles por convertir indígenas al catolicismo y, también, la relación con el medio natural. Los españoles construyeron una nueva ciudad sobre Tenochtitlan, y una transformación de tal magnitud nos habla de una violentación del medio, de una irrupción que cortó de tajo las formas anteriores de relación hombre-naturaleza.

Tal situación de desvinculación constituyó una de las características de la nueva cultura sincrética, que aún hoy (1996), vemos expresada en el deterioro ecológico. La fractura entre el medio ambiente y el sentido de la relación con éste, representa sólo uno de los niveles donde encontramos la ruptura perceptiva.

Se puede decir que la violentación de una cultura es un factor que genera agresión y violencia, matizando las formas de relación establecidas en la sociedad y fragmentando la antigua integración y coherencia que el sistema cultural poseía.

La trasposición del modelo cultural europeo fue el intento de "crear" una Nueva España, a imagen y semejanza de la antigua, de tal manera que instituciones, organización política, económica y social, religión, aprovechamiento de re-

ursos y forma de vida en general, fueron traídos a las nuevas tierras sin siquiera pensar, que todo lo que encontraron en el "Nuevo Mundo" tenía una razón de ser.

El cuestionamiento de ambas culturas era inevitable, porque no es posible enfrentarse a una sociedad que invalida todo en lo que se ha creído, sin intentar validar la propia visión del mundo y, por tanto, cuestionar lo que no se cree. Si no hubiera sido así, la cultura española se habría derrumbado, y resulta evidente que todo sistema cultural lucha por permanecer.

Para ninguna de las dos culturas fue fácil; ambas, en su afán por reponerse del impacto recibido, se transformaron a pesar de haber intentado lo contrario. El hombre español trasciende el limbo de la cordura y transgrede todo lo que hasta entonces había sido su mundo, eloquece un poco sin duda, y arremete violentamente contra quienes lo llevaron a enfrentarse con su propia ética. El hombre azteca se retrae de la agresión y sobrevive inmerso en una realidad que no entiende, pero que sobrepone y adecua en un intento por permanecer, en un afán vital donde desde la apariencia se transforma en una cultura sincrética, y desde la profundidad, arrastra la fragmentación de su cosmogonía. Ve herida su antigua percepción del mundo y permanece en una realidad de apariencias con las que no puede vincularse afectivamente, éticamente: humanamente.

Carl Gustav Jung descubre que ningún pueblo puede vivir si ha perdido el conjunto de mitos a través de los cuales valida y orienta el sentido de su ser social e individual. Asimismo, hablamos de fractura cuando la pérdida de estos mitos originales predomina en el cuerpo social.

Por tanto, si la violencia fue el signo de nuestro origen cultural, la fragmentación derivada de ésta es el carácter de nuestra relación con la naturaleza, el

cosmos y el hombre. La pérdida del sistema de vida conocido favorece la mitificación de las condiciones anteriores y el cambio abrupto y violento dificulta la asimilación de los nuevos elementos culturales, de esta forma prevalece la búsqueda de la restauración de lo perdido. Los mexicanos somos islas que anhelamos ser de nuevo unidad.

La frase anterior no es sólo metáfora, pareciera que el aislamiento original de Tenochtitlan, físico y político, fue reforzado por la Conquista y ha sido una característica permanente de la ciudad de México a lo largo de los siglos. Nuestra ciudad es una ciudad sitiada: asediada durante la Conquista y vuelta prisión por las generaciones posteriores. En el presente, nuestro aislamiento ha sido el intento de permanecer y sobrevivir al interior de la ciudad, ha existido una adecuación subrepticia a las condiciones originales de organización social: los *calpotin* (plural de *calpolli*, barrio) fueron sustituidos por las vecindades, aún presentes en el centro de la ciudad y en las zonas periféricas, y éstas, por la infinidad de ciudades que hoy constituyen el Distrito Federal.

La ciudad está conformada por las quince o veinte cuadras que circundan el lugar donde vivimos. Para ir al trabajo es preciso cambiar de ciudad y hacer un recorrido en el que cambia su aspecto, nivel de violencia, arquitectura y zonas de servicios: el centro, zona política; el sur, zona educativa; el norte, zona industrial.

Al aislamiento original de la ciudad se superpusieron nuevas islas, en un intento de evadir al máximo la agresión externa; todo lo que quedara fuera del estricto ámbito de interés y movimiento individual, no formaba parte de lo reconocido como espacio propio. Se muestran fracturadas las posibilidades de reconocimiento de la ciudad como un espacio de identidad colectiva, sin em-

bargo, ésta es sólo la manifestación externa de lo que realmente sucede.

La ciudad es un sitio simbólico, donde están representadas una serie de contenidos inconscientes de carácter colectivo. La repetición de las condiciones de organización originales es la reproducción del conflicto, y es también una búsqueda de su resolución. Si la ciudad sigue manteniendo su aislamiento, si continúa siendo el centro del poder político y económico, si aún en sus barrios y callejuelas sobreviven los mitos prehispánicos, y en las iglesias y construcciones encontramos rasgos e imágenes que nos remiten a una realidad ajena al "México moderno"; si encontramos todo esto, a cinco siglos de distancia de nuestra conformación, debemos suponer que aún permanece viva la fuerza de la cultura mesoamericana y que no ha logrado integrarse a los requerimientos de organización europea, ya que si se hubiera realizado dicha integración, el evidente desfase entre condiciones y resolución de problemas no sería tan dramático como se presenta en nuestra ciudad. Al parecer hay una realidad que sobrepasa al modelo, y los intentos de resolución, siempre dentro de los parámetros de ordenamiento occidental, han sido parciales, temporales, paliativos o incluso inservibles.

La distancia que existe entre las necesidades sociales y los modelos de desarrollo implementados para resolverlas, es quizá uno de los mayores problemas de la ciudad y ha favorecido el mantenimiento de la idealización de condiciones de vida anteriores. La frustración cotidiana genera un movimiento regresivo donde el pasado aparece como la mejor alternativa. En la idealización de nuestra cultura primigenia subyace la búsqueda de reparación del conflicto original.

La sociedad encuentra, de manera inconsciente, alternativas para los problemas cotidianos. Cualquier pretexto es útil para salir de la dinámica colectiva

establecida. Dice Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*: "Los mexicanos, antiguos y modernos, creen en la comunión y en la fiesta; no hay salud sin contacto". Y la fiesta, sea política, religiosa, deportiva o de cualquier índole, ha sido una de las formas que ha empleado la sociedad para resarcir su aislamiento, su violencia y su profunda vivencia de fragmentación.

También las tragedias y las grandes movilizaciones sociales han sido puntos críticos de la experiencia colectiva, donde la separación de la cotidianidad ha posibilitado un salto cualitativo en las formas de organización. Por tanto, es la fiesta y la reunión de la sociedad en una manifestación masiva (cualquiera que sea el motivo), el contacto directo con el inconsciente colectivo. Nos dice Chasseguet Smirgel, siguiendo a Didier Anzieu, que toda situación de grupo se experimenta como cumplimiento imaginario del deseo.

Las manifestaciones masivas son vividas como ese lugar fabuloso en el que todos los deseos serán satisfechos. En la masa (como en el sueño), el aparato psíquico sufre una triple regresión: temporalmente, la masa tiende a regresar al narcisismo primario; tópicamente, el yo y el superyó ya no pueden ejercer su control. El ello toma posesión del aparato psíquico con el yo ideal que trata de realizar la fusión con la madre omnipotente y la restauración introyectiva del primer objeto de amor perdido. La masa se convierte para sus miembros en el sustituto de este objeto perdido. Dice Pablo Fernández Chrislieb:

Las masas son un sentimiento de carne y hueso, que muestra en público, sin pudor y sin rubor, la afectividad de la sociedad, las pasiones colectivas, que si a veces no se notan, es porque están hibernando en las zonas de lo privado. Toda afectividad es una imagen, y en el caso de las masas, es la imagen de la proximidad, del estar juntos, compri-

miéndose hasta fusionarse para ocupar, no ya el mismo lugar, sino ninguno.

Siguiendo a Anzieu, sabemos que en la masa se desarrolla la fantasía del autoengendramiento, ella misma es una madre omnipotente. Así, no se trata de organizarse en torno a un líder, sino en torno al grupo como tal. La ilusión de la masa sería en consecuencia el cumplimiento del deseo de "curar sus heridas narcisistas" y de identificarse con la madre omnipotente.

Los ciudadanos contemporáneos hemos sido testigos de manifestaciones colectivas que nos llenan de asombro, quizá lo más sorprendente es que, lo de menos, es qué se celebra o por qué la gente se reúne: el fin es la reunión misma, el motivo es el intento de integración. La masa y la fiesta son formas de conjurar el aislamiento y la fragmentación en la que vivimos inmersos, una abolición del tiempo y un retorno a la madre primigenia.

Juntos, reunidos en un espacio atemporal, somos todos y somos ninguno, somos la fuerza, la unidad y la posibilidad de enfrentar cualquier cosa, no importa si es el próximo partido de fútbol o las elecciones presidenciales, la reconstrucción de la ciudad después de la devastación sísmica o salir victoriosos de alguna huelga universitaria.

En cualquier situación que nos confronte y en la que tengamos posibilidad de restaurar nuestra herida de conquista, aparece el festín masivo como respuesta, lo cual representa una forma de sumergirse en el caos primigenio que nos devuelve al punto de partida y un retorno a aquella sociedad original donde no existía la fractura.

Si como afirma Chasseguet Smirgel, la masa funciona naturalmente en el orden de la ilusión y propone una vía mucho más corta hasta el antiguo deseo de unión del yo y del ideal, entonces el líder es sólo el intermediario entre la masa

y la ilusión ideológica, vehículo que posibilita la fantasía de asunción narcisista. Quizá desde esta perspectiva podamos comprender la dificultad de concreción de las posturas políticas o económicas surgidas de movilizaciones masivas, todo parece indicar que la ideología propuesta —cualquiera que ésta sea— es relevante sólo en tanto elemento que permite la integración de los miembros de la masa con los ideales postulados.

Sin duda la masa no se mueve por planes políticos, es claro el sentido cíclico de las fiestas y manifestaciones sociales, es la integración lo que posibilita las propuestas con un sentido colectivo. ¿Acaso sea la recuperación del mito disfrazado de ideología lo que lo hace posible?

Jaime Avilés recupera el sentido lúdico del ser colectivo, presente en una manifestación de jóvenes en el Zócalo de la ciudad de México:

Ombliquitos al aire, cencerros calientes, globos de lumbre, mimos, máscaras, versos, chunga, conga, mambo, rock: lo de ayer no fue una manifestación de protesta ni una demostración de fuerzas vivas y ni siquiera el anticipado carnaval de la victoria sino todo eso y algo aún más grande y más importante, lo que no podrán olvidar quienes lo vivieron, el largamente esperado encuentro de la política con la sensualidad, o en otras palabras, la gente salió no a tomar la calle sino a pasear por el cielo. Y eso es cierto, volaban.

Para Joseph Sandler esta extensión del yo hacia la masa permite a los individuos que la componen gustar por anticipado (o más bien por una suerte de realización alucinatoria del deseo) del júbilo del reencuentro entre el yo y el ideal del yo. Así la masa es a la vez el yo, el objeto primario y el ideal del yo, al fin confundidos.

La ciudad de México no se resigna al aislamiento y a la fragmentación. Todo

parece indicar que existe un camino donde el sentido se bifurca: de un lado aparece el caos y la indiferencia, del otro, la participación y la construcción de la ciudadanía. Ambos sentidos, aunque en apariencia contradictorios, no son excluyentes y, en mayor o menor medida, se opta por ambos. No hay final feliz o condena, nuestra realidad social es mucho más compleja. La sociedad recuperada para la sociedad misma no es el final del conflicto, sino sólo quizá el intento de su resolución, ¿acaso la coherencia entre la fuerza colectiva y las necesidades sociales nos dará la pauta para el sentido social?

Catalina Rodríguez Lazcano,
Sergio Torres Quintero

El Archivo Histórico de la Subdirección de Etnografía.

Un acervo en espera de problemas de investigación

Corría el año de 1930, cuando la Caja Nacional Escolar de Ahorros, al hacer un recuento de sus deudores, anotaba en su lista de débitos a nuestro insigne Andrés Molina Enríquez (Exp. VII-5 [242.1.(A-1)]1), entonces profesor de “etnografía aborígen”. Detalle poco conocido, lo mismo que aquel acto de rebeldía protagonizado por el mismo Molina Enríquez, único profesor del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, que se opuso a seguir los lineamientos del secretario del Museo, quien había organizado varios ciclos de conferencias para la estación radiofónica XFX, asignando a cada investigador la biografía de algún personaje histórico, cuyo nacimiento o muerte se

conmemoraba en cada una de las fechas elegidas. Inconforme con tener que hablar sobre Carlos María de Bustamante, Molina Enríquez solicitó al secretario José de Jesús Núñez y Domínguez hablar sobre temas que fueran “de mi especialidad, tanto porque creo desarrollarlos mejor, cuanto porque tendría así la oportunidad de popularizar algunas ideas”. Su sugerencia fue aceptada y preparó una charla, leída el 4 de noviembre de 1929, sobre la “Capacidad instintiva de los niños de nuestras escuelas, para la música, que ellos derivan de las razas indígenas de que en su mayor parte proceden” (Exp. VII-5 [233.1 (a-4)] -3).

Datos como estos pueblan las páginas del Archivo Histórico de la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología. Datos que pueden contribuir a la historia de la práctica antropológica, siempre y cuando se cuente con las preguntas adecuadas. Este archivo busca estudiosos con problemas de investigación en la mano, a los cuales ayudar con su modesto acervo. Para dar a conocer su contenido en términos generales, es que se ha escrito esta comunicación.

De archivos muertos y archivos vivos

Desde el punto de vista de la archivonomía, toda empresa o institución desempeña dos actividades: sus funciones primordiales y la administración, que está al servicio de aquéllas (o debería estar). Entre los servicios administrativos se encuentra el de llevar un archivo, el cual proporciona básicamente información (González, 1961:9).

Por lo general, las acciones que emprende una institución o una empresa han sido precedidas, van acompañadas y son seguidas de un papel, el cual ideal-