

Cuicuilco



22
Historia Oral

DOLORES PLA BRUGAT / BERNARDO GARCÍA / LAURA COLLIN
EVA SALGADO / ALICIA O. DE BONFIL / OLIVIA DOMINGUEZ
VICTORIA NOVELO / S. LIEF ADLESON
MARIO CAMARENA / HILDA IPARRAGUIRRE / CATHERINE HEAU

X CONCURSO DE FOTOGRAFIA ANTROPOLOGICA

La Escuela Nacional de Antropología e Historia, con el fin de acrecentar su Archivo Fotográfico, convoca al X CONCURSO DE FOTOGRAFIA ANTROPOLOGICA y solicita a los participantes la donación de sus trabajos.

PREMIOS

- 1er. Lugar: Diploma y \$2,000,000.00
- 2º Lugar: Diploma y \$1'500,000.00
- 3er. Lugar: Diploma y \$1'000,000.00
- 4º Lugar: Diploma y un lote de libros INAH
- 5º Lugar: Diploma y una colección de discos INAH

Menciones a consideración del Jurado: Diploma y 10 discos INAH.

Los concursantes que no hayan sido premiados, pero cuyos trabajos se seleccionen por el Jurado para enriquecer el Archivo, recibirán un lote de 10 discos INAH, o su equivalente en libros.

Nota: Los trabajos que no sean seleccionados para el Archivo serán puestos a disposición de los autores durante los 30 días posteriores a la publicación del dictamen del Jurado. Los trabajos premiados y seleccionados serán incluidos en las publicaciones INAH-ENAH.

BASES

1. Los trabajos que se presenten serán ensayos fotográficos, es decir, series o secuencias de 5 a 10 fotografías sobre el tema del Concurso
2. Tema: LA CULTURA MATERIAL EN EL MEXICO PREHISPANICO (A los 200 años de la Arqueología en México). a) Arte (Pintura, Escultura, Cerámica, Lítica). b) Arquitectura (Ciudades, diseño templos, planeación urbana, agua). c) Instrumentos de trabajo. d) Técnicas de trabajo de campo.
3. Podrá participar cualquier persona interesada en el tema. La participación podrá ser individual o colectiva.
4. La recepción de trabajos será del 02 al 20 de julio, en el Departamento de Difusión Cultural de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), de lunes a viernes de 10:00 a 13:00 y de 16:00 a 19:00 horas.

A los participantes del interior de la república se les solicita mandar sus trabajos por correo al Departamento de Difusión Cultural de la Escuela -bien empacados para que no se maltraten- aclarándoles que se tomará en cuenta para su aceptación, la fecha de matasellos de la Administración de Correos.

5. Cada participante o colectivo de participantes podrá concursar con un mínimo de una serie de 5 a 10 fotografías y con un máximo de dos series de 5 fotografías cada una.
6. Los trabajos se entregarán en formato de 8x10 pulgadas, en blanco y negro, sin montar. El montaje para la exposición correrá a cuenta de la ENAH.
7. No se aceptarán series o fotografías, que hayan sido premiadas en concursos anteriores o que se hayan publicado previamente.
8. Cada fotografía deberá llevar al reverso, obligatoriamente a lápiz: a) Nombre del autor; b) Título de la serie a que corresponde; c) Título y número de la fotografía dentro de la secuencia; d) lugar y fecha de la toma. Además se solicita anexar una hoja a máquina con los siguientes datos por serie:

- a) Título de la serie.
- b) Datos sobre el contenido.
 - Lugar y fecha en que se hizo.
 - Información adicional que se considere pertinente, etc.
- c) La Escuela agradecerá que se le proporcione al mayor número de datos técnicos sobre la toma, el equipo, revelado e impresión para registro del Archivo.

9. La ENAH pide a los participantes cuyas fotografías sean seleccionadas por el Jurado que cedan sus trabajos y solicita su consentimiento para la publicación y exhibición de los mismos, con fines de Difusión Cultural. Esta donación se hará por escrito el día de su entrega. A las personas que envíen material por correo, se les ruega explícita su donación y consentimiento para la publicación y exhibición en los términos señalados. La ENAH, por su parte, se compromete a dar crédito al autor toda vez que sus fotografías sean publicadas o exhibidas.

10. La reunión del Jurado será el día 11 de agosto de 1990, en el Auditorio Juan Pablo Chang de la ENAH. El Jurado está compuesto por:

Ester Acevedo.
Carlos Alcázar.
Guillermo Castrejón.
Graciela Lechuga.
Felipe Solís.

11. El fallo se dará a conocer, con todo detalle, en la ENAH, el día 20 de agosto, y será publicado en el periódico La Jornada el día 24 de agosto de 1990. El fallo será inapelable.
12. Se montará una exposición con los mejores trabajos en el Foro Abierto de la Media Luna de la ENAH.

13. La Ceremonia de Premiación y la Inauguración de la Exposición se efectuará el 7 de septiembre, a las 19:00 horas en el Auditorio Giovanni Sapiro de la ENAH.

CRITERIOS DE EVALUACION

Cada serie será considerada como trabajo unitario y se tomará en cuenta el valor antropológico, el carácter estético y la calidad técnica de la misma.

México, DF, 30 de abril de 1990.

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

Periférico Sur y Zapote, s/n, Col. Isidro Fabela,

Delegación Tlalpan, 14030, México, DF,

Informes: Dirección: 606 0133 Conmutador: 655-74-50 Ext. 136 a 139.



La práctica de la Historia Oral, es decir, la recopilación de testimonios e historias de vida ha cobrado una indudable importancia en las últimas dos décadas. Si bien es cierto que los sectores y movimientos populares, campesinos, comunidades indígenas, trabajadores, obreros, etc., no son su único objeto de estudio, la Historia Oral está estrechamente vinculada al interés por recuperar su memoria histórica.

No es casual entonces que en nuestra Escuela de Antropología e Historia - donde la investigación y la enseñanza han incursionado desde siempre en estos temas, sujetos sociales y en el uso de técnicas de levantamiento de encuestas y testimonios orales - esta forma de historiar haya tenido una inmediata acogida y espacio.

Los trabajos que a continuación presentamos (aunque por razones técnicas con bastante retraso) fueron elaborados en su mayoría por historiadores y antropólogos vinculados a la ENAH y en una perspectiva de estrecha colaboración interdisciplinaria, de donde sin duda sale enriquecida la Historia Oral, lo cual constituye la mayor aportación brindada por los estudios históricos en nuestra Escuela.

Hilda Iparraguirre

CUICUILCO, MAYO DE 1990

R 012217

CUICUILCO

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia del Instituto Nacional de Antropología e Historia

.....

Director General del Instituto Nacional de Antropología e Historia: Arqto. Roberto García Moll

Directora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia: Mtra. Gloria Artís Mercadet

Coordinador Nacional de Difusión del Instituto Nacional de Antropología e Historia: Sr. Jaime Ball Wuest

Dirección General: M. en C. Graciela Lechuga Solís, Subdirectora de Extensión Académica de la Escuela Nacional de Antropología e Historia / **Comité Editorial:** Antrp. Beatriz Quintanar, Encargada de Publicaciones periódicas del Instituto Nacional de Antropología e Historia - Sr. Euriel Hernández Peña Coordinador de Publicaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia / **Apoyos Técnicos Editoriales:** Adriana Incháustegui - Nora Hernández - Víctor Uc - Rebeca Rodríguez - Ernesto Olivera - Irma Carrión / **Coordinadora del número:** Hilda Iparraguirre / **Impresión:** Talleres de la Dirección de Publicaciones del INAH / **ISSN 0185 1659** Periférico Sur y Zapote s/n Col. Isidro Fabela, Delegación Tlalpan 14030 México, D. F. Tels. 655 24 79 y 655 25 04 / **Portada:** " Los sueños del hombre y la Serpiente " de Ernesto Saemisch / **Foto:** Gerardo Sutter / **Diseño:** Irma Carrión y Euriel Hernández / **Foto Interiores** Archivo de la ENAH.

I-N-D-I-C-E



DONACION

LINEAS ANTROPOLOGICAS

La creación del Archivo de Historia Oral
REFUGIADOS ESPAÑOLES EN MEXICO

DOLORES 7 PLA BRUGAT

Francisco T. Olivares
TESTIMONIO DE UN SINDICALISTA ORIZABEÑO

BERNARDO 19 GARCIA D.

Historia Oral e Identidad

LAURA 30 COLLIN

El Archivo de la Palabra

EVA 39 SALGADO

Los Trabajadores de la Historia Oral

ALICIA O. 46 DE BONFIL

Diversos usos de la Historia Oral
en la Historiografía Regional

OLIVIA 55 DOMINGUEZ

Antropología y Testimonios Orales

VICTORIA 58 NOVELO

Historia Social y Testimonios Orales

S. LIEF ADLESON 68 MARIO CAMARENA
HILDA IPARRAGUIRRE

Aproximaciones a la Oralidad

CATHERINE 75 HEAU

PARENTESIS

El Fantasma de la Locura

FRANCISCO 85 DE LA PEÑA

¿Qué fue de Althusser ?

JOSEFINA CASADO 87 PINAR AJUDIEZ

Una Genealogía del Fascismo Cotidiano

GABRIEL 95 ALBIAC

Gilles Deleuze

RAYMOND BELLOUR 97 FRANCOISE EWALD

RESEÑAS

HECTOR ORESTES AGUILAR - VICTOR M. UC CHAVEZ

ALVARO BERMEJO MARCOS

FERNANDO PARRA - JUAN MALPARTIDA



LÍNEAS
ANTROPOLÓGICAS

Una experiencia: La creación del archivo de historia oral Refugiados Españoles en México

Dolores Pla Brugat*

*Para Enrique Sandoval.
Abono mínimo
de una deuda grande.*

Hace años, en la Facultad de Filosofía y Letras, alguno de mis profesores dijo algo que en aquel momento me desconcertó: "si al finalizar una investigación lo planteado originalmente sigue incógnito, esta investigación no ha sido demasiado exitosa". Y efectivamente, las experiencias de investigación muestran que el punto de partida es sólo eso. Con ello no pretendo restarle importancia; al contrario, su importancia es capital: es el momento de "poner el dedo en la llaga", es el descubrimiento de un problema, el planteamiento de la pregunta o las preguntas. Es el momento decisivo que va acompañado también de esas explicaciones, de esas respuestas tentativas, que se pondrán a prueba en el transcurso de la investigación; son las hipótesis de trabajo. Así pues, planteo que el hecho de que el punto de llegada esté en contradicción, total o parcialmente, con lo supuesto original, no sólo no significa un fracaso en la investigación, sino que es un éxito, un logro en la medida que significa que se ha avanzado en el conocimiento.

En este artículo me propongo exponer cuáles fueron los puntos de partida y cuáles los resultados del Proyecto de Historia Oral Refugiados Españoles en México, tarea difícil porque no es un proyecto planteado e iniciado por mí, aun cuando he participado en él desde su inicio hasta la fecha, asumiendo, en la segunda etapa, la coordinación del mismo. Pero años de trabajo dedicados intensamente a su realización, y el haber leído miles de páginas en que se ha traducido, me anima y también me obliga a hacer algunas reflexiones.

Este proyecto se inició en 1979, en el Archivo de la Palabra del INAH, bajo la dirección de la doctora Eugenia Meyer, y se trabajó en el mismo desde esta fecha hasta 1982. A partir de ese año, por cambios administrativos, el proyecto quedó suspendido y no sería retomado hasta 1986. Esta segunda etapa del proyecto ha corrido a cargo de la Dirección de Estudios Históricos del propio INAH, con el apoyo financiero de la Dirección de Archivos Estatales del Ministerio de Cultura de España,



y finalizará en los próximos meses al concluirse la elaboración del archivo. El resultado final será un archivo constituido por 117 entrevistas realizadas con refugiados españoles que vivieron su exilio de forma total o parcial en México. El volumen de trabajo será de aproximadamente 700 horas de grabación y alrededor de 25 000 páginas transcritas, es decir, se trata de un archivo de testimonios orales que, por su volumen, seguramente es uno de los mayores que hayan realizado y concluido en México.

II

Las entrevistas se caracterizan por constituir cada una de ellas una biografía, de tal suerte que, por las características de los informantes, significan un recorrido vital que atravesó de manera principal por la historia de dos países: España y México; aún más, considerando que estos refugiados antes de su llegada a México permanecieron, a manera de estación de paso, en otros países como: Francia, República Dominicana, Cuba, la URSS, etc., el recorrido temporal en el que se ubican estos testimonios arranca prácticamente con el siglo y termina en los años recientes.

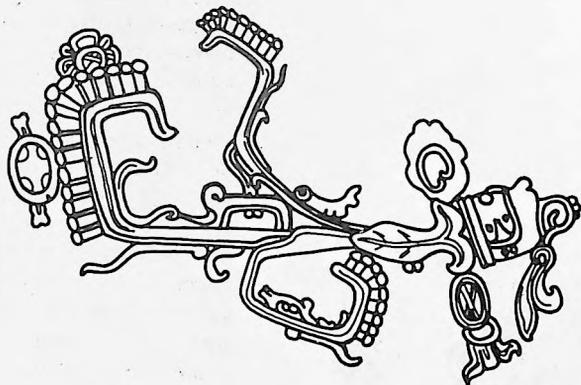
Nuestros informantes han sido pues testigos y/o partícipes de muy diversos acontecimientos y procesos históricos a través de una geografía y una temporalidad muy vastas, entre ellas podríamos mencionar la guerra de Marruecos, la dictadura de Primo de Rivera, la Segunda República y, desde luego y en lugar privilegiado, la Guerra Civil, cuya participación en la misma les costó a todos ellos el exilio. Después de este desgarramiento, siempre brutal, que sig-

nifica el destierro, vivieron los momentos de preguerra en Francia e incluso muchos de ellos, la ocupación nazi; otros, antes de llegar a México, fueron testigos de la URSS stalinista o de la Dominicana de Trujillo, etc... Por lo que a México respecta, han sido testigos y partícipes de cinco décadas de la vida nacional; al tiempo que construyeron una organización por separado en muchos sentidos y participaron activamente en muy diversos espacios de la historia y la sociedad mexicana. Para hacer este recorrido temporal, geográfico y temático, se contó con un cuestionario que sirvió de guía para construir estas biografías y de él hablaremos más adelante.

¿Pero quiénes eran estos informantes? El exilio español que se establece en México masivamente a partir de 1939 tiene una conformación heterogénea, mucho más diversa de lo que generalmente se piensa. Un trabajo preliminar^[1] al respecto realizado a partir de la información relativa a los pasajeros de los tres primeros barcos que llegaron a México, financiados por el SERE (Servi-

cio de Evacuación de Republicanos Españoles), 4660 personas en total, arroja los siguientes resultados: 55% eran hombres y 27% mujeres mayores de 15 años, el restante 18% eran menores de esa edad. El 82% constituido por los mayores de 15 años se dividió así: 51% eran casados, 27% solteros y 4% viudos. Estamos hablando entonces de una migración familiar, compuesta, por otra parte, por individuos procedentes de todas las regiones de España, si bien no todos estuvieron representados de la misma manera. Así, Cataluña aportó el 22%, Castilla La Nueva 21%, les siguen Andalucía con 11% y Vascongadas con 7%, Castilla La Vieja, Aragón, Valencia y Asturias aportan cada una el 6% y el resto de las regiones contribuyen, también cada una, con menos del 5%.

Un dato particularmente importante es el que se refiere a la ocupación de los refugiados en España. Las 128 que se mencionaron en el documento^[2] que sirvió de base para escribir este trabajo preliminar, pueden en principio agruparse como sigue:



- Obreros, artesanos y trabajadores calificados 32%

- Actividades agrícola-ganaderas 20%
- Intelectuales y artistas 14%
- Profesionistas 14%
- Estudiantes 2%
- Comerciantes 1%
- Otros 4%

A esta heterogeneidad habría que sumar la que significaba la diversidad de posturas políticas. Lamentablemente todavía no tenemos información confiable al respecto, pero sí sabemos que las principales filiaciones políticas durante la guerra dentro del bando republicano, mismo del que se desgaja, desde luego, el exilio, fueron: socialista, anarquista, republicano liberal, comunista y regionalista, entendiendo por esta última a los movimientos catalanista, vasco y galleguista.

Parece muy claro que se confirma lo escrito por José Antonio Metsanz¹³¹ cuando se refirió al exilio que llegó a México como "una España en pequeño", en uno de los trabajos más lúcidos que se han escrito sobre el tema. Pero una España, habría que agregar, selecta. Si consideramos que se estima que en 1931 el índice de analfabetismo en España oscilaba entre el 30 y 40%¹⁴¹ y lo comparamos con el que presenta este grupo de refugiados que alcan-

za apenas el 1%, resulta claro que estos exiliados son representativos de apenas un poco más de la mitad de la sociedad española que podríamos llamar "ilustrada", no como sinónimo de letrado, sino como lo quiere Sarrailh,¹⁵¹ equivalente de emprendedor, dirigente, participativo. Recordemos que la inmensa mayoría de ellos tuvieron que salir de su país justamente porque habían ocupado puestos de dirección durante la República y la Guerra, tan diversos como el ser ministro o ser un humilde delegado sindical, pero puestos de dirección al fin y al cabo. Con todo, los instruidos destacan en el grupo. El 26% de los jefes de familia conocían el francés, el 6% el inglés, el 2% el italiano y el 9% el alemán.

Pero si bien esta información permite confirmar que se trata de una emigración selecta, es evidente también que dista de estar formada única o principalmente por la "élite intelectual", idea, esta última, que ha prevalecido en México y que se ha visto reforzada por la propia comunidad de refugiados, el Estado mexicano y los trabajos académicos que se han escrito sobre el exilio. Sin duda el hecho de que el 28% de los refugiados tuvieran una formación universitaria refuerza y aun confirma que en México se estableció una porción muy importante de la élite intelectual española. Y más que eso, el hecho de que su intenso y valioso trabajo en México haya dejado una innegable huella en prácticamente todas las disciplinas científicas y humanísticas, explica el orgullo legítimo del propio grupo, el beneplácito del Estado que fue su protector y el interés de los académicos. Pero no se puede hablar en nombre de todo el exilio, si se olvida el 72% restante, los "refugiados del común".

Recapitulando, entonces, vemos que el proyecto de creación de un archivo de testimonios orales de refugiados residentes en México no era fácil, yo diría que era extremadamente difícil; su planteamiento, ambicioso y totalizador, implicaba largos recorridos espaciales, temporales y temáticos, y también, grandes saltos sociales. Digo grandes saltos sociales porque, a diferencia de otros proyectos de historia oral cuyos informantes generalmente o mayoritariamente comparten una ubicación social (no olvidemos que uno de los primeros grandes impulsos de la historia oral fue el dar voz a los que no la habían tenido —a través del lenguaje escrito, se entiende—, lo que implicaba una clara ubicación de clase de los informantes), para este proyecto la distancia social entre un informante y otro podía ser casi abismal. ¿Cuál es la distancia entre un rector de universidad, republicano liberal, madrileño y un obrero textil, catalán y anarquista? ¿Cuál entre un joven heredero, comunista, de terratenientes andaluces, y una criada vasca y socialista? Cerrando los ojos y dejando fluir en la memoria las diversas voces que hemos grabado, aparece con inmensa claridad sólo un momento en el cual las barreras sociales casi desaparecen; este momento es el inicio del exilio. Efectivamente, la estancia en los campos de concentración del sur de Francia (donde, por supuesto, tampoco estuvieron todos los refugiados), significó prácticamente la desaparición de estas barreras. Ahí se compartió el hambre, el frío, las enfermedades, la desesperación o, por el contrario, la esperanza. A partir de este momento, conforme nos hacemos hacia adelante o hacia atrás en el tiempo, la diversidad del grupo va cobrando fuerza e intensidad. ¿qué los

une, entonces?, ¿Qué es lo que permite tomarlos, todos a una, como un objeto de estudio? Sin duda el que para la historia mexicana, en su exilio mexicano, se conforman como un grupo separado de la sociedad mayor, perfectamente identificable a partir de sus instituciones formales e informales que los organizan y dan un carácter, con dos lazos básicos de integración en el interior del grupo: una coincidencia o memoria histórica compartida y una identidad propia que habrá de conformarse precisamente a partir de la experiencia del exilio y del encuentro con el otro, en este caso con México.

Pero finalmente, ¿a quién se entrevistó y qué se le preguntó? Al inicio del proyecto no se tenía información confiable acerca de la composición del exilio, se desconocía, o al menos no se le daba su verdadero peso, al hecho de que se trataba de un grupo socialmente heterogéneo. Ello, sumado al otro hecho de que sí se conocía la relevancia de la obra realizada por la "élite" de la emigración, contribuyó a que la selección de los informantes, más que estar guiada por la intención de obtener una "muestra representativa", se orientó a la búsqueda de testimonios de personalidades destacadas dentro de la migración. La tentación de entrevistar a los grandes (los que sobrevivían) hombres y nombres era ciertamente irresistible. De cualquier manera, la "gente del común" también se dejó escuchar; particular interés se puso en ello en la segunda etapa del proyecto, en un intento de contribuir a la diversificación.

De tal suerte, el archivo quedó constituido de la siguiente manera: 33 de los entrevistados son mujeres (28%) y 84 son hombres (72%). En

cuanto al lugar de origen, predominan los catalanes con un 32%, les siguen los originarios de Castilla La Nueva con 21%, Valencia 12%, Andalucía y León 5% cada una, Asturias 4%, Murcia, Aragón, Castilla La Vieja, Galicia y Baleares 3% cada una y hay un 7% de otros orígenes. La composición en cuanto a ocupación en el país de origen quedó como sigue:

- Profesionistas 25%
- Intelectuales y artistas 23%
- Estudiantes 16%
- Obreros, artesanos y trabajadores calificados 13%
- Empleados 7%
- Comerciantes 5%
- Hogar 5%
- Otros 6%

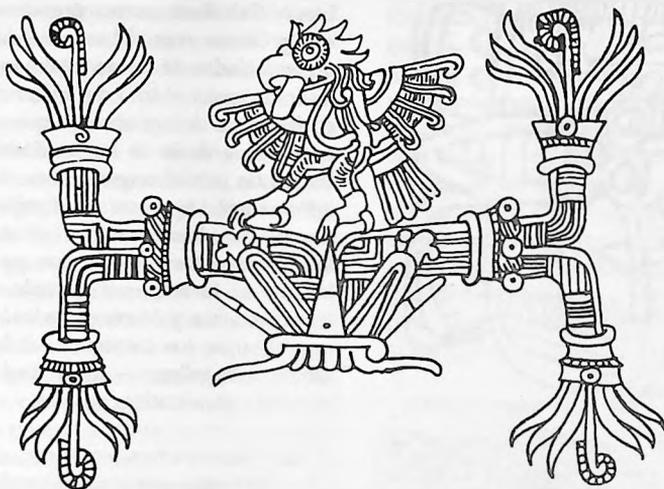
¿Qué se les preguntó? La elaboración del cuestionario fue, sin duda, producto de un gran esfuerzo, y se convirtió en instrumento fundamental para la realización de la entrevista. Es el elemento clave del proyecto. Ahí queda plasmado qué se esperaba de los testimonios, se suponía la información que se iba a rescatar. En él quedaba implícito y explícito el espíritu mismo del proyecto, más en este caso, en el que no existía un proyecto de investigación que sustentara la creación del archivo; es decir, había un qué y un cómo, pero no había un para qué. El qué, los temas, quedaban plasmados en el cuestionario; el cómo, era sin duda la entrevista misma, pero el para qué no era explícito, más bien

quedaba implícito y eran en realidad varios para qué: se trataba de registrar todo, de consignar todo, la información habría de contribuir a enriquecer diversos saberes y habría de ser útil a muy diversos especialistas, desde el psicólogo preocupado por los problemas de identidad, hasta el historiador metódico y detallista preocupado por reconstruir la batalla del Ebro.

Esta guía para la recuperación de la memoria está formada por cuatro grandes cuerpos de temas y preguntas, ordenados cronológicamente y que son los siguientes: 1) Antecedentes biográficos, 2) Segunda República 3) Guerra Civil 4) Exilio. En el primer apartado se indaga acerca del origen social del informante, se rastrea su formación ideológica y su participación política y se recopila información acerca de la religión y la educación.

En el apartado relativo a la Segunda República, se privilegia la recopilación de información relativa al desarrollo de la conciencia y de la participación política y/o sindical. En este apartado, junto a la narración de las experiencias y vivencias estrictamente personales, se recuperan múltiples elementos de la "memoria colectiva", en la medida en que el informante expone también sus opiniones (las de entonces o las del momento de hacer la entrevista, a veces es difícil saberlo) acerca de los principales hechos históricos y procesos que se vivieron en el periodo, desde la significación del advenimiento de la Segunda República, hasta los asesinatos del teniente Castillo y Calvo Sotelo.

El apartado relativo a la Guerra Civil, se propone cubrir la vida de los



entrevistados a partir de dos grandes ámbitos: la participación en la lucha armada y la vida cotidiana. También en este apartado la información relativa a la vida estrictamente personal se entrecruza constantemente con el mundo de la "memoria colectiva" y de la ideología. Se le pide al informante que recuerde el impacto de la guerra en su vida y en su comunidad, o su participación en los frentes de batalla y que intente reconstruir y dar su propia explicación sobre los hechos más importantes del tiempo de la guerra.

En el apartado relativo al exilio, se hace particular énfasis en la recuperación de la vida personal. Los grandes hechos y procesos casi desaparecen de la entrevista. En él, se intenta recuperar información a partir de dos grandes temas: la integración económica del informante en México y el proceso de asimilación per-

sonal y de grupo al nuevo ambiente; se hace particular hincapié en rastrear la organización institucional del grupo.

III

¿Pero qué es la historia oral? ¿Cuál es su especificidad, si es que la tiene? ¿Con qué concepción de ella se inicia el proyecto y qué resultados arroja el proyecto mismo?

Mencionemos tres posibilidades:

-¿Es una manera de dar la palabra a los que no la han tenido; de dar voz a las clases subalternas para que expresen su propia versión de la historia, presumiblemente opuesta a la "historia oficial"?

- ¿Es una manera de ampliar información, de completar datos—dijamos, una fuente más sobre deter-

minado asunto— o de llegar más rápido a obtener determinada información que eventualmente está en fuentes de otro tipo?

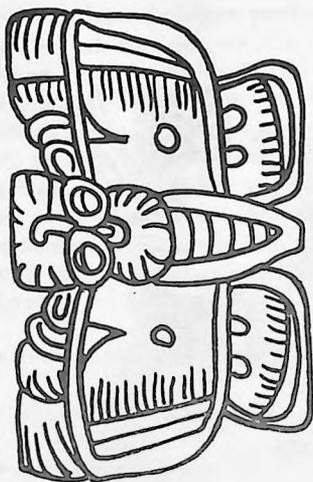
-¿O es la posibilidad de incorporar a la Historiografía un espacio nuevo de conocimiento, una manera de enriquecer el saber histórico que, sin invalidar los saberes y las técnicas tradicionales, se suma a ellas y las enriquece?

Intentaré responder a estas preguntas a través de la experiencia que se ha tenido con los testimonios de los refugiados españoles, tomando en cuenta tanto el cuestionario como la interpretación que del mismo hicimos, en los hechos, a través de los entrevistadores. De ninguna manera me propongo encontrar respuestas contundentes, sino sólo ofrecer elementos para la discusión.

1. Los refugiados españoles como grupo forman parte sustancial de los derrotados de la Guerra Civil, ¿pero acaso no han tenido voz? La han tenido, mucha, muy alta y de gran calidad. Desde los años mismos de la contienda armada contaron con portavoces de su causa; tanto al sur de los Pirineos como más allá de sus fronteras, las mejores voces de su tiempo apoyaron su causa. Posteriormente, los mejores libros y los más leídos sobre la República y la Guerra fueron escritos por simpatizantes de su causa. Por lo que al exilio se refiere, el hecho de que, como hemos visto, estuviera conformado en una parte sustancial por la intelectualidad española de su tiempo, hizo que el grupo tuviera sus portavoces, otra vez, de muy alto nivel. Sería, creo, demagógico, si no tonto, pensar que al entrevistarlos dimos voz, dimos la palabra a un

grupo que no la tenía. Podría ser revelador, por ejemplo, revisar la bibliografía que han generado acerca de su exilio en México para invalidar cualquier duda al respecto.^[6]

Pero precisemos de qué estamos hablando. Cualquier entrevista que revisamos incluye, al menos, tres clases distintas de información o tres niveles distintos. Dos de estos niveles se refieren, en mucho, al mundo de la ideología, a los grandes planteamientos que son compartidos por toda una comunidad o comunidades, a las explicaciones y/o representaciones colectivas; en una palabra, a la memoria colectiva. El tercer nivel se genera a partir de la experiencia empírica y única del informante. Ejemplos para el caso que nos ocupa: el primer nivel puede referirse a los grandes acontecimientos, temas y problemas de la historia nacional, la española en este caso; así, cuando preguntamos a los informantes su opinión acerca de la dictadura de Primo Rivera o sobre el papel del Comité de No Intervención durante la guerra o sobre la función de la Iglesia en la historia española, nos encontramos con respuestas más o menos compartidas. Es obvio que la información que obtenemos no parte de la experiencia personal del entrevistado (desde luego, excluyo aquí a los grandes líderes o personalidades, no me refiero ni a los representantes republicanos ante la Sociedad de las Naciones ni a Manuel Azaña precisando cuál habría de ser la política frente al clero) sino a que lo que obtenemos es la versión que del discurso oficial^[7] se ha colado, ha permeado la sociedad y que estos informantes han convertido en propia.



El otro nivel de información también se refiere a verdades compartidas por todo un grupo que tampoco tienen que ver mayoritariamente con la experiencia personal. En el caso que nos ocupa, ello se puede ver muy claramente a partir de dos vertientes: las versiones que pasan a través del tamiz de la militancia política determinada o del origen étnico determinado. Aun cuando todos compartan las "certidumbres oficiales" mencionadas en el primer nivel, en este segundo nivel empieza la diversificación: "Todos somos iguales, pero unos somos más iguales que otros". Aquí los discursos siguen siendo oficiales pero son para uso exclusivo de determinados grupos. Esa República y esa Guerra, que fue de todos, no fue igual para todos. Acontecimientos, momentos, procesos capitales en esta historia, empiezan a verse a través de cristales distintos. Los comunistas plantean la participación soviética en la Guerra, por ejemplo, de forma distinta, opuesta a como la sintieron y vivieron los militantes del POUM (Partido Obrero de Unificación Marxista, co-

munista antiestalinista) o los anarquistas. Las decisiones del gobierno de Juan Negrín o las gestiones de Largo Caballero como presidente del gobierno republicano, pueden ser apreciadas de forma totalmente distinta, según el tipo de militancia socialista del informante de que se trate. ¿Qué decir de las "verdades" tamizadas por el origen étnico del informante? La guerra no significó exactamente lo mismo para los catalanes, mayoritariamente, que para los que no lo eran, por ejemplo. A las expectativas y deseos de todos los republicanos, los catalanes —o los vascos, o los gallegos— sumaban demandas y expectativas propias.

Nos encontramos, entonces, en estos dos niveles con grandes "verdades compartidas", con una visión común de la historia, con un discurso o discursos "oficiales" que no han sido generados por estos informantes. Lo interesante en este caso es cómo ellos se han apropiado del mismo, lo han hecho suyo, con él han construido en mucho una memoria y una identidad colectivas y, eventualmente, ha servido como una bandera para la acción. Pero, sin duda, con esta información difícilmente se podría construir un discurso histórico novedoso que significara una ruptura del discurso histórico oficial.

Las cosas cambian, y a veces radicalmente, cuando analizamos el tercer nivel de la información, aquél que se refiere a la experiencia exclusiva y propia del informante. Para recuperar ésta, por ejemplo, ya no debemos ni podemos preguntar qué piensa del papel desempeñado por la iglesia en la historia de España, sino qué recuerda del cura de su pueblo. No debemos ya preguntar

qué ha significado el exilio español para México, sino que a través de la construcción de su biografía, insustituible y única, nosotros tendremos que obtener la respuesta. En el primer caso no podremos encontrar que el mismo informante que está convencido de que la Iglesia es la gran lacra de la historia española, recuerda con amabilidad al cura de su pueblo y no explica ni justifica que haya muerto asesinado durante la guerra. En el segundo, no es difícil encontrarse con que un informante que haya exaltado la emigración republicana a México, porque la conceptúa como de alto nivel académico, olvide incorporar a este concepto general su propia experiencia particular, que nada tiene que ver con el mundo académico de "altos vuelos".

En el caso que nos ocupa, entonces, la construcción de otra historia, de un discurso histórico distinto o, yo estaría más de acuerdo en decir, de un discurso histórico más complejo y enriquecido; no aparece, creo, por donde se pensaba originalmente, sino por otro lado. Es decir, no es que los informantes no vayan a dar una versión distinta y subversiva acerca de una serie de temas y problemas, que ya han sido tratados por la historiografía, sino que al abrirnos un nuevo espacio de conocimiento, el de la vida personal, privada, cotidiana, nos posibilitarán encontrar elementos que enriquezcan la historiografía y, siempre a partir de este espacio, que eventualmente contradigan planteamientos que ya habían sentado sus reales.

2. Pero aun así, la historia oral puede ser de utilidad en los ámbitos conocidos y tradicionales. Desde luego, los testimonios pueden con-

vertirse en un elemento fundamental, en la fuente para el estudio de aquellos eventos y procesos sobre los que no hay fuentes escritas, aunque, como apunta certeramente Joutard; para la historia contemporánea deben ser pocos los casos para los que no contemos con información escrita. Pero bien puede darse el caso de no acceso a las fuentes escritas o bien que aunque éstas sean accesibles, lograr la información implica tal cantidad de tiempo que es preferible usar el testimonio para acceder más rápidamente al objetivo.

Dos ejemplos al respecto: Hace apenas pocos meses que han sido entregados al Archivo General de la Nación los expedientes relativos al Registro Nacional de Extranjeros, pertenecientes a la Secretaría de Gobernación. Antes de eso era absolutamente imposible consultarlos. Esta carencia, para los estudiosos del tema, podía soslayarse, al menos parcialmente, a través de entrevistas con estos mismos extranjeros. El segundo ejemplo se refiere al propio caso del estudio de los refugiados españoles en México. Si se quisiera hacer un rastreo de la presumible movilidad social de, al menos, un sector dentro del grupo, seguramente el acceso al registro de la propiedad podría ser muy útil, pero probablemente las entrevistas nos ahorrarán mucho tiempo y nos harán más corto el camino a la información.

Però recapitemos una vez más antes de contestar la tercera pregunta, siempre teniendo como eje la reflexión y el proyecto del cual nos hemos venido ocupando. Los testimonios, por sí mismos, no constituyen de manera automática una his-

toria novedosa, son una fuente cuyo análisis puede permitir el enriquecimiento de la historia "oficial" o, eventualmente, ser materia prima para la construcción de un nuevo discurso. Los testimonios han mostrado, por ejemplo, que la historia del exilio en México dista de ser homogénea y compartida. Si no el descubrimiento, sí el ir precisando la heterogeneidad de origen del grupo, ha facilitado la tarea. En términos de su desentramamiento social en México, estamos ya en posibilidad de decir que encontramos al menos tres subgrupos con comportamientos distintos. El constituido por la "élite" de la emigración es uno de ellos, con características propias. Entre la gente del común, podemos hacer una subdivisión a partir precisamente de la integración económica y social a México. Mientras un sector mantiene una estructura ocupacional y social muy parecida a la del país de origen, el otro ha tenido una integración a México con pautas cercanas a las que caracterizan a la vieja emigración española, a los "gachupines", caracterizada por la movilidad ocupacional y el ascenso social. ¿Quiere ello decir que lo que ya sabíamos de la historia del exilio se invalida? ¿Que la versión oficial¹⁰ es falsa? No, podemos decir ahora que la historia del exilio es lo que ya se sabía, más esos elementos nuevos que la enriquecen y la hacen más compleja.

¿Pero esta información es "propia" de la historia oral? Es decir, ¿sólo con testimonios orales podíamos acceder a ella? Creo que no. Por otra parte, esta historia "subalterna" que empieza a dibujarse, sale a la luz y se recrea —creo que puede decirse sin temor a la equivocación— a contrapelo de la voluntad de los propios refugiados. No es que el grupo de

exiliados no la conozca, es que han preferido presentar y adscribirse a la historia oficial. Entrevistando a un muy próspero industrial refugiado español, que de origen era pescador y comunista, al preguntarle qué función pensaba que había cumplido el exilio español en México, me respondió: "Magnífica, fue una emigración de grandes intelectuales". Su historia personal, desde luego, no quedaba concluida en esta respuesta ni a él le interesaba incorporarla.

Otro ejemplo muy revelador en este sentido lo constituye el que aporta el grupo de refugiados conocidos como los Niños de Morelia. La historia de los Niños de Morelia es, en mucho, distinta de la del resto del exilio. Es una historia que habla de muchos sufrimientos y que, no pocas veces, pone en entredicho supuestas solidaridades que, otra vez, la "historia oficial" proclama. Hace más o menos tres años se publicaron dos libros sobre el tema, uno mío y uno de un Niño de Morelia.¹⁹¹ El mío estaba escrito básicamente a partir de diversos testimonios, el otro fue escrito básicamente a partir de la

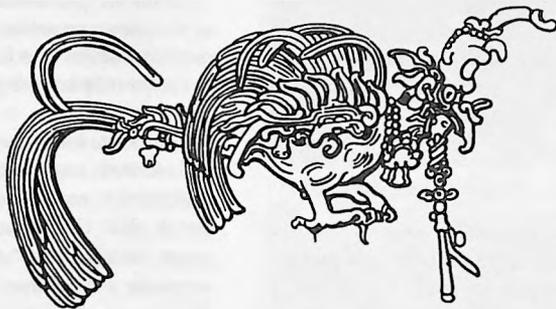
memoria del señor Paya. Escritos de diversa manera, sin duda, no creo que básicamente se contradijeran. Pero mientras mi libro fue bien recibido por el grupo, el de su compañero fue acremente recriminado. ¿Por qué? Porque preferían adscribirse, otra vez, a la historia oficial, o al menos, no se podían permitir que un miembro del propio grupo desmitificara esta historia. Ellos tienen sus razones, que no intentaremos explicar aquí, solamente consignamos el hecho.

3. Intentemos ahora responder a la tercera pregunta, sin duda la más difícil. Si no lo logramos, reflexionemos al menos un poco al respecto.

Por la forma en que estaba estructurado el cuestionario y por las preguntas que hacíamos, particularmente al inicio del proyecto, se desprende que, en el fondo, estaba siempre —y a veces se enseñoraba de todo— la "gran historia". ¿Podría haber sido de otra manera cuando se inició el proyecto? Creo que no. Frente a la incertidumbre, absolutamente natural, de cómo se habrían

construido estas vidas y de cómo se estructurarían en consecuencia estas biografías, la Historia, con mayúsculas, era el terreno privilegiadamente seguro. No es de extrañar entonces que los grandes cortes cronológicos que presenta el cuestionario sean marcados por los grandes eventos: la República y la Guerra. Es notorio que estos dos procesos, que duraron entre ambos 8 años, ocupen la mitad de un cuestionario que pretende abarcar casi toda una vida (generalmente estamos hablando de alrededor de 70 años de vida). Se dirá, con justicia, que la vida personal no es un fluir continuo, que hay quiebres fundamentales, y que determinado periodo, o un sólo día, pueden ser de importancia tan capital que en ellos se resume la vida del individuo. De acuerdo. Pero lo que llama la atención es que se quiera hacer coincidir la historia con la vida personal. Creo que ésta es una cuestión importante. Se partía, sin duda, de que la reconstrucción de la vida de estos informantes contribuiría, ampliaría, contradeciría, etc. el discurso histórico. Este resultado se obtuvo, creo, sólo parcialmente. Con mucha más intensidad se abrió paso, como un aire nuevo y fresco, otro espacio, otra parcela de conocimiento, espacio que sería injusto decir que no se había previsto en absoluto en el cuestionario. Sí estaba contemplado, pero estaba subordinado a la historia. Me refiero al espacio de la vida personal, de lo privado, de lo cotidiano; al mundo de los valores y las vivencias personales insustituibles.

Este espacio, en las entrevistas, se abrió con mucha más facilidad para el periodo del exilio que para el de la República y la Guerra. Para este último, el peso de los grandes nom-



bres, los grandes hechos, los grandes procesos, parecieron actuar como frenos, no solamente para el entrevistado, sino también para el entrevistador. Abundábamos en preguntas que comenzaban con ¿Qué opina de...? Sabíamos, en la mayoría de los casos, que, por su vida, el informante no nos podía hablar de su relación personal con Alfonso XIII, Juan Negrín o García Lorca, o que no había participado en la toma del Cuartel de la Montaña, la batalla de Guadalajara, etc., tampoco conocía, era obvio, la legislación generada por la República de cara a la Iglesia o al problema agrario, pero... la tentación era tan fuerte. La solución era el ¿qué opina de...? No dudo que muchas veces los hayamos intimidado al preguntarles sobre cosas que desconocían.

Un caso extremo, que presento sin rubor esperando que pueda ilustrar a futuros "militantes de la grabadora", es el siguiente. Una entrevistadora le pregunta a una informante qué opina de los efectos de la crisis del 29 en la economía española. La informante contesta con toda sinceridad que no sabe nada al respecto. La entrevistadora insiste. La informante dice entonces que lo que sí recuerda es que su padre se arruinó en ese tiempo (ella era hija de una familia de la burguesía comercial catalana), y parece que va a empezar a contar cómo fue, pero la entrevistadora interrumpe e insiste en que lo que le interesa es saber cuáles fueron los efectos de la crisis a nivel nacional.

Creo que esta anécdota, ese error, no requiere mayores comentarios. Más adelante, en la entrevista, ya hablando del exilio en México, la informante comenta una anécdota



que me parece, por contra, luminosa. Ya estando establecida la familia aquí, su condición económica y social había cambiado drásticamente con respecto a la que tenían en España. Ella se veía obligada a dar clases en diversas instituciones "de sol a sol". Un día, volviendo a su trabajo y observando que permanecía tirado en el suelo un papel desde hacía varios días, le dice a su madre con cierto tono de reclamo: "Madre: ¿Y ese papel?" Y la madre le contesta "¿Y quién quieres que lo recoja?", haciendo referencia obviamente a la ausencia de servidumbre. Esta anécdota nos remite a la pervivencia mental de un mundo y una forma de vida que se niegan a morir para adecuarse a otras condiciones y otro entorno. Bien, esta informante no nos podía informar —valga la expresión— sobre el impacto de la crisis del 29 en España; pero sí de cómo la crisis del 29 era vivida por una familia y nos hubiera acercado al clima, al ambiente, a los valores, etc., de un sector de la burguesía catalana de su tiempo. Y llevada la

entrevista de otra manera, nos hubiera enseñado mucho más sobre el significado individual de un derrumbe social.

Al adentrarnos en el mundo del exilio, las cosas cambian, los grandes nombres y los grandes acontecimientos, si no desaparecen, al menos dejan de tener tanto peso; la vida personal se convierte en casi el todo de la entrevista. La salida al exilio, el paso transitorio por Francia, la llegada a México, los ajustes de los primeros años, son descritos con mucha intensidad y detalle por prácticamente todos los informantes. ¿Qué sucede, qué significa este lapso de tiempo para la mayoría? La ruptura. La ruptura de la vida cotidiana; para muchos de los informantes ni siquiera la guerra significó una ruptura tan grande, mucho menos la República. En términos de la historia española, los cinco años de vida de la Segunda República fueron años cruciales, tan cruciales que desembocaron en una larga y sangrienta guerra civil; años graves y decisivos.

vos. Pero la mayoría de los informantes recuerda relativamente poco del periodo, habrá que esperar a la guerra y, aún más, tal vez al exilio para obtener relatos prolijos y no pocas veces extraordinarios en todos sentidos.

¿Por qué? Analizar eso nos puede conducir, creo, a cuestiones fundamentales. Pienso que la respuesta no puede ser otra sino que hablamos de procesos, dinámicas y, aun, temáticas distintas. Una cosa es la historia de la República y otra la de los refugiados; una cosa es la historia del exilio y otra la de los exiliados.^[10] La cronología y la temática de la historia es una; la cronología y la temática de la vida personal es otra. Para la vida personal la cronología se construye a partir de aquellos momentos o procesos que la transforman o trastocan de algún modo la vida cotidiana. Las fechas fundamentales de la vida personal pueden ser la muerte de los padres, el nacimiento de los hijos, el matrimonio, la obtención del primer empleo... difícilmente el 14 de abril o el 18 de julio.^[11] Por ello la salida al exilio y la estancia en los campos de concentración franceses es recordada con tal fuerza: fue el rompimiento de la vida cotidiana, de la vida real, de la vida en acto, de la única que como individuos conocemos. Los temas, la verdadera sabiduría que encierra el informante en su memoria, son también otros... o tal vez los mismos, pero no elevados a nivel de categoría, sino la encarnación de los conceptos. Por eso se corre el riesgo de entorpecer o violentar el fluir de la memoria, cuando nos colocamos a partir de la cronología de la Historia o cuando somos incapaces de hacer descender las categorías o realidades encarnadas en los individuos.

Entonces, ¿cuál es el espacio propio, intransferible de la historia oral? Repitámoslo: el de la vida personal, el de lo privado y el de lo cotidiano. Un espacio en el que se manejan maravillosamente bien etnólogos y literatos de los que sin duda tenemos mucho que aprender y que incorporar los historiadores. Pero si ya lo hacen los etnólogos y los literatos, ¿qué tenemos que hacer ahí los historiadores? Un breve comentario: desconozco qué suceda en otras disciplinas, pero por lo que a la historia respecta, creo que tiene un marcado espíritu intervencionista e imperialista. La historiografía reciente no ha tenido empacho en ir incorporando lo que se le ha puesto enfrente, las fuentes se han ido diversificando y también las temáticas. ¿Por qué no seguirlo haciendo si ha dado buenos frutos? ¿Pero qué es lo que hace que sigamos hablando de historia, que la historia sea eso y no otra cosa? Hay dos elementos que distinguen el trabajo del historiador^[12] —y ello no quiere ser la defensa de una disciplina frente a otras, ni nada por el estilo—, uno es el manejo del tiempo, el ver un devenir ahí donde otras disciplinas tienden a ver estaticidad. Es decir, es el planteamiento diacrónico de los problemas, a diferencia de otras disciplinas que observan y analizan a partir de grandes cortes sincrónicos, a manera de fotografías, de instantáneas, que pueden ser muy prolijas, pero fijas. Ubicar y explicar continuidades y rupturas en el tiempo, es historiar. Pero explicar conlleva a otro elemento: encontrar los vínculos, los cruces, los puntos de contacto entre procesos diversos que inciden entre sí. Creo, entonces, que la tarea del historiador, sus búsquedas y sus explicaciones suele ser más exógenas que las de otros especialistas que buscan explicar básica-

mente a partir de un análisis endógeno de su objeto de estudio.

Lo dicho hasta aquí, creo que debe significar una voz de alerta. No nos engañemos, debemos incorporar los testimonios orales al conocimiento histórico para enriquecerlo, no para empobrecerlo y, aunque parezca extraño, esto último puede no ser raro. En efecto, ir, grabadora en bandolera, a entrevistar al primer anciano —generalmente los informantes son ancianos— que se nos ponga enfrente, transcribir lo grabado y —aun— publicarlo, así, sin más, no significa en sí mismo un enriquecimiento del conocimiento histórico, aun si dicho testimonio es sobresaliente. No invalido que se haga, la mayor parte de las veces es muy importante que se haga. Pero lo que estamos haciendo en este caso es, básicamente, crear una fuente. Si nos quedamos en eso, es algo parecido a si reunimos en una mesa los varios volúmenes de los censos generales de población, y creemos que ello es la historia de la población del siglo XX mexicano. Historiar es otra cosa, es fundamentalmente explicar y, más que explicar, dominio de la razón, es dar sentido a los hechos. Explicar es un esfuerzo intelectual. Pongamos un último ejemplo, en este caso con participación de la imaginación. Supongamos una situación ideal, en la cual hubiera sido posible entrevistar al millón de afiliados que se dice tenía la CNT^[13]. ¿Tendríamos ahí la historia de los cenetistas? Sí y no. Pero no tendríamos la historia de la CNT y, menos todavía, la historia de España de, digamos, los años 30', misma que es incomprensible sin conocer el contexto internacional en el que se estaba dando. Habríamos construido elementos para hacer la

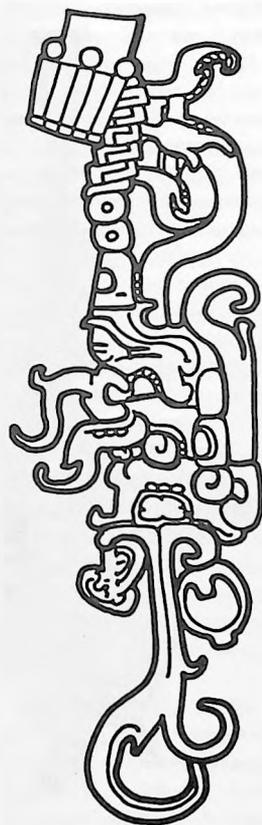
historia de los cenetistas, pero aun ésta no podría hacerse sin incorporar la historia de la CNT y, con ella, la de los otros organismos y organizaciones que marcan la historia de los años 30' en España. Y es que la suma de historias individuales no es la historia, verdad de Perogrullo, pero que a veces parecemos olvidar los "historiadores de gabadora".

Tropezamos aquí con un problema capital. Problema maravillosamente expuesto por Isaih Berlín en su ensayo "El erizo y el zorro", en el cual analiza la visión de la historia en Tolstoi. El autor de *La guerra y la paz* —escribe Berlín— planteaba que "ninguna teoría puede captar la variedad inmensa del comportamiento humano, la vasta multiplicidad de minúsculas causas y efectos indestructibles que forman este entrecruce de hombre y naturaleza que la historia pretende registrar". "Cuando Tolstoi contrasta (la) vida real, —la experiencia auténtica, viva' de los hombres con la vista panorámica conjurada por los historiadores, para él no hay duda de qué es lo real y qué es una ficción, coherente a veces elegantemente concebida, pero siempre ficción". Tolstoi se revelaba contra aquellos "que no empezaron siquiera a comprender aquello en que realmente consiste la vida, que tomaron sus accidentes exteriores, los aspectos baladíes que se encuentran fuera del alma individual —las llamadas realidades sociales, económicas y políticas— por aquello que es lo único genuino, la experiencia individual, la relación específica de los hombres entre sí, los colores, aromas, sabores, sonidos y movimientos; los celos, amores, odios, pasiones, los raros chispazos de auténtica visión, los momentos de cambio, la

ordinaria sucesión cotidiana de datos privados que constituyen todo lo que existe, que es la realidad.

Entonces, ¿cuál es la misión del historiador?, ¿describir los datos últimos de la experiencia subjetiva, las vidas personales vividas por los hombres, las ideas, el conocimiento, la poesía, la música, el amor, la amistad, los odios, las pasiones de qué, para Tolstoi, se compone la vida real? ¿Eso y nada más? (...) Tolstoi rechazó la propuesta con violenta indignación aun durante su edad mediana, antes de su fase religiosa final; pues eso no sería dar respuesta a la pregunta de lo que es, y cómo y por qué llega a ser y luego pasa, sin dar la espalda a todo ello y a callar el propio deseo de descubrir cómo viven los hombres en sociedad y cómo se ven afectados unos por otros y por su medio y con qué fin".^[14]

Tolstoi no logró resolver para su propia satisfacción la tensión que le significaba el ser un zorro que pretendía ser un erizo. "Y es que existe una enorme brecha entre aquellos que, por su lado, lo relacionan todo a una sola visión central, un sistema más o menos coherente o expresado, de acuerdo con el cual comprenden, piensan y sienten; un solo principio organizador en función del cual cobra significado todo lo que ellos son y dicen (erizos); y, por la otra parte (aquellos que) captan la esencia de una gran cantidad de experiencias y de objetos por lo que son en sí mismos, sin intentar, consciente o inconscientemente, hacerlos embonar o excluirlos de alguna visión interna unitaria, invariable, omnipresente, a veces contradictoria e incompleta y a veces fanática".^[15]



Aquellos que pretendemos incorporar a la historiografía los testimonios, "la vida real", enfrentamos sin duda una tensión parecida a la que enfrentó Tolstoi; y, sin su talento, habremos de intentar superarla.

[1] Pla Dolores *El exilio español de 1939, composición y perspectivas de análisis*, ponencia presentada en el Centro de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA) 1988.

[2] Quintanilla G. Patricia, *Memoria de las actividades desarrolladas por la delegación de Veracruz* (mecanoescrito).

[3] Matsanz, José Antonio, "La dinámica del exilio" en *El exilio español en México 1939-1982*, México, Salvat Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 163.

[4] Tamames, Ramón, *La República. La era de Franco*, Madrid, Alianza Editorial Alfaguara, 1974, p. 142.

[5] Sarrailh, Jean, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 782.

[6] Se puede consultar la bibliografía recopilada por el Seminario Inmigrantes en la historia de México, de la Dirección de Estudios Históricos, en cuya elaboración participé, en tanto integrante del Seminario. Los refugiados españoles son el grupo de extranjeros en México que más bibliografía han generado, y una parte sustancial de esta producción es escrita por ellos mismos.

[7] Entiendo "oficial" a la manera de Joutard. "...la memoria oficial o institucional no es monopolio del poder o de los grupos y clases dominantes. Desde el momento en que una comunidad forma una cierta conciencia de sí misma, tiene su memoria institucional y oficial". Joutard Philippe, *Esas voces que nos llegan del pasado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 260.

[8] Hay que mencionar al menos dos libros altamente representativos de esta historia

oficial: *El exilio español de 1939*, Madrid, Taurus, 1976-1978, 6 v. *El exilio español en México*, 1939-1982, México, Salvat Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 909.

En ambos, verdaderamente excelentes, colaboraron miembros prominentes del exilio o personas vinculadas al grupo. Al segundo da un toque particularmente oficial la introducción escrita por el entonces presidente de la República José López Portillo. Informan básicamente sobre la vasta tarea realizada por los refugiados en el mundo de las artes y de las ciencias.

[9] Paya Valera, Emeterio. *Los niños españoles de Morelia*. (El exilio infantil en México), EDAMEX, México, 1985, p. 256. Brugat Pla, Dolores, *Los Niños de Morelia*. Un estudio sobre los primeros refugiados españoles en México, Instituto Nacional de Antropología, México, 1985, p. 159

[10] Particularmente reveladoras para mí han sido las conversaciones con mi amigo y colega Salvador Rueda. "una es la historia del zapatismo y otra la de los zapatistas", me dijo a manera de síntesis muy esclarecedora.

[11] La primera es el día de la proclamación de la Segunda República Española y la segunda marca el inicio de la Guerra Civil

[12] Este planteamiento le debe mucho a las conversaciones y convivencia de años con mi amiga y compañera Guadalupe Zárate

[13] Confederación Nacional del Trabajo (Central Sindical Anarquista)

[14] Berlín Isaiah, "El erizo y el zorro" en *Pensadores Rusos Fondo de Cultura Económica*, (Colección breviaros, No. 287), México 1979, p. p. 92-94

[15] *Ibidem*, pp. 69-70

* Dolores Pla Brugat es investigadora de la Dirección de Estudios Históricos. INAH.



Francisco T. Olivares. Testimonio de un sindicalista orizabeño de los años veintes

Bernardo García D.

La entrevista que a continuación transcribimos es fruto de un proyecto de historia oral iniciado hace varios años, que se coloca a su vez dentro de un proyecto mayor que tiene por objeto de estudio el sindicalismo orizabeño, desde una perspectiva de historia social, en la primera década de su existencia (1915 - 1925). Ante la ausencia de biografías de los dirigentes del periodo se consideró como una necesidad impostergable la elaboración de un programa de entrevistas, con los pocos líderes y militantes que era posible encontrar y que estaban dispuestos a darnos su testimonio. Aún cuando el programa no fue todo lo exhaustivo que debería haber sido, sí nos permitió el rescate de experiencias tan importantes como la de un Gonzalo San Juan, dirigente inquilinario orizabeño o la de un José Samaniego y Valencia, líder rioblanquense de larga carrera, y otras figuras más de la historia obrera regional. Sus voces nos transmitieron un cúmulo de recuerdos y experiencias sobre esa extraordinaria década sindical orizabeña que se inició en 1915.

Si en las entrevistas predominó la vida pública de estos funcionarios sindicales, en parte por el mismo interés de ellos se buscó de alguna manera contrarrestar este desequilibrio considerando también otros aspectos. De hecho nuestro interés no estaba centrado únicamente en su quehacer sindical más trascendente sino en provocar una autonarración más intimista y anecdótica que le diera un tono más humano, corriente y fidedigno a sus vidas. De ahí el interés en los orígenes sociales, culturales, geográficos de nuestros interlocutores; de aquí el afán por tener noticias sobre sus años mozos, infancia y adolescencia, que por otra parte nos explicarían muchas de sus actitudes posteriores. Los resultados fueron desiguales; a pesar de ello las varias horas de grabación, en su conjunto representan un rico patrimonio de historia oral.

Entre las pláticas que fue posible grabar están las que sostuvimos con Francisco T. Olivares, un antiguo trabajador de la fábrica Santa Rosa, nacido en el Estado de Oaxaca en



1899 y que emigró en 1912 al Valle de Orizaba.

Sus recuerdos son sin duda importantes por provenir de un textil que ocuparía numerosas comisiones a lo largo de su trayectoria sindical iniciada desde el año de 1919 como vocal de un comité ejecutivo; en pocos años ocuparía puestos de mayor responsabilidad y ya en 1923 sería nombrado secretario general en Santa Rosa y un año más tarde secretario del interior de la Confederación Sindicalista de Orizaba. Pero no solo será la amplia y variada trayectoria de Francisco Olivares, lo que hace imprescindible su testimonio para la reconstrucción de la historia local del movimiento obrero, sino más bien esa rara combinación, en un líder sindical, entre sencillez, sensibilidad e inteligencia que salta a la vista en la lectura de las palabras que nos donó. Sin duda uno de los encuentros que más nos emocionó fue precisamente el realizado con él. Aunque conocido nuestro de muchos años no fue sino en ocasión de la primera entrevista que le hicimos en 1981, cuando nos sorprendió no sólo por la viveza de sus recuerdos, sino por su habilidad para rápidamente organizarlos cronológicamente y jerarquizarlos según su importancia. Pero más grato aún fue encontrar la llaneza con que los narra, no obstante del gran orgullo personal que sentía por su "actuación", como él la llamaba, sindical. Regresamos una segunda ocasión para volverlo a entrevistar (en 1982). En total logramos 4 horas de entrevista, a las que habría de añadir otras conversaciones informales sin grabadora. Fruto de los cassettes que grabamos es la transcripción parcial que de las dos entrevistas haremos. Dado que en el segundo encuentro

se buscó llenar huecos que en la primera plática habíamos dejado fuera por descuido nuestro o por "fallas" en la memoria de don Pancho, pues nos platicaba de cosas que habían sucedido hacía más de 60 años, preferimos en esta ocasión integrar las dos entrevistas como si fueran una sola, y de hecho en el fondo se trató siempre de una sola plática, aunque se hizo en varias sesiones, puesto que los argumentos que estaban al centro de nuestra búsqueda fueron siempre los mismos.

La historia de Francisco Olivares es la de un textil de origen pueblerino, de raíces campesinas. Su padre formaría parte de un campesinado que se caracterizó por su gran movilidad tanto geográfica como ocupacional y que migrando buscaría aprovechar las oportunidades económicas que durante el porfiriato se abrirían en diversas zonas del país, al mismo tiempo que huía de las miserias económicas de su querencia. Un campesino que iría a nutrir los contingentes proletarios que le dieron vida a las modernas factorías francesas de Orizaba, y que por tanto pasaría a convivir con otros inmigrantes de diversos orígenes sociales e históricos, y se integraría a este proceso de maduración de la clase con una velocidad en ocasiones impresionante. La velocidad en la asimilación al mundo industrial de Pancho Olivares no es excepcional, sabemos de otros casos, como Agustín Flores Serrano de Tlaxcala, de jóvenes trabajadores que con una infancia campesina atrás, a la vuelta de una década se convierten tanto en trabajadores expertos, que rápidamente se colocarían en los peldaños más altos de la escala obrera, como enjundiosos dirigentes sindicales

que mirarían en forma remota, aún cuando entrañable, su pasado rural de yuntas y maizales, al cual no regresarían jamás.

La niñez campesina de Francisco, colocada en un paisaje dominado por las cruces de las iglesias, pero también por los paredones de las haciendas, en donde las filas de peones cantaban en la obscuridad del amanecer "el alabado", está recorrida por la animadversión no sólo contra los patrones del latifundio, que rodeaban y hostigaban a su pueblo, sino inclusive contra los ricos de su terruño que no dejaban en paz a su padre. Todo esto irá levantando en él un espíritu de lucha, "de lucha en idea", para decirlo con su propia expresión. Su infancia transcurre pues, en el aprendizaje de las labores del campo, en una zona agraria difícil, de lluvias escasas; en un San José Ixtapan, que ve partir a un gran número de sus habitantes en busca de mejores horizontes. En medio de su escasez, su pueblo sin embargo le ofrecerá la posibilidad de asistir a la escuela, al menos por tres años, que no es poca cosa en el campo porfiriano, en los que iniciará además su entusiasmo por la poesía. Dejará este mundo en los años de la revolución maderista y ya para 1912 ingresará como aprendiz en la fábrica Santa Rosa. Aquí su encuentro con el sindicalismo será fundamental en su vida.

A partir de 1915 el nacimiento de la organización sindical lo envuelve. Es testigo tanto del arribo de los propagandistas de la COM, como de los primerísimos, entusiastas y a la vez desorganizados, esfuerzos por levantar las agrupaciones; también es testigo de la llegada de Salvador Gonzalo García, militante mundia-

lista que será uno de los puntales en la construcción del sindicalismo en el Valle. En él verá un maestro: "No tuve más que el ejemplo de Salvador Gonzalo García, de su modo de ser y de llegar a ser líder e irse superando, fue uno de los que sirvió, por así decirlo, para que yo tratara de superarme." Ciertamente, para Pancho Olivares, que afirmaba que los hijos del mundo obrero de esos años, si querían educarse, si deseaban superarse intelectualmente, debían hacerlo por iniciativa propia, por cuenta propia y motivados por ellos mismos, el contar con una influencia como la de Gonzalo García, fue de gran importancia. Pero sobre todo será la efervescencia de la lucha organizativa la que exigiéndole, reclamándole participación (a los veinte años es comisionado), le infundirá una responsabilidad y hasta un indeleble estado de permanente compromiso con la causa sindical. Sus compañeros de brega son obreros de mayor edad y más experimentados, le llamarían el "Benjamín", por su temprano compromiso que lo hace pasar de "la lucha en idea", a la lucha concreta y real, de ser testigo indignado a volverse actor comprometido.

La parte de la entrevista que cubre su "actuación" sindical y su participación temporal en los grupos comunistas es quizás la parte que él platicó más emocionadamente. A través de los pequeños hechos que narra, enriquece e ilustra, matiza y sobre todo logra hacer viviente la reconstrucción, en una forma bastante sintetizada de un proceso fundamental del periodo que sería el nacimiento del sindicalismo industrial. En pocos párrafos nos hace partícipes del ambiente de guerra sin cuartel, en que desarrollaron su labor los activistas



obrerros para afirmar el derecho a existir de las agrupaciones proletarias; nos muestra cómo la legislación obrera hubiese sido letra muerta sin la pujanza, sin la enjundia de las colectividades obreras que las volvieron reales. Un combate obrero que se mantuvo sobre un doble frente: de una parte los empresarios y de la otra una batalla que se desarrolló al interior de la clase, en contra de una minoría de trabajadores renuentes a las ideas sindicalistas, de "ideas retardatarias", según su propio calificativo. El texto nos recuerda, aquí, que nunca la clase obrera es homogénea, que puede estar compuesta por obreros especializados y no calificados, por obreros católicos y anticlericales, por trabajadores estables y por los pendulares, y que éstos a veces se contraponen entre sí

En las páginas finales, en donde nos habla de los primeros intentos, de la entonces minúscula izquierda

mexicana, por incidir en las organizaciones obreras, es memorable la remembranza de su encuentro con Manuel Díaz Ramírez, "El único mexicano que habló con Lenin", como lo llama Paco Ignacio Taibo. Aun cuando don Pancho nos habló con cierta distancia de ese brevísimo pasado "rojo" suyo, como cosa fruto del idealismo, como de cosas ilusas, al mismo tiempo reconocería puntualmente la influencia de los grupos comunistas en dar un sentido de solidaridad amplia a la lucha obrera, cuando recordó la huelga ferrocarrilera de 1921.

Con referencia a la transcripción debe señalarse que han sido omitidas varias vacilaciones, repeticiones y redundancias, así como los comienzos en falso en aras de hacer el texto legible. Todo esto fue hecho, sin embargo, cuidando que el discurso del entrevistado conservara su textura original. El escuchar por enésima ocasión la entrevista, después de haberla pasado en limpio, nos ha permitido confirmar que hemos sido fieles al discurso, a la narración esencial de Francisco Olivares. Si el texto pudiera dar la impresión por su fluidez de que ha sido arreglado, destruyendo su autenticidad, se debe en gran medida a la constante secuencia lógica que acompaña la expresión oral de nuestro interlocutor y a la labor de montaje que se realizó con los párrafos de los dos encuentros que fueron grabados. Lejos de haber reescrito la conversación para hacerla aparecer más directa y fluida en la transcripción, quizás por el contrario en alguna manera hemos empobrecido la riqueza oral del testimonio. Esto de alguna manera es inevitable, pues no bastan los signos de puntuación para transmitir el carácter de la habla. Como justamente

ha sido dicho se trata de dos lenguas —la hablada y la escrita— y la transcripción no es sino una traducción y como toda traducción, aun la más fiel, en cierto modo es una traición. Aún así, y ya para finalizar, sólo resta decir que a pesar de todo, mucho quedó del carácter vivo, fresco y emocionado de la voz de Francisco T. Olivares, un Benjamín del Sindicalismo santarrosino.

El origen rural

"Yo nací en octubre de 1899. Mi origen es de San José Ixtapan, Puebla, pero mis padres emigraron de aquel pueblo a la villa de Etlá, Oaxaca, donde funcionaban unas canteras de mármol, famosas. Mis padres se fueron a establecer ahí porque fueron canteros. Mi padre tuvo un cargo importante en la cantera, pues era el encargado. Mi madre era la que se encargaba de la bodega de las herramientas. En fin, por razón de que se trasladaron ahí mis padres yo fui a nacer a ese lugar por cuestión accidental. Regrese aproximadamente a los 3 años a San José. Allí me crié. Tuve tres hermanos varones, Florentino que murió accidentalmente allá en las canteras. Cuando iba a darle agua a una yegua, se prendió el "cuete" para dinamitar las piedras que iban a mover, él después de oír el estallido se quedó mirando y deplorablemente una rajuela voló y le pegó en el cuello. Ese fue uno, yo ni lo conocí. El otro fue David que lo conocí años después y que trabajó aquí en la región; otro fue Leopoldo. Ya mujeres fueron: María, Sofía y otra niña, que fue la última, que no recuerdo de nombre y que murió de 5 ó 6 años. La temporada que estuvimos en las canteras debe haber sido pues como de 4 años ó 5.

"Mi infancia fue dedicarme a la escuela, pues funcionaba una escuela de niños y otra de niñas, y cursar hasta tercer año. Pero en algunas ocasiones faltaba con alguna frecuencia para dedicarme a las faenas del campo, para ayudar a mis padres. En un pueblo de labriegos, de campesinos, se acostumbra que los hijos van a trabajar también; yo iba a las labores del campo y en mi niñez aprendí a sembrar, destapar milpa y frijol; ir a segar, ir a trabajar en lo que llaman las eras, en donde se tiende la cebada para que con una cuadrilla



de animales se trille, para que se desprendan de las mieses la cebada. Trabajé pues algunas veces en su tiempo. Una niñez campesina por un lado; por otro, en la escuela estuve hasta más o menos el tercer año. Recuerdo a dos o tres maestros con quienes estudié, por ejemplo Trinidad Flores cuando ingresé, después Antonio Muñoz Ochoa. En aquella ocasión en un concurso que se celebró en Cañada, Morelos (Puebla), de representantes de las escuelas de la región (de 5 pueblos como Cerro Gordo, Piletas y otros) yo fui

representando a mi pueblo y tuve la satisfacción de ser el número uno. Había que pronunciar una recitación a Hidalgo. Antes había pronunciado en mi escuela otra recitación que llevó por nombre 'Obrero Soy':

*El título que ostento
timbre heráldico es
que la nobleza no es sólo
patrimonio de la sangre
noble es también el que trabaja
o piensa el traje humilde que las
carnes cubre
girones hecho de continua brega
que más aprecia cuanto más deshecho.*

"En aquella época mi padre iba a trabajar a la hacienda de Vaquería, como a 5 kilómetros de San José. Se acostumbraba cantar el alabado; a las 5 de la mañana lo exigían a los peones. Mi padre, como se trasladaba, se tenía que levantar a las 4 de la mañana, porque a las 5 tenía que estar allá, al alabado, porque así se exigía. De modo que aquél ambiente fue despertando en mí desafecto para los hacendados. Además de que mi padre estuvo yendo a trabajar allí como labriego, en aquella época los de San José, el pueblo, sufrían los estragos o los sufrimientos que ocasionaba el que fueran tropas de Cañada, a perseguir a los de San José, porque los del pueblo venían ya por años, peleando sus tierras, las tierras de San José. De ellas se habían apoderado los dueños de la hacienda de la Defensa, del Molino de la Defensa, que pertenecía a El Carmen, otra hacienda de españoles. Entonces con motivo de esa lucha, entre los representantes del pueblo y los dueños, éstos se valían de los soldados para perseguir a los de San José. Eso hizo que en mí se fuera despertando una animadver-

sión contra todo lo que significaba opresión para el pueblo.

"Esa animadversión no era sólo contra los hacendados vecinos, sino en contra de los mismos que habitaban en el pueblo; no era una cosa muy tirante pero era algo que yo veía con desagrado. En San José como en todos los pueblos había unas gentes de mayores recursos que otros. Por ejemplo, en San José los López eran gente que tenía grandes extensiones de tierra, don Elías López, los Alvarez, o bien don Amando o don Felipe. Cuando llegaban las lluvias y eran los tiempos de siembra o de llevarse a cabo alguna labor para la milpa, recurrían estos grandes propietarios a mi padre —que tuvo la mejor yunta de San José— y le decían: te vas a trabajar conmigo. Mi padre no quería porque él tenía que cultivar sus pequeños campos, porque nosotros también tuvimos algo de tierras, entonces él quería dedicarse a lo suyo. Pero la presión de ellos y de la cosa económica y en cierto modo del poder, del gobierno, como eran influyentes, le decían: no, tu vas ahí, porque yo necesito la yunta. Yo ya observaba eso, era yo chamaco, tenía 8 o 7 años, pero me daba cuenta, de las pláticas entre mi padre y su esposa, de esa situación de que tenía que ir porque decía don Elías, don Amado. Entonces eso fue despertando en mí, pues no rencor, pero sí animadversión, pues yo veía con desagrado, que la gente en mejores condiciones económicas, pues ejerciera cierta influencia en beneficio de ellos, pero en perjuicio de otra gente pobre. Eso fue tal vez lo que vino influyendo en mí.

"En noviembre de 1910, llegó gente de Santa Rosa, Juan Lechuga, que llegó a ser General; llegó y pla-

ticó con algunos de San José como don Víctor Pacheco; con él venía Prisciliano A. Martínez que había trabajado en la fábrica. Levantó un grupo de gente de allí de San José, que a la vuelta de un mes salieron a las rancherías y cuando regresaron, llegaron ya con muchos caballos y ya con gente, ya eran como unas cincuenta gentes. Todo esto fue levantando en mí un espíritu, pues de lucha en contra del gobierno, de lucha en idea, porque no participaban en nada. Mi padre en 1911 se dio de alta, después de que ya había triunfado Madero. Me fui a Cañada con mi mamá; esa cosa duró pocos meses. Estuvimos en Cañada como dos meses y medio, después en Tehuacán y de aquí a Tecamachalco donde se dio de baja mi padre. De ahí pasamos nada más a San José y nos venimos a establecer aquí en Santa Rosa en 1912."

Migración e ingreso en la fábrica.

"El campo en esos lugares no se daba con fecundidad, se escaseaban mucho las lluvias por esos lugares. Dos o tres años hizo campo [mi padre] pero no se le daba; vaya, no tenía ganancia. La vida del campo

para él, que cultivaba poco, ya no le daba resultados; ya solamente podían tener vida económica, por ejemplo don Felipe que tenía tienda, don Amado que tenía dinero. Pero los demás los poquiteros, como se les llama, ya no les tenía cuenta y entonces por eso ya dejó de hacer el campo. Y nada, mejor quiso darse en aquella ocasión de alta y después venir a parar a Santa Rosa.

"Cuando llegamos nos quedamos en la casa de un familiar, acá vivía una tía nuestra que se llamaba Pomposa Olivares. Vivía precisamente en una de las casas de madera de don Manuel López y ahí vivían varios paisanos de San José. Aquí había muchos del pueblo, el barrio de San José tenía ese nombre, porque ahí se había venido a establecer desde años antes don Manuel López que ya tenía casas y una tienda, ya estaba bien, y ahí había muchos que habían llegado en años anteriores a trabajar a la fábrica.

"A los doce años entré a trabajar a la fábrica y mi padre trabajaba afuera. Algunas veces, en años anteriores, él trabajó en el estampado pero no le gustaba y se salió. Esto fue antes de que nos viniéramos. Cuando llegué utilizaba el pantalón pegado, el charrito de mi pueblo, pero ya cuando entré a la fábrica empecé a utilizar el pantalón ancho. Ya entonces se comenzaba a utilizar mucho el pantalón ancho. Por los telares, porque había que estarse agachando y sacudir el pantalón charro era alta incómodo. En aquellos años algunas veces me ponía un sombrero que era de mi hermano, un sombrero charro guinda. Mi maestro de telares fue de San Angel, don refugio Rangel. Los que ya sabían iban enseñando a los otros. De Querétaro

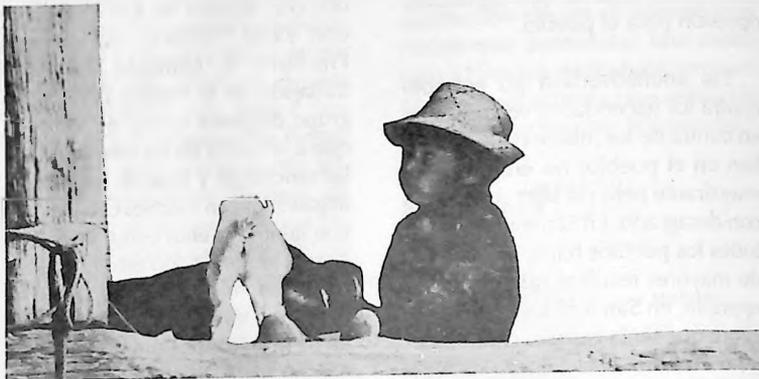


vinieron muchos. Allá la fábrica es más antigua. Cuando se abrió esta fábrica los de allá tuvieron conocimiento y si estaban de suplentes, pues no había lugar para que se desempeñasen de oficiales, se venían. Eso pasó con otros de México, del Distrito Federal, de donde es Manuel Rodríguez, de San Angel.

"Llegué y recuerdo que formé. Se acostumbraba que se formaban chamacos y gente ya grande y los oficiales que necesitaban un ayudante los elegían; a mí me llamó don Refugio. Ya después cuando supe algo recurrí a Marino López [paisano suyo], para ver si me recomendaban y me daban dos telares. Conseguí unas suplidas. Mi hermano David no estaba aquí y mi primo trabajaba en hilados, de tal modo que ahí en tejidos yo solo me fui abriendo paso. Me costó trabajo, sirvió que después de haber aprendido un poco con Rangel me dieron una suplida; pero después de esto ya no tuve trabajo y busqué otro maestro y quiso la casualidad que ese maestro, Pascual Cruz, iba a la escuela nocturna. Yo veía que todos los días estaba ahí con un papel haciendo unas divisiones y como estaba ahí prendido, estaba atento a los telares, yo lo veía que él borraba y borraba. Bueno pues pasaron ya como 3 o 4 días y crié algo de confianza y le digo qué hace usted con esos papeles, pues era mi maestro y en aquel entonces el ayudante al maestro lo tenía que respetar. Pero ya crié confianza después de los tres días y le digo:

—¿Qué hace Ud. con esos papeles, estudiando?

—Ah, pues yo voy a la escuela nocturna y ponen ahí unas divisiones que estoy estudiando acá.



—¿Y qué dificultad tiene usted?

—Aquí toca, aquí toca y aquí no toca y ¿pongo cero?

"El problema que tenía era que no ponía el cero en el cociente en donde no tocaba y después hacia la prueba y no le resultaba. Le dije donde estaba el mal. Bueno y ahí vino la relación, yo le enseñe a él y él me enseñó más del trabajo y además me informó que había escuela nocturna, quién era el maestro y yo como venía deseoso de aprender más o de que no se me olvidara lo que ya sabía me fui a la escuela nocturna, por él."

Escuela, influencias y religión

"Ingresé a la nocturna para consolidar los conocimientos que había adquirido en San José. A veces no iban los alumnos a la escuela pero el maestro daba una plática. En eso me entretenía porque pensaba, si no adelanto mucho yendo a la escuela, recibo algún beneficio, porque no adquiero ningún vicio. Porque había muchos muchachos que se dedicaban a la borrachera. Yo me hacía ese juicio. Y así estuve yendo como 4 o 5 años. Ibamos como 12 o 15 gentes, éramos muy pocos. No había mucho

incentivo de los trabajadores, de los padres, de los familiares, a inducir a sus hijos para que fueran. Por ejemplo, yo me interesaba, nadie me decía; pero no había ningún familiar que le dijera a uno vete a la escuela, sino que era una iniciativa de uno propio.

"No tuve más que el ejemplo de Salvador Gonzalo García, de su modo de ser y de llegar a ser líder e irse superando; fue uno de los que sirvió, por así decirlo, para que yo tratara de superarme. Salvador Gonzalo García regresó de la revolución. El era de Río Blanco, era mecánico, regresó y acá tenía conocidos, le dieron trabajo de mecánico en Santa Rosa y fue cuando tomó auge el sindicato. Antes de que llegara él, las sesiones eran muy dilatadas. Porque los que estaban al frente no sabían dirigirlos, se enredaban. Principiaban por ejemplo a las 7 y terminaban a las 11 y a veces hasta las 11 y media. Pero cuando llegó Gonzalo las sesiones duraban un hora y cuando mucho hora y media. Uno de mis héroes fue Juárez; otro que me sirvió también en la cosa educativa fueron las obras que trataban de Francisco Ferrer Guardia, que hablaban de la escuela moderna. Como aquí en Santa Rosa se hablaba mucho de que el sindicato y los trabajadores

no sólo debían luchar por superarse económicamente por medio de los trabajos que desempeñaban, sino que debían de tratar de superarse intelectualmente, para que así se hiciera grande la organización obrera. Con este punto de vista llegó por esos años la propaganda de la escuela racionalista y se mencionaba mucho que precisamente Ferrer Guardia fue uno de los que trató de establecer la escuela racionalista.

"Yo tuve formación religiosa. Aunque en San José iba poco a la iglesia sí era religioso. También continúe yendo a la iglesia aquí en Santa Rosa, pero cuando entré a la fábrica me comenzaron a invitar a participar en esto de la lucha inquilinaria, me invitaban a decir alguna poesía, algo, y después a la lucha sindical. También esto originó una animadversión hacia mí por parte de algunos que frecuentaban mucho la iglesia.

*Brote la imprecación
Vibre la nota ruda y viril
y prepotente y brava
y alzado de corazón
reviente al pecho
preñado de una cólera sagrada.*

"Y aunque yo soy religioso esta animadversión se volvió recíproca. Había gente que cuando yo era inquilino me veía con menosprecio; esto fue originando que yo me integrara a la cosa religiosa y que llamara fanatismo al ir con frecuencia a la iglesia. Toda la gente que tenía casas, veía con desdén a los que estaban metidos en la lucha inquilinaria. Los que estaban en contra de la lucha inquilinaria eran generalmente los que iban a la iglesia. Esta fue la época en que se formó el sindicato que luchaba en contra de los que

estaban entregados a la cosa religiosa, porque había en aquel entonces, la "Unión San José " y otras tres o cuatro que no recuerdo, y entonces la lucha sindical tuvo una tirantez muy fuerte, a veces hasta agresiva en contra de los que aún siendo obreros no estaban en el sindicato.

"Cuando yo dejé de ir a la escuela nocturna fue porque me nombraron sub-tesorero del sindicato y como tal tenía que pasar todas las cuotas de todos los trabajadores en un libro y eso lo tenía que hacer en horas hábiles, después del trabajo, y eso me impidió que yo siguiera yendo a la escuela. Entonces me vino la idea de aprender a escribir en máquina y en el sindicato había una máquina más o menos buena, Olliver, y otra viejita que no servía para gran cosa. Con un máquina nada más, a mi me costaba mucho trabajo para aprender, porque no había tiempo. Entonces antes de 1921, fue secretario general Samuel Vargas y yo había hecho amistad con él desde años antes, ya como obrero, y él me dio la facilidad de ir los domingos y entonces los domingos él se iba a Orizaba y yo me encerraba en la oficina, me daba las llaves y allí estaba como 2 horas haciendo ejercicios. En esto vino la época en que el Sindicato se interesó mucho porque se ampliaran las escuelas nocturnas y los trabajadores en edad escolar fueran a la nocturna y porque los padres fueran a la primaria.

"Comencé a actuar en 1919, aquí tengo un nombramiento de vocal, del Sindicato de Obreros Progresistas de Santa Rosa, que era el nombre original. Desde entonces comencé; aquí tengo otro, [] Muestra el nombramiento. ¡Hubo una huelga!" Hacemos de conocimiento de usted

que en sesión verificada en el teatro Juárez el día 14 de los corrientes salió usted nombrado por mayoría de votos para formar parte del comité de huelga, etc." De modo es que fui parte del comité de huelga, en julio de 1919. A partir de entonces fui teniendo comisiones, porque ya en 1923 en el segundo semestre, por aquí tengo la credencial, fui secretario general del sindicato. Éra joven al lado de los demás [los otros dirigentes], si a mi me nombraron que era yo ¿que?, el Benjamín, o yo ya ni me acuerdo."

El sindicalismo

"Antes de que se formara el sindicato prevaleció lo del mutualismo, de las mesas de resistencia. Pero una vez que se formó el sindicato, prevaleció el sindicalismo porque los de la Casa del Obrero Mundial antes de que se formara el sindicato allá por el 14 estuvieron viniendo a dar unas conferencias; pero no conferencias en el teatro, sino que ellos hablaban allí en la calle, en una tribuna improvisada. Hacían mucha propaganda del sindicalismo, de tal suerte que en 1915, el 21 de septiembre, si mal no recuerdo, se constituyó el sindicato pero ya con una idea muy reformada respecto a las mesas de resistencia, ya con un ideal más radical, en cuanto el sindicato al constituirse, tenía de luchar por la defensa de los trabajadores haciendo una defensa ya más efectiva, ya más eficaz, ya en una forma abierta, por que cuando las mesas era disfrazando la lucha social; ya aspiraban a implantar el sindicalismo de acuerdo con los Flores Magón, pero lo disfrazaban de mesa de resistencia.

"Ya después vino la Ley de Veracruz que expidió Cándido Aguilar

que fue como en 1915 si mal no recuerdo. Esos datos, si por ahí los tengo. Ya de acuerdo con eso se luchaba de acuerdo con la ley, pero las empresas no atendían todas las demandas que les presentaban los trabajadores. Aparentemente atendían algunas, pero fundamentalmente ellos trataban de nulificar la acción del sindicato porque las empresas repartían el trabajo. El maestro, o el director, cuando estaba, una fila que iba a formar, él llamaba directamente al que creía o al que le simpatizaba. Al sindicato, aunque tenía una lista, no se le tomaba en cuenta, de modo que con todo y que la ley favorecía los derechos de los trabajadores las empresas no respetaban estos derechos. Especialmente en eso de repartir el trabajo. Es de entenderse que siendo las empresas las que por medio de sus representantes daban el trabajo, pues los trabajadores no le tenían mucha confianza al sindicato ni trataban de ayudarlo o prestigiarlo, ellos decían pues es la empresa la que está ayudando y por esto el sindicato no tenía mucha fuerza.

"Ahora, lo que yo le decía en días pasados, la otra vez, es de que no se había consolidado el sindicalismo. Los sindicatos no se hacían respetar de los patrones de las fábricas y que consiguientemente había trabajadores libres, especialmente en Coicolapam en donde había un 2º turno y esos no pertenecían al sindicato. El funcionamiento del sindicalismo era irregular, porque los dueños de las fábricas a toda costa querían hacer valer los contratos individuales. Con motivo de eso, en 1919 se declaró una huelga que dilató no menos de 5 semanas. Aquella vez Acisclo Pérez estaba en la Confederación, no recuerdo que cartera tenía, por que

en 19 no tenía mucho conocimiento todavía, yo también me alisté porque se iba a hacer una manifestación a Córdoba. Pero hubo una contraorden porque el gobernador Deschamps, no estuvo de acuerdo y se dijo que había tropas en los cerros de Escamela, que iban a impedir que pasara la manifestación y por eso ya no se hizo. Se siguieron los trámites legales y el gobierno, me parece que era director de gobernación un licenciado Capmany y ese ayudó mucho al movimiento obrero; claro, presionado también por la huelga que 5 semanas ya había durado; entonces se falló en favor de los obreros para que se respetara el contrato colectivo, por lo que se dio a llamar a esa huelga como "huelga por el contrato colectivo de trabajo". A partir de esa fecha ya los industriales dejaron de contratar gente para el 2º turno de Coicolapam y también en las fábricas de Río Blanco, Nogales y Santa Rosa, ya no procedían directamente en contra de los representantes del sindicato, ya en algo los atendían.



"Antes de 1920 hubo acción directa en las fábricas; por ejemplo aquí en Santa Rosa había paros y teníamos que ir a la administración a protestar y por ese medio se arreglaban algunos asuntos. Seguido había paros; se sacó a los hermanos Beltrán de hilados, porque atendiendo las ordenes patronales eran muy severos, eran muy duros contra los trabajadores y por eso se fue creando un ambiente hostil hacia ellos.

"A Anglarill [empleado de la compañía] le hicimos unas manifestaciones de hostilidad; a ése lo domamos. Yo cuando fui secretario general en 23 atendiendo a mi ideología, que había sido hasta algo comunista, quería que se respetara el sindicato. Entonces en una ocasión en que se descompuso a un compañero un pasatrama, yo era representante, ya me acuerdo, y el oficial se quejó con el correitero. Total, que le fui a reclamar a Anglarill, que pues los correiteros andaban desatendiendo las quejas de los trabajadores, porque ellos decían que recibían instrucciones del director en el sentido de que los oficiales para nada intervinieran en la compostura de las máquinas, sino que había de ser el correitero; y si ellos metían mano pues que el correitero ya después no hiciera caso. Entonces fui a tratar este asunto y Anglarill se enojó, se burló y pues me trató mal. Me trato de pendejo; y claro yo me enardecí también y le dije también de cosas defendiéndome; entonces tuvimos un altercado duro, a punto estuve, yo estaba joven entonces, a punto estuve de sonármelo, él era un chaparrito, a punto estuve de sonarlo pero me retracté. Desde entonces — pues no tenían razón los representantes de los patrones— desde entonces fue amainando, fue amainando.

"Ya por ejemplo el reparto de trabajo que hasta antes de que yo entrara no se llevaba a cabo porque todavía intervenían los directores; en mi actuación yo hice que se respetaran. En donde me costó trabajo y casi allí no lo pude establecer era en talleres. Allí el ingeniero Araiza tenía mucho, pues tenía mucho dominio, por medio de su conversación con los trabajadores mecánicos, y por más que le decía al secretario de talleres que era Domingo Granados, ni se oponía, pero no, ahí no se tomaba en cuenta el reparto del trabajo por parte del sindicato.

"Para la formación del sindicato se trabajó con hostilidad tanto de las empresas como digamos de la sociedad, por ser del culto religioso; para ellos la idea sindicalista era repudiada. Entonces todos los que comenzamos las actividades de la formación del sindicato, pues éramos blanco, éramos mal vistos, tenía uno que luchar con esa indiferencia un tanto hostil de la clase, digamos en aquel entonces clase alta: el comercio o gente que estaba más o menos en regulares condiciones. Toda esa gente la teníamos en contra, nos era hostil, algunos en razón de su credo religioso, pero además de religioso fanático, lucharon en contra de la formación del sindicato. Valiéndose de la cuestión religiosa se formó el Grupo San José, era un grupo de mi pueblo y se formó otro grupo que no recuerdo como se llamaba, el caso es que esos grupos intervenían en contra del sindicato. Por ejemplo, en el interior de la fábrica había departamentos en donde trabajaban trabajadores religiosos, pero fanáticos. Así teníamos por ejemplo el grupo de los trabajadores engomadores (ahí había gente contraria al sindicato), los veloceros. De tal suerte que

ellos cuando querían pues paraban; cuando se trataba a veces de un día religioso que ellos querían guardar y nosotros no queríamos guardar, pues por las cosas sindicales, que no queríamos pues es cuestión ya de ideología. Ellos, si querían, paraban la fábrica, como los engomadores es de donde salen las telas para abastecerlas el departamento de tejidos. Y los veloceros, ahora ya se ha modificado la confección de los hilos, pero antes los veloceros era un departamento de primera y de ahí tenía que salir el proceso para los demás. Los veloceros y los engomadores cuando querían guardar un día o querían ponerse en contra del sindicato, pues paraban y la empresa los protegía. Entonces por eso el sindicato para que se hubiera logrado restablecer luchó mucho en contra de los mismos trabajadores, de ideas, pues nosotros les llamamos ideas retardatarias. Y hubo necesidad de irlos despidiendo: se fueron eliminando algunos engomadores, algunos veloceros, especialmente de esos departamentos, para que a final de cuentas el sindicato fuera tomando más fuerza. Pero eso fue una lucha durísima.

Los grupos comunistas

"En 1921 que yo fui delegado [de la Confederación] existían los grupos comunistas: yo formaba parte de esos grupos y en ese entonces había un grupo de Nogales, otro en Río Blanco y en Coicolapam. De tal suerte que nosotros además de la cuestión sindical estábamos algo imbuidos en esas ideas del comunismo. Directamente no había problemas con el comité del sindicato, como Acisclo Pérez era el presidente del grupo y Acisclo tenía más o menos buenas relaciones con los que



en aquellos años eran directores del sindicato. El nos servía más o menos para que no hubiese un choque directo.

"Leíamos folletos comunistas que nos mandaban de allá de México, por ejemplo, se estuvo publicando la revista *Vida Nueva*. Incluso cada uno según su afición, leía algunas obras de Marx. Yo leía las de Kropotkin, leía yo... no recuerdo qué autores, pero leía algunas obritas de carácter comunista. Nosotros nos llamábamos comunistas libertarios.

"Don Acisclo platicaba con Cutberto Arroyo y este recibía propaganda de la IWW (Obreros Industriales del Mundo) de Estados Unidos. Acisclo era un hombre bueno y activo, pero era un hombre muy idealista, y por eso, como el comunismo a la simple vista es bueno, pero para realizarlo es lo difícil, pues entonces como idealista que era, pues estaba de acuerdo, le gustaba eso. Es la conclusión que yo saco. Aquí había otro grupo que no re-

cuerdo cómo se llama, ese grupo tenía la finalidad de estudiar, de elevarse por la cultura. También había los grupos de teatro, de comedia, como el de Guillermo Martínez, el de Pascual Exacarías, entre ellos yo figuraba; de modo que me fui formando en medio de ese ambiente.

"De la revolución rusa teníamos noticias; bueno, ligeramente porque recibíamos alguna propaganda en unas hojas chiquitas que decían: 'El Hermano Soldado', esas hablaban ya de la revolución socialista, del gobierno que se había implantado ya en Rusia. Había ya mucha propaganda en los grupos porque la revolución rusa fue en 1918 y ya a nosotros en 1921 que formábamos parte de los grupos se nos enseñaba que la dictadura del proletariado era provisional; no se podía decir qué tiempo iba a dilatar, porque dependía de que fuera adquiriendo más fuerza, pero la dictadura del proletariado era una forma provisional. De la dictadura del proletariado, se pasaría a una sociedad: 'en donde no haya ni lo tuyo ni lo mío, sino lo de nosotros, lo de vosotros', esas eran las expresiones.

"Teníamos un delegado que se apellidaba Pazos, no me acuerdo ya del nombre, creo Jesús, ese tenía la relación con los grupos comunistas de Veracruz y de Tampico. Eran sueños los nuestros porque ese Pazos era fotógrafo y en una ocasión, sin dinero ni nada, porque no nos desprendíamos del dinero, lo comisionamos para que fuera a Tampico a tomar el contacto con el grupo, pero que se fuera trabajando de fotógrafo; eran cosas ilusorias.

"En 1921 se formó la Confederación General de Trabajadores con

un programa anárquico sindicalista. Se constituyó en febrero pero meses antes venía un delegado acá a la región: Manuel Díaz Ramírez; venía aquí a Santa Rosa. Acisclo Pérez era el presidente del grupo comunista, yo era el secretario. Cuando venía ese Manuel Díaz Ramírez nos platicaba y nos daba una especie de conferencias a los del comité. Entonces a mí me comisionó Acisclo, porque él trabajaba, yo también, pero tenía más tiempo de dejar el trabajo, para que una tarde lo llevara al cerrito de la antigua cantera. Entonces ahí él me platicaba de la lucha que se estaba llevando a cabo por todos los grupos comunistas, él me decía que la lucha no sólo era en la región de Orizaba, sino que

había grupos comunistas en Tampico, en México y en otros estados, en Puebla. Entonces yo queriendo tener un conocimiento más exacto, más amplio de lo que era la cosa comunista, le pregunté, bueno y qué objeto va a tener la convención de esos grupos comunistas que va a celebrarse en México; él andaba haciendo la propaganda. El me dijo: el objeto de la celebración es para coordinar las actividades de un modo general, para que los miembros de los grupos comunistas actúen con más intensidad dentro de los sindicatos y fuera de ellos, pero dentro especialmente, porque de lo que trata el comunismo es de formar, me acuerdo bien de esas palabras: Una sociedad nueva dentro



del cascarón de la vieja; y yo lo pregunté:

—Entonces Kropotkin,

—Kropotkin ya chochea (me lo hizo a un lado).

"En todo este periodo que él venía, él nos dijo en variadas ocasiones que el sindicalismo había terminado su acción y que ahora era el comunismo. Y nosotros los del grupo comunista, que éramos como veintitantos, como 25; a él pertenecían por ejemplo Mauro Tobías, Cutberto Arroyo, Acisclo Pérez, yo que ya comenzaba a hacer mis pininos hablando en las sesiones. Ireneo Silva y Vicente Ramírez y otros que no recuerdo. Nosotros logramos que la asamblea acordara de conformidad la petición que hicimos de que asistiera un delegado a ese congreso que se iba a celebrar en la ciudad de México. Claro en aquella ocasión no se decía que era la CGT, se decía que era de los grupos comunistas. Bueno y entonces logramos el acuerdo, pero la asamblea no quiso que fuera uno de los que éramos del grupo y entonces nombró a Aurelio Hernández que fue.

"El periódico estuvo informando, me informé que se había constituido la CGT con un programa anárquico y de acción directa. El sindicato de la CROM desde aquél entonces, en las agrupaciones de Orizaba, era la acción múltiple, la que ejercitaba. Desde esa información que recibí, de acuerdo con lo que me había dicho Manuel Díaz Ramírez, yo dije no, me engañó. Yo dejé de formar parte del grupo. Todavía Aurelio vino e informó. Claro, la asamblea no recibió con agrado la formación de la Confederación General de Traba-

adores, sobre todo porque los líderes de la General de Trabajadores atacaban mucho a los de la CROM, se les llamaba los amarillos. Yo dejé el grupo.

"Bueno ese es un pasaje de mi actuación. Porque yo en la sesión del consejo, pues sacaba la cara por el grupo comunista de Coicolapam, que de acuerdo con la doctrina que nos venían a explicar, se echaba en contra de Martín Torres que era el líder del sindicalismo en la región, en contra de Eulalio Martínez, de Pablo Méndez. Y yo claro me encontraba comprometido, yo sacaba la cara pues decía, bueno los de Coicolapam pues no tendrán razón en eso que dicen, pero en parte la tienen. Ahí fue donde comencé a actuar. Por ejemplo, en 21 hubo una huelga de los ferrocarrileros, una huelga nacional y yo en consejo fui uno de los que estubo de acuerdo con que las agrupaciones de Orizaba se solidarizaran. Por esa labor de agitación que hacía el grupo pararon la fábrica. Entonces el secretario general de la Cámara, de la Confederación, que era Ignacio García, vino a una sesión y el se opuso, pero ya se había parado, se habían suspendido las labores y ya se tuvo que seguir la huelga; con malos resultados en cierto modo, nosotros nos habíamos ido a la huelga por solidaridad, pero los ferrocarrileros (una fracción de ellos, porque estaban divididos en secciones, entonces no había aun sindicato único, sino que estaban en uniones de fogoneros y maquinistas, por gremios que le llamaban) arreglaron algunos y levantaron la huelga, por el arreglo, y en cambio nosotros para que fuera una acción generalizada no podíamos levantarlo, porque los de acá (los ferros), de la región todavía la seguían. Entonces la fábrica un

lunes, no me acuerdo la fecha, abrió las puertas para ver quién entraba a trabajar. En cierto modo me sentía un tanto responsable, hice propaganda de que no se debería entrar a trabajar y fuimos yo y otros a la puerta de la fábrica, para que con la presencia nuestra se evitara que algunos entraran a trabajar, porque en aquella época todavía se desconfiaba de los trabajadores del estampe, que les llamamos "rompehuelgas". En razón de que los trabajadores de estampado eran muchos del estado de Oaxaca y venían solamente por temporadas no tenían conciencia de la lucha sindical. Porque pues aquel que iba y venía a trabajar 3 o 6 meses, ya con el proyecto de irse, no tenía una formación sindical. Por eso se temía que ellos rompieran la huelga. Pero afortunadamente no la rompieron. Al fin los ferrocarrileros, levantaron su asunto, pero nosotros los que intervenimos para declarar la huelga, no quedamos muy a gusto, porque no obtuvieron un resultado muy satisfactorio los ferrocarrileros, por la división que hubo entre ellos.

"Los grupos comunistas perdieron fuerza porque se declaró, por así decirlo, una guerra entre la CGT y la CROM. Claro como nosotros pertenecíamos a la CROM ya fue una guerra abierta; en mucho se frenó la acción de los grupos a favor del comunismo, que era a lo que estábamos haciendo propaganda. Aunque donde más siguieron su actividad en contra de algunos representantes sindicales fue en Coicolapam. En Coicolapam no me acuerdo en qué fecha mataron a un trabajador, a Pantoja, en el interior de la fábrica hubo un zafarrancho, hirieron a muchos y entonces separaron a varios, pero ahí sí todavía siguió un grupo."

Laura Collin H.



Recuperar la memoria histórica, individual o colectiva, es una tarea que puede esconder diferentes propósitos, desde los simplemente académicos del investigador, hasta aquellos adjudicados por sus sujetos. Extremos ambos de externalidad e internalidad. El proyecto de investigación en torno a la historia oral en Tlanepantla se ubica en un cambio intermedio. Se trata de un proyecto de historia oral aplicada, o más bien de cómo utilizarla para afianzar y en algunos casos generar la identidad comunitaria.

Tlanepantla, un pueblo que fue ciudad.

Tlanepantla es un municipio del Estado de México, colindante con el DF, único con dos porciones territoriales. Cuando en 1945 su cabecera municipal, del mismo nombre, fue erigida ciudad; no era previsible el destino que le esperaba como zona conurbada de la ciudad de México.

El status de ciudad lo obtuvo por su floreciente papel como punto de recepción de ganado en pie, favorecida por el paso de una línea férrea,

cerca de 2000 habitantes en la cabecera y 19 pueblos en su entorno, era, sin embargo, un municipio rural.

Los pobladores originales aun conservan la memoria del paisaje bucólico, surcado por tres ríos de aguas cristalinas; el Tlanepantla, el de los Remedios y el San Javier, en sus bordes, árboles frutales circundados por magueyeras en las partes altas. La porción central albergaba ejidos maiceros, ranchos ganaderos y establos lecheros. Lo atraviesa la sierra de Guadalupe en su porción Norte y en la occidental las estribaciones de la sierra Mexica.

Hoy, a 44 años de distancia, cobija a cerca de dos millones de habitantes y dos mil cien industrias. Ocupa junto con su vecino, el municipio de Naucalpan, los primeros lugares en importancia económica del Estado. Sufre de todos los problemas de la conurbación: hacinamiento, déficit de servicios públicos, carencias cualitativas y cuantitativas en materia de vivienda, deterioro ecológico, inseguridad, violencia y falta de identidad en sus pobladores.

Personas, familias e inversionistas provenientes de todas partes del país lo invadieron, ocupando cada espacio disponible., susceptible o no de ser urbanizado. Se asentaron indistintamente sobre áreas verdes, terrenos de donación y ejidos. Rebasaron cinco veces la cota de crecimiento máximo, decorando con viviendas hasta los sitios más inaccesibles de los cerros. Sumaron sus demandas de agua, luz, pavimentación, drenaje, alcantarillado y transporte, a las de la Ciudad de México. Compartieron con ella las carencias y dificultades gubernamentales para satisfacer a la demanda creciente. Agotados los terrenos disponibles, sobresaturaron los existentes, los subdividieron, subdividieron también las viviendas y surgieron vecindades. Construyeron viviendas de aspecto inacabado, a la espera de un nuevo piso, un nuevo cuarto.

Fábricas y pobladores colaboraron con ahinco en la tarea de exterminar la flora y la fauna. Los árboles que no fueron arrancados para plantar una casa, no resistieron los gases y el polvo de las industrias. Las pestes y la falta de espacio acabaron con los animales y la conexión de drenajes transformó a los ríos en drenajes de aguas negras. La deforestación y los asentamientos no planificados, con traza reticular sobre terrenos cerriles, coadyuvaron a la erosión. El clima cambió, la zona se aridizó, los vientos, sin obstáculos, comenzaron a correr por la planicie.

Hacinamiento, falta de oportunidades y el limitado acceso a los satisfactores urbanos, incidieron en el aumento de la violencia y la inseguridad. La disparidad de orígenes, las expectativas de retorno o simplemente la movilidad ascendente pro-

vocaron la carencia de sentimientos de pertenencia, es decir, de identidad, con respecto al municipio o a la colonia.

Un poco de historia.

Tlalnepantla entra en la historia cuando Xolotl la elige como albergue a la capital de su señorío. El cerro del Tenayo, por entonces excelente coto de caza para estos chichimecas aún no habituados a la labranza de la tierra, fue uno de los motivos para la elección. Probablemente, el otro lo fuera la proximidad con poblaciones otomías, preexistentes desde tiempos de los toltecas, con quienes compartían la lengua y por tanto les resultaría más fácil el aprendizaje de las prácticas agrícolas y urbanas.¹¹

Al trasladarse la capital a Texcoco, Tenayuca conservó por algún tiempo su prestigio como sitio ceremonial, testigo de la unión de los señores chichimecas,¹² albergue también de población nahua y constructores de la pirámide de Santa Cecilia.

A la llegada de los españoles, el hoy en día Tlanepantla, seguía poblado por nahuas y otomíes. Un conflicto típico de poblaciones fronterizas da origen a su nombre: ambos grupos se disputan la instalación de los Jesuitas en su territorio. Estos, salomónicamente, construyen el convento de Corpus Christy en el borde, en la tierra de "en medio": Tlanepantla.

Durante la colonia el municipio contaba con dos gobernadores, uno otomí, con jurisdicción sobre 23 pueblos, y el otro nahua, con 17 poblaciones. Su extensión territorial y situación jurídica sufrió varias mo-

dificaciones, anexiones y restricciones: dependiente de Tacuba, de Azcapotzalco, como parte del Estado de México o de la capital. Fue sede de importantes haciendas como la de Santa Mónica, adjudicada a la Malinche, la de En-medio, San Javier y El Rosario. Tlalnepantla vio transcurrir y fue partícipe de las conmociones sociales, sin que afectaran demasiado a sus pobladores.

Pero en la década de los sesentas todo cambió. Ante la decisión de frenar drásticamente el crecimiento del DF, las autoridades estatales ven una oportunidad para el "desarrollo" de los municipios colindantes con la capital.

Primero se piensa en atraer a las industrias y a los pobladores por la carretera México-Puebla. Surge así Ciudad Nezahualcoyotl, pero el proyectado parque industrial se ve abortado por la carencia de agua. La iniciativa se desplaza hacia el Norte, determinando el rápido crecimiento de Naucalpan y Tlalnepantla. En esta última se proyectaron 14 parques industriales sobre las mejores tierras, las más planas, dotadas de todos los servicios y equipadas de obras de infraestructura. Se ofrecieron exenciones impositivas y las industrias empezaron a llegar.

La política de poblamiento no fue tan clara, al contrario, fue ambigua, oscura, disimulada, disfrazada. Aún en terrenos incorporados a la reserva de algún ente oficial, o bajo régimen de propiedad privada, dedicados a la realización de fraccionamientos residenciales, medios o de interés social, la infracción a las normas constructivas, a las leyes (muchas veces realizada por la misma mano que la escribía) fue la norma. El



sistema más barato para atraer a la población fue la invasión simulada sobre terrenos ejidales. Digo invasión simulada por no afirmar la existencia de la invasión. El asentamiento sobre terrenos ejidales, sustraídos del mercado de tierras por la Ley de Reforma Agraria, fue alentado, inducido y hasta promovido por las autoridades; invitado, permitido y procurado por los propios ejidatarios y aceptado con gusto por los colonos. No hubo víctimas, —con salvedad de la Ley de Reforma Agraria—. Todos pensaban que salían beneficiados. Las autoridades, evitándose los costos de la urbanización, los ejidatarios aceptando que no les hizo justicia la revolución sino la conurbación, al beneficiarlos con la valorización de sus tierras y las pingües ganancias por concepto de su venta y posterior indemnización; los pobladores por la posibilidad de obtener un sitio donde fincar al alcance de sus posibilidades, en tanto

nunca podrían obtener un terreno ya urbanizado, a precio de mercado.

En diez años el panorama cambió radicalmente. Las colonias crecían como otrora el maíz. La ciudad de Tlalnepantla se convirtió en integrante del área conurbana de la ciudad de México. A pesar del importante número de industrias existentes en el municipio, sólo ofrecen empleo al 15% de sus pobladores, los restantes puestos son cubiertos por personas que se desplazan desde otros puntos de residencia. Inversamente, los tlalnepantlenses encuentran ocupación en otros municipios y delegaciones, integrándose así a una compleja red de desplazamientos e interdependencias.

El presente.

En Tlalnepantla se pueden identificar diferentes tipos de asentamientos: los fraccionamientos industria-

les, fraccionamientos residenciales, fraccionamientos de interés social, las colonias populares, las ciudades perdidas y los pueblos. Cada uno con características particulares. Con excepción de los pueblos, los restantes con un común denominador: la falta de identidad territorial. Exclusivamente un 5% de la población del municipio puede vanagloriarse de tener más de dos generaciones residiendo allí, el restante 95% está conformado por migrantes o hijos de migrantes.

Los pueblos concentran al mayor número de pobladores arraigados. Entre ellos las relaciones sociales aún conservan muchas características pueblerinas; el conocimiento y el trato personalizado, la memoria histórica compartida, actividades rituales comunes, fuerte incidencia de lazos de parentesco, estructuras de poder político y económico claras y visibles, con la presencia de familias que funcionan y son reconocidas como caciques. Pero este sector de arraigados, con fuertes vínculos de identidad local, no son los únicos habitantes de los 19 pueblos. Los pueblos no solo fueron invadidos por la ciudad en aspectos funcionales, es decir, en la conexión de sus sistemas viales, comerciales, de transporte a la red mayor. También lo fueron por pobladores en busca de un sitio en donde vivir. Surgió entonces un nuevo fenómeno: el inquilinato periférico. Las viejas casas, con amplios terrenos, fueron subdivididas para dar cabida, en condiciones poco funcionales, a inquilinos desplazados en la mayoría de los casos de lugares más céntricos de la ciudad por el costo de las rentas urbanas. Pobladores de escaso o nulo arraigo, con la expectativa de encontrar, "donde sea", un sitio donde

fincar y tener "algo propio", o con temor a que les pidan el cuarto, la casa...con una permanente sensación de transitoriedad, aunque lleven 15 años residiendo allí.

Las colonias populares y su variante subdesarrollada, las ciudades perdidas (en el léxico local las: CP) surgen de procesos irrégulares de poblamiento, es decir, de las simuladas invasiones sobre terrenos ejidales. La mayoría de los protagonistas eran originarios del medio rural, con algunos años de estancia previa en la ciudad como inquilinos. Los primeros en llegar afrontaron la inseguridad ante un posible desalojo o reubicación y aprendieron a gestionar ante las autoridades su reconocimiento y regularización. La introducción de servicios y equipamientos les costó sudor y esfuerzos, prestaron trabajo para abrir cepas, caminos, pavimentarlos, introducir el agua. Recibieron como dádivas de las autoridades, materiales para construir sus propios servicios. En síntesis, protagonizaron una historia común. Pero el proceso de poblamiento no fue homogéneo ni simultáneo. Fueron muchos los llegados en etapas posteriores, muchos los que no vivieron el momento fundacional. Los intereses se fueron diversificando, los conflictos emergieron, se formaron bandos contrapuestos. En algunos casos, los primeros pobladores vieron como invasores de su espacio a los nuevos, otros muchos al encontrar un trabajo seguro, tomaron la colonia como dormitorio, despreocupándose de su situación.

Migrantes hacia la ciudad de México la habitan, ignorando en ocasiones, hasta el nombre de su municipio. Portadores de tradiciones cultu-

rales diferentes, encontraron pocos puntos en común para la socialización, sus hijos tuvieron que crearlos...la "banda", negando aparentemente la cultura de los padres, permitió construir códigos comunes, recuperar muchos de los patrones tradicionales y abrir un espacio a la convivencia.

Los fraccionamientos medios y residenciales difieren más, en cuanto a nivel de ingresos que por características del poblamiento. En ambos casos se trata mayoritariamente de urbanistas desplazados hacia la periferia, que por necesidad de vivienda propia o por la decadencia de las colonias residenciales de la ciudad, llegaron a Tlalnepantla. Con mayores posibilidades de movilidad, tienen intereses fuera del municipio, no sólo por motivos laborales, sino también por estudio, recreación o vínculos preexistentes. Se autoidentifican como residentes de Satélite, a veces por facilidad de localización, otras por ignorancia o cuestiones de *status*. Su tradición urbana se expresa en comportamientos más individualizados, no preocupándose por afianzar o establecer relaciones con los vecinos, sino en casos de emergencia o a partir de los hijos. Manifiestan actitudes demandantes hacia las autoridades y se resisten a participar en obras de beneficio colectivo.

En general, los tres tipos de asentamientos analizados comparten otra característica común: la de ser localidades dormitorio. Durante el día sólo permanecen en ellas algunas de las mujeres (las que no trabajan), los niños pequeños y los jóvenes que no concurren a la escuela y quienes tienen su actividad laboral en la propia colonia. Hanners

(1986:294) describe esta situación al sostener que: "...mientras las relaciones entre vecinos pueden ser desiguales y carentes de coordinación en su globalidad, puede obtenerse cierta organización mediante relaciones de aprovisionamiento".

El otro tipo de asentamiento, el fraccionamiento industrial, a los que podríamos sumar las zonas de servicios, manifiestan el comportamiento inverso: populosos y activos durante el día, des poblados y vacíos por las noches. El centro de Tlalnepantla, antes sitio privilegiado de residencia, se ha ido transformando en un centro exclusivamente comercial y de servicios, desplazando a sus pobladores a los fraccionamientos. Hacia el centro y a los fraccionamientos industriales se dirigen habitantes de una amplia zona de influencia. En ellos gravitan durante el día: trabajan, consumen o tramitan, los abandonan al cese de las actividades y difícilmente se identifican como miembros o usufructuarios de un territorio común.

Residencia e identidad.

Una primer aproximación a los problemas de Tlalnepantla enfrenta los aspectos visibles externamente. Con excepción de los fraccionamientos residenciales, es común a los de tipo medio, las colonias populares, ciudades perdidas y pueblos, el evidente deterioro de las condiciones de existencia y una notoria falta de interés por el entorno, por la conservación de sus viviendas y en general de las colonias. Podría adjudicarse o justificarse dicha situación en las actuales condiciones económicas, la falta de recursos, etc. Sin embargo, en muchos de los casos, aún en colonias populares y

ciudades perdidas, se trata de casas bien construidas e inclusive caras, con derroche de materiales, donde la falta de mantenimiento y conservación genera depreciación. Por otra parte, en gran medida la contaminación visual, del aire y del agua se debe a la falta de limpieza y a la presencia de basura, ambas ajenas, en algún sentido, a causas monetarias y más vinculadas a una notoria insensibilidad por su hábitat. Podrán aducirse motivos culturales, sin embargo, ésta insensibilidad por el entorno y por las condiciones externas no constituyen parte de las culturas tradicionales de las que son portadores. La pobreza urbana presenta una faz más lacerante que la rural.

Un análisis más profundo de los motivos del desinterés por el ambiente condujo a los problemas de identidad. Los pobladores no se sienten miembros de una colonia o de un municipio. Cuando mucho se encontró un nivel de identidad por calles, en donde se ve la preocupación, a veces en forma competitiva, por el aspecto exterior, por el mantenimiento del espacio común; existen pues, relaciones de vecindad. Los restantes pobladores consideran su estancia allí como una situación transitoria.

La identidad social puede ser definida como la consciencia que tiene un individuo de pertenecer a un grupo dado. La identidad se pone de manifiesto en la interacción,^[3] al definir un nosotros frente a los otros. Es siempre situacional, relativa y múltiple. Situacional, en tanto uno opta por alguna de sus propias referencias de identidad de acuerdo con el contexto en que se encuentra. Es relativa, pues la referencia o

el contexto que se elige depende generalmente de la percepción del otro, y múltiple, en tanto, cada individuo participa al mismo tiempo en varios grupos de identidad.

Para conceptualizarse a sí mismos como pertenecientes a un grupo, se eligen ciertos elementos o indicadores tomados de aquellos que provee la cultura. La identidad, sin embargo, no es idéntica a la cultura, pues solo toma de ella algunas características y las hace conscientes en función de autoadscribirse a un grupo. En algunos casos se producen fenómenos de construcción, cuando un grupo decide, por algún motivo, diferenciarse de sus similares. Al generar sus propias prácticas, estos grupos construyen cultura,^[4] e identidad al mismo tiempo. Cuando lo hacen, toman como referencia la práctica social y la historia compartida.

Es posible considerar tres tipos de elementos seleccionados y por tanto incorporados a la conciencia:

1.- Identificadores: Como el conjunto de rasgos diacríticos compartidos que permiten reconocer en el otro prácticas similares.

2.- Diferenciadores: Son aquellos por medio de los cuales el nosotros se reconoce como distinto del otro.

3.- Jerarquizadores: Comprende la escala valorativa que permite a los grupos considerarse en una posición relativa (de superioridad, inferioridad o igualdad) con respecto a otro grupo.

En tanto los individuos en la ciudad interactúan en varios contextos, sus posibilidades de identidad se multiplican y no necesariamente re-

curren a una referencia territorial. Cuando en el caso de Tlalnepantla hablamos de su carencia, se alude a que las familias y los individuos no se identifican como miembros de un grupo territorialmente definido, diferenciado de otros y en una posición relativa con respecto a otras unidades. Seguramente, participan de otros sistemas de identidad: laborales, lúdicos, de origen, familiares, etc. pero al no hacerlo territorialmente, no logran una vinculación afectiva y efectiva con su lugar de residencia, y ésta se manifiesta por el desinterés hacia su situación.

El proyecto.

Entendiendo a la identidad como condición de la participación en acciones de beneficio común, de responsabilización ante el entorno, surgió la necesidad de generar o reforzar vínculos de identificación entre vecinos. Este problema conducía a reconocer los elementos compartidos por los residentes, otros que los diferenciarán de otras colonias y aquellos que les permitieran valorarse.

Al aceptar como una de las características de la vida en las ciudades la separación entre las actividades productivas y las de reproducción social de la existencia,^[5] los elementos de identidad no podían basarse en la esfera laboral y por tanto en las asociadas a su pertenencia a una clase social; había que buscarlos en la propia esfera del consumo colectivo.^[6]

La presencia mayoritaria de migrantes dificultaba la identificación en función de pautas culturales, pero compartían un territorio y éste implicaba una historia, muchas ve-

ces vivida por sus pobladores. Estas consideraciones explican el surgimiento de un proyecto de investigación para el rescate de la historia oral.¹⁷¹

El presupuesto, la hipótesis que los animaba, era que si se lograba hacer consciente esta historia compartida, se podían generar vínculos de identidad, el reconocimiento de problemas comunes y de su propia capacidad para transformarlos. El rescate de la historia oral partía de un fin práctico. ¿Cómo llegar a la meta propuesta? Esa era la cuestión. Los problemas metodológicos a resolver no eran pocos ni sencillos.

La heterogeneidad existente en las colonias en cuanto a participación propiciaba la existencia de diferentes versiones; los pobladores no habían vivido la misma historia, unos por auto marginarse, otros por haber llegado después del suceso en cuestión. Por otra parte, los papeles representados fueron diferentes y en ocasiones opuestos:

¿Cómo capturar la información para que ésta diera cuenta de las diferentes versiones?

¿Cómo involucrar a los miembros de la comunidad en el proceso de recolección de información, de manera participativa?

¿Cómo devolver la información al mayor número de personas?

¿Cómo validar los datos obtenidos?

¿Cómo propiciar que la historia recabada fuera asumida como patrimonio compartido y por tanto elemento de identidad?



Y finalmente, ¿Cómo lograr a partir de este hecho algún tipo de actividad colectiva que demostrara su capacidad como grupo de incidir sobre el entorno?

El primer problema, el más serio, por cierto, remitía a una cuestión epistemológica relativa a la verdad. Era evidente y previsible que la versión de los ejidatarios no coincidiría con la de los colonos, ni con la del gobierno, ni con la de los colonos llegados en fechas posteriores. Obviamente, cada versión contendría una parte de verdad, una parte de información manipulada, elementos escondidos o disimulados, pero todas corresponderían a una visión particular. La técnica del informante clave (en tanto recurre al que domina mayor cantidad de información) se diluía en una multiplicidad de informantes claves. Para identificar cuantos y quienes podían serlo, era preciso primero reconocer cuantas posibles versiones habría en cada caso. En principio se partió de la clasificación antes enunciada: ejidatarios, gobierno, pobladores por etapa, pero considerando la posibilidad de ampliar el número de informantes a medida que, a partir de los datos recabados, se identificara la existencia de grupos enfrentados. Cada grupo fue considerado como un tipo de versión y por tanto un tipo de informante.

El problema inmediato radicaba en como interpretar estas versiones opuestas o al menos diversas de un mismo suceso y acceder a la "verdadera historia" de las colonias. En este aspecto se recurrió a dos soluciones combinadas: cuando la información difería sustancialmente de acuerdo con la versión, se optó por incorporar ambas, refiriéndolas a sus dado-

res. La otra fue presentar un informe preliminar, ante una reunión a la que se invitara a los diferentes informantes, para que confrontados avalaran o negaran lo afirmado previamente o las interpretaciones del investigador, pero además propiciando la discusión entre ellos en función de una posible versión unificada. También se decidió que quien analizara la información fuera una persona diferente a quien recogía los datos, en función de una mayor objetividad.

Por otra parte, en tanto la historia no es sólo una sucesión de hechos trascendentes, se decidió tomar en cuenta la cotidianeidad y la visión de quienes, aunque no hubieran participado en los "sucesos", viven en la colonia. De allí que se incorporaran como datos de información etnográfica a las fiestas, las formas de esparcimiento, la visión de los niños y mujeres, las anécdotas y leyendas y a los personajes de la colonia.

En relación con la participación de la comunidad en el propio proceso de investigación se siguieron varios caminos. Desde luego participaban como informantes y se procuró reconstruir los hechos en forma colectiva, en reuniones de varios informantes, para propiciar la rememoración, se involucró a vecinos jóvenes como auxiliares de investigación recogiendo versiones de los adultos. De ésta forma no sólo se conseguía mayor información sino también se lograba hacerlos partícipes y despertar su interés por la historia de la colonia.

El problema más grave, desde el punto de vista operativo, era la devolución de la información, o más aún la recepción de la información.

Devolverla era lo de menos, se podía hacer entrega de una copia de la monografía. Seguramente la atesorarían, convencidos de poseer "la historia de la colonia", tal como sucede con los libros, monografías, tesis y demás productos de la investigación antropológica, cuando sus autores tienen el buen gusto de enviárselos a los informantes o a las autoridades correspondientes. De esta forma se cubriría el requisito dejando a salvo la conciencia, pero dejando de lado también el objetivo inicial de incidir sobre la realidad.

Si se distribuía masivamente el informa, la monografía o la investigación, podía lograrse una mayor cobertura pero ¿la leerían? No hicieron falta experimentos para saber la respuesta negativa. Nuestro lenguaje "científico" es abominable, aburrido y tedioso —con honrosas excepciones— y la gente no está acostumbrada a leer más que pasquines y revistas. Ahí estaba la clave ¿Porqué no hacer una revista? La investigación sobre la historia oral convertida en revista, amena, ligera, con caracteres grandes e ilustraciones, susceptible de ser leída sin dormirse a la primera línea.

La llamamos "contornos de mi colonia" y quedó luego en **Relatos**. La palabra contornos fue censurada por referir sólo al límite, al borde, por dejar fuera el interior. Lástima, pues desde la visión antropológica, el contorno se relaciona más con la identidad, es decir, con lo que traza fronteras.

Relatos se estructuró en secciones:

Los orígenes: La historia de la colonia, con especial referencia a los procesos de poblamiento, activida-

des de sus habitantes, introducción de servicios y equipamiento.

Personajes de mi colonia: Comprende a aquellas personas destacadas entre los vecinos, pudieron o no trascender los límites barriales. El taquero parlanchín, el zapatero enojón, son sin duda personajes locales, tanto como el deportista exitoso o el que llegó a presidente municipal.

Algo para recordar: Algún suceso memorable o impactante, de acuerdo con la visión popular. Se incluyeron accidentes, visitas de personajes, enfrentamientos con las autoridades, leyendas y relatos.

Los días de ayer: Es una cronología de los sucesos que suponen hitos en su historia.

Los días de fiesta: Es una descripción etnográfica de como celebran sus fiestas, fundamentalmente el aniversario o Santo Patrón.

Así nos entretenemos: Describe las formas de esparcimiento, actividades lúdicas, festivas o deportivas, abiertas a todos los miembros de la comunidad.

La nueva generación: Esta sección es de los jóvenes, habla de sus actividades, sus aspiraciones y problemas.

Así la vemos: Es la visión de los niños, recabada en las escuelas, en forma de cuento, poesía o dibujo.

La colonia en cifras: Incluye datos demográficos, económicos y de escolaridad.

Desde el comal: Es la visión de las mujeres en torno a la colonia.

Contornos de mi colonia: Mapa y croquis de localización de la colonia, con principales sitios de interés.

Contendría también fotos, documentos y cualquier aportación proporcionada por los colonos, tal como canciones o poemas a la colonia, documentos del pasado, etc.

La revista así planteada puede servir como material de consulta para la escuela o para investigadores interesados en el tema, pero más interesaba que se convirtiera en tema de conversación entre vecinos, en refe-



rencia de identidad, es decir, patrimonio compartido.

La referencia de identidad no garantizaba plenamente la solución del siguiente problema: el logro de algún tipo de actividad colectiva, demostrativa de su capacidad, de tanto grupo, de incidir sobre su entorno.

En el proceso de investigación los informantes sacaron a relucir fotos de antaño, documentos, cartas y otros testimonios. Un material valioso, guardado por algunos y desconocido por los demás. A partir de la reunión a la que se convocaría para presentar la revista se propuso inducirles a organizar una exposición sobre la historia de la colonia. Esta actividad testimonio, era al mismo tiempo un hecho social, oportunidad de esparcimiento, de convivencia, podía también servir para recordar y añorar experiencias de participación, discutir problemas, proponer soluciones. De allí al inicio de actividades autogestivas o al "tanguis cultural",^[8] sólo mediaría un paso. Pero esa es otra historia.

Resultados

El proyecto comenzó con la participación de estudiantes de Etnohistoria y Antropología Social de la ENAH, coordinados por la maestra María del Refugio Cabrera y bajo mi dirección. Este equipo logró reconstruir la historia de un pueblo: La Loma y una colonia popular: Ampliación Lomas de San Andrés Atenco. Los ritmos y los tiempos de estudio dificultaron sus posibilidades de trabajo de campo intensivo, motivo por el cual se decidió integrar un equipo de investigación con recursos locales. A falta de antropó-

logos se capacitaron trabajadores del municipio y los resultados fueron excelentes. Una periodista (Noemí Pineda) un sociólogo (Carlos Ochoa Barragán) y dos excelentes charlistas (El Sr. Alfonso Ugalde y el Sr. Antonio Pérez) merecen después de tres años de trabajo, el título de antropólogos honoris causa. Trece colonias y pueblos cuentan ya con su historia. La publicación de la revista tuvo un proceso más largo. La búsqueda de financiamiento, los aumentos en los costos de impresión, demoraron su parto. Sin embargo, *Relatos de Xocoyahuaco* ya dio a luz.

Los resultados esperados se anticiparon a las proyecciones; antes de la aparición de la revista, antes de la exposición, en el mismo proceso de recolección de información, surgieron iniciativas y proyectos comunitarios. Talleres, actividades deportivas, actividades sociales y grupos de promotores voluntarios de cultura, nacieron también en este proceso.

Epílogo

Es el epílogo de éste artículo, no así del proyecto. Este año se espera poder imprimir y distribuir otros cuatro números de la revista, así como la realización de igual cantidad de exposiciones.

La Etnohistoria y su especialización la historia oral, tienen una dimensión aplicada. El papel del reforzamiento de los vínculos de identidad no solo compete a los propios sujetos. Los antropólogos, a partir de proyectos específicos, pueden incidir, acelerar e imprimir direccionalidad a los procesos colectivos, al mismo tiempo dotar de sentido y compromiso al quehacer profesional.

Bibliografía citada

Alva Ixtlixochitl, Fernando 1975 *Obras Históricas*. UNAM México.

Barth, Frederick. 1976 *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*. F.C.E. México.

Borja, Jordi. 1975 *Movimientos Sociales Urbanos*. Ediciones SIAP, Buenos Aires.

1981 "Movimientos Urbanos y Cambio Político" en *Revista Mexicana de Sociología*. México.

Cabral, Amílcar. 1977 "El Papel de la Cultura en la Lucha por la Independencia" en *Ideología y Sociedad*, No. 1, México.

Cardozo de Oliveira, Roberto. 1971 "Identidad Étnica, Identificación y Manipulación", en *América Indígena*, Vol. XXI, No. 4, México. Carrasco, Pedro 1950 *Los otomíes. Cultura e Historia Prehispánica de los pueblos Mesoamericanos de habla Otomiana*. Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, (ed. facsimilar de la de 1950), Toluca.

Castells, Manuel. 1979 *Problemas de Investigación en Sociología Urbana*. Siglo XXI Editor, México.

Collin, Laura. 1989 *Señoríos Otomíes. ¿Leyenda o Realidad?* en *Memorias de las Jornadas de Etnohistoria*. ENAH, México, (en prensa).

Cook de Leonard, Carmen. 1981 *Ciudad Nezahualcoyotl*. Ediciones Casa de la Cultura, Publicaciones Municipales, H. Ayuntamiento de Nezahualcoyotl, Arana, México.

Goodenough, Ward. 1975 "Cultura, Lenguaje y Sociedad" en Kahn (comp.) *El Concepto de Cultura, Textos Fundamentales*, Ed. Anagrama, Barcelona.

Hanners, Ulf. 1986 *Exploración de la Ciudad*. F.C.E. México.

Notas

1 En torno a la presencia otomí en el territorio y su relación con los chichimecas de Xolotl, véase Alva Ixtlixochitl (1975), Carrasco (1950) y Collin (1988).



2 El uso de Tenayuca como sitio privilegiado para la unción de los gobernantes de Texcoco es señalado por Carmen Cook (1981).

3 Las funciones y elementos constitutivos de la identidad son señalados por Cabral (1977), Cardozo de Oliveira (1971) y Barth (1976), entre otros.

4 Se considera a la cultura en su dimensión normativa, al proveer las prácticas previsibles que posibilitan la interacción, en este sentido la cultura dice el como de la conducta, aquello que se aprende para cumplir las normas de los demás, como propone Goodenough (1975).

5 Proponen esta separación entre actividades productivas y reproductivas como factor específicamente urbano: Castells (1979) y Borja (1974).

6 Sobre el concepto de "consumo colectivo" Borja (1981) y Castells (1979).

7 El proyecto de Rescate de la historia oral en Tlalnepantla, fue resultado de una iniciativa de la Dirección de Bienestar Social del Ayuntamiento, a cargo del sociólogo Guillermino Ochoa Montalvo. Como parte del programa de actividades del Departamento de Cultura desde 1986 a 1988. Con la creación del Centro Municipal de Estudios de Población, pasó a formar parte de sus programas. Quien esto suscribe, tuvo a su cargo el proyecto desde 1986 hasta marzo de 1989, como responsable de ambas instancias. Participaron en él Carlos Ochoa Barragán, María del Refugio Cabrera, Gustavo Cabrera, Noemí Pineda, Antonio Pérez y Alfonso Ugalde.

8 "Tianguis Cultural" fue el nombre elegido para una modalidad de participación cultural, autosuficiente, en la que los propios vecinos socializan sus conocimientos organizando talleres varios (tejido, costura, carpintería, guitarra, teatro, etc) ganando un espacio callejero o en áreas verdes de la colonia. Ofrece una alternativa de esparcimiento y recreación, al tiempo que de aprendizaje a bajo costo. Es tianguis, en tanto propicia el intercambio cultural. El espacio sirve también, para la presentación pública de los artistas locales: cantantes, poetas, grupos de teatro. La vinculación entre diferentes tianguis culturales permite, asimismo, la circulación de grupos.

El archivo de la palabra

Eva Salgado Andrade

En septiembre de 1988, cerca de 150 investigadores de diversos países de América Latina y de España se dieron cita en México¹¹¹ para hablar acerca de la historia oral. Este acontecimiento fue significativo puesto que, por vez primera, después de casi dos décadas de haber recurrido a esta metodología, historiadores, sociólogos, economistas, politólogos, trabajadores sociales, antropólogos, etnólogos, etc., se reunieron en un país de habla hispana para intercambiar experiencias respecto a sus avances y dificultades al haber decidido convertirse en historiadores orales.

No por casualidad este primer encuentro se realizó en México. En 1972, al auspiciar el primer proyecto institucional dedicado al rescate y preservación de testimonios, nuestro país se convirtió en pionero en la materia, en cuanto respecta a América Latina. Efectivamente, hace ya casi dieciséis años, un grupo de historiadores, por entonces adscritos al Instituto Nacional de Antropología e Historia, acometió la labor de sistematizar el material que conformaría

el futuro Archivo de la Palabra. Este se integró, en primer instancia, con algunas entrevistas realizadas por otros historiadores para investigaciones particulares; el siguiente paso consistió en lanzarse, grabadora en mano, a rescatar la palabra de cientos de hombres y mujeres.

En un principio, se consideró prioritario el rescate de testimonios de testigos presenciales de la Revolución Mexicana. Con el tiempo, estas entrevistas dieron paso a otras de los más diversos temas: historia del cine, de la educación, de la medicina, de los refugiados españoles en México y, en general, historia contemporánea. Lo importante de esta labor era el rescate de testimonios, por cuanto al valor intrínseco de los mismos. Los historiadores, convertidos en entrevistadores de historia oral, sacrificaron sus ambiciones e intereses particulares —por lo que se refería a la investigación histórica—, y se entregaron a la tarea de preservar para otros las historias de vida que, más adelante, enriquecerían las fuentes de investigación.



A diferencia de la historia oral que se hacía en otros países —por ejemplo, en los Estados Unidos, donde se consideraban fundamentales los testimonios de miembros de las élites—, en México se dio importancia a la visión de los marginados de la historia, de aquéllos cuya visión del pasado podía contrastar con las versiones públicas y oficiales más recientes, donde el maniqueísmo se encontraba a la orden del día. Así mientras en otros lugares la historia oral servía de estrado para políticos, hombres de negocios y reconocidos sindicalistas, el Archivo de la Palabra recogía las impresiones, frustraciones, anhelos y vivencias de los hombres y mujeres comunes.

El rescate de testimonios no se hizo de manera espontánea o improvisada. Detrás de cada grupo de entrevistas se encontraba una rigurosa metodología, que seguía estos pasos:

- I) Planeación y elaboración de proyectos específicos de investigación;
- II) Localización y selección de informantes idóneos para las entrevistas;
- III) Preparación bio— bibliográfica de cada entrevista;
- IV) Grabación de las entrevistas.

Dentro de estos pasos, uno de los elementos fundamentales fue la elaboración de un cuestionario tipo "base", el cual permitía sistematizar los objetivos específicos de cada proyecto; sus aspectos esenciales eran la periodización, la zonificación y las áreas temáticas. El cuestionario no representaba un interrogatorio rígi-

do, sino una pauta que permitía que, al realizar la entrevista, al margen de la vida del entrevistado, fluyera información con respecto a los procesos históricos que se querían analizar.

Por cierto, en el transcurso de las entrevistas —dado que éstas estarían destinadas a integrar un archivo consultado por historiadores e investigadores de otras disciplinas—, se alentaba a los entrevistados a dar información sobre todos los temas que le viniesen a la mente. De esta manera, además, el entrevistador cumplía parte de la responsabilidad que conlleva con las fuentes vivas, de las cuales se nutre. Al hacerse partícipe de un proceso de enriquecimiento de la investigación histórica, los entrevistados adquirían mayor conciencia del significado de la historia, la importancia de comprender e interpretar su presente a la luz de ese pasado del cual habían sido testigos y sobre el cual tenían tantas cosas por decir.

Casi dos décadas después, este proyecto, retomado ahora por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, sigue vigente. En efecto, el Archivo de la Palabra ha aumentado su acervo testimonial a casi mil entrevistas, que además de su valor intrínseco han dado lugar a varios proyectos de investigación y difusión. A continuación se reseñarán los proyectos de que consta y se describirá parte del material que conforma cada uno de ellos.

Para fines de clasificación, los proyectos se identifican con las siglas PHO (Proyecto de Historia Oral, como se llamó en un principio el Archivo) y van seguidos del número

asignado a cada uno de ellos. Así, existen a la fecha los siguientes:

PHO/1 : Historia de la Revolución Mexicana

PHO/2 : Historia social de la cinematografía en México

PHO/3 : Historia de la educación en México

PHO/4 : México contemporáneo

PHO/5 : Historia de la diplomacia en México

PHO/6 : Historia de Jalisco

PHO/7 : Historia del sureste de México

PHO/8 : Historia de la medicina en México

PHO/9 : Seminarios de historia oral [2]

PHO/10: Historia de los refugiados españoles en México

A continuación se describen cada uno de los proyectos:

PHO/1 Historia de la revolución mexicana

Como ya se ha mencionado, con este proyecto se inició formalmente el Archivo de la Palabra. El periodo que abarca se extiende desde los inicios de este siglo —crisis del Porfiriato y antecedentes del movimiento revolucionario—, hasta fines del segundo decenio —cuando la pacificación tiende a generalizarse y se inicia la reconstrucción. Entre los primeros testimonios rescatados, se dio especial importancia a los de los

oficial. Aunque esta empresa se acometió tarde —pues muchos de los protagonistas ya habían muerto a su avanzada edad impedía entrevistarlos—, se logró rescatar la historia de vida de decenas de personas que hablaron acerca de sus experiencias de lucha, sus anhelos, sus frustraciones, el dolor de acogerse a la amnistía o, por el contrario, el empeño de continuar en el combate, la angustia de ver insatisfechas las demandas por las que tomaron las armas. Con el tiempo, además de las entrevistas con villistas, protagonistas de otras corrientes revolucionarias tomaron la palabra: zapatistas, orozquistas, arenistas, carrancistas, etc. Así se logró reunir un amplio arsenal de experiencias, múltiples y heterogéneas, que permiten conocer diferentes facetas del proceso revolucionario, nuevas visiones, nuevos discursos.

PHO/ 2 Historia social de la cinematografía en México

Comprende testimonios de hombres y mujeres que contribuyeron a hacer el cine en México. La cinematografía llegó a alcanzar en alguna época del México contemporáneo un lugar destacado: como industria, como diversión popular por excelencia, como reflejo ideal o supuesto de nuestra conducta social. Gran parte de las entrevistas abarcan lo que se ha dado en llamar la "Epoca de Oro" del cine mexicano, cuando nuestro país se distinguía mundialmente en esta actividad. Directores, guionistas, escritores, camarógrafos, actrices, actores, editores, maquillistas y encargados de vestuario, comparten sus experiencias de cuanto ocurría delante y detrás de las cámaras, información que sin duda ocupa un insustituible lugar entre todos los

valiosos estudios que, acerca del cine en México, han salido de la pluma de historiadores, sociólogos, economistas, periodistas y literatos.

PHO/3 Historia de la educación en México

Se ocupa básicamente de la educación entre 1920 y 1940, a partir de la creación de la Secretaría de Educación Pública (SEP) —proyecto que tuvo en José Vasconcelos su principal promotor—, hasta la llamada educación socialista, animada durante el régimen de Lázaro Cárdenas. ¿Cómo se educaron los futuros educadores del país? ¿Qué fue realmente la educación socialista y cómo se llevó a la práctica? ¿Qué papel desempeñó la Secretaría de Educación Pública en la actividad para la cual fue creada? En este proyecto se habla extensamente acerca de las preguntas anteriores y muchas más: métodos de enseñanza, planes y programas, trayectoria de algunos secretarios del ramo, lucha sindical del magisterio. Los testimonios están salpicados de múltiples y pintorescas anécdotas.

PHO/4 México contemporáneo

Bajo este rubro, quedan comprendidos testimonios que rescatan diversas experiencias, que ofrecen información sobre el México post-revolucionario y contemporáneo sobre aspectos económicos, políticos y sociales. La creación de este proyecto respondió a la necesidad de contar con un apartado suficientemente amplio para contener cualquier historia de vida. Así pueden localizarse en él informaciones acerca del movimiento delahuertista, la rebelión cristera, la creación del Partido Revolucionario Institucional, el cardenismo, problema agrario, historia del periodismo, feminismo, movimiento chicano, etc.

PHO/5 Historia oral de la diplomacia en México

A raíz de un convenio con la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE), se emprendió este proyecto, que pretende rescatar las historias de vida de quienes se encargaron de representar a nuestro país en el extranjero; a través de los testimonios



de diversos embajadores, es posible conocer otra faceta —tal vez más humana— de nuestra historia diplomática.

PHO/6 Historia de Jalisco

PHO/7 Historia del sureste de México

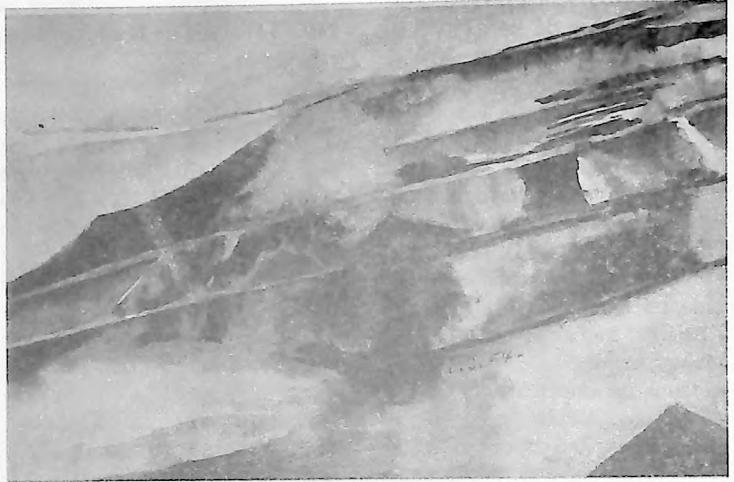
Desarrollados inicialmente por los Centros Regionales del Instituto Nacional de Antropología e Historia, los dos proyectos anteriores ofrecen información sobre distintas zonas del país. Seguramente con estos esfuerzos y otros similares se contribuirá a eliminar la tendencia centralista que durante mucho tiempo ha imperado en la investigación histórica en México, en virtud de la cual se considera primordial cuanto ocurre en la capital y se margina el acontecer regional.

PHO/8 Historia de la medicina en México

Esta labor se desarrolló de manera conjunta con la Academia Nacional de Medicina. Se reunieron decenas de testimonios de doctores que compartieron sus experiencias, respecto a múltiples temas: evolución de la medicina en México; medicina durante la Revolución; introducción de nuevas técnicas; distintas ramas como la herbolaria, medicina alópata y homeópata; fuga de cerebros, fuga de enfermos, etc.

PHO/9 Seminarios de historia oral

Los integrantes del Archivo de la Palabra organizan periódicamente seminarios de metodología de historia oral, que incluyen, a manera de



práctica, la elaboración de entrevistas referidas a proyectos reducidos. Estas pasan a formar parte del Archivo y, entre otros temas, pueden encontrarse los siguientes: feminismo, exiliados argentinos en México y luchas sindicales.

PHO/10 Historia de los refugiados españoles en México

La enorme cantidad de exiliados españoles que llegaron a nuestro país, forzados a abandonar su patria a raíz de la guerra civil, repercutió hondamente en diversas facetas de la vida económica y cultural de México. Este proyecto de la palabra a varios de estos españoles que narran cómo fue su llegada a nuestro país, la acogida que les brindó el gobierno cardenista, su inserción en actividades productivas, su constante militancia de cara a España, el significado de cambiar de nacionalidad para quienes así lo hicieron, su sentido de

pertenencia a dos patrias. Dentro de este proyecto, existe un apartado especial que reúne entrevistas con quienes volvieron a España a la muerte de Franco o aun antes y el dilema que representa enfrentarse a una patria que ya no es la misma, dejando atrás a una adoptiva.

La mayor parte de las entrevistas, grabadas en cintas magnetofónicas, se encuentran ya transcritas (más adelante se hablará acerca del proceso de transcripción) y encuadradas, para facilitar su consulta. Además se les ha enriquecido al anexarles índices analíticos y toponímicos, así como una síntesis del contenido de las mismas. Un medio importante para facilitar la consulta consiste en la elaboración periódica de catálogos que contienen las fichas de las entrevistas ya transcritas.

Todos los entrevistados reciben una copia transcrita de sus testimo-

nios. Así se les retribuye, aunque sea en mínima parte, algo del esfuerzo que realizan al compartir con otros sus experiencias, muchas veces dolorosas.

La labor iniciada por el Archivo de la Palabra es inacabable. Si bien la obtención de testimonios ha disminuido, se ha compartido con otros investigadores la necesidad de hacer historia oral.

La transcripción de las entrevistas

El principal motivo para transcribir las entrevistas radica en facilitar su consulta. Si bien pareciera que el proceso de transcripción no presenta mayores dificultades, la mayoría de quienes se han dedicado a la historia oral reconocen que, en este punto, las cosas se complican. A lo largo de su trabajo, el transcriptor —que en muchos casos es el propio entrevistador— se enfrenta a varios problemas que, en esencia, responden a uno solo: la lengua hablada y la lengua escrita se rigen por códigos distintos. En la primera se presentan fenómenos paralingüísticos como la entonación, acento y pronunciación —por no hablar de la comunicación no verbal— que forman parte del discurso emitido, pues no importa sólo *qué dice* el entrevistado, sino *cómo lo dice*. Para recuperar estos elementos, la lengua escrita recurre a los signos de puntuación que en muchos casos resultan insuficientes. Si bien sería posible poner en práctica mecanismos que permitieran una transcripción aún más fiel de la entrevista, es importante tener presente que quien va consultarla no siempre es un lingüista; quedan descartadas, por lo tanto, las transcripciones fonéticas o las guías de entonación

que permitirían recrear, visualmente, el lenguaje hablado.

Ante tal situación, hubo que buscar un mecanismo que, sin entrar en demasiadas complicaciones, permitiera transcribir las entrevistas lo más fielmente posible. A partir de este planteamiento, en el Archivo de la Palabra se optó por hacer la transcripción *verbatim*, es decir, escribir todo lo que se dijo, por lo menos en cuanto se refiere al lenguaje. Los titubeos, las falsas entradas, las muletillas, al ser registradas, permitirían más adelante una mejor interpretación y análisis del discurso. Este principio general de las transcripciones fue posible gracias a una estricta metodología que abarca los siguientes pasos:

- 1) Primera audición y transcripción;
- 2) Segunda audición y primera revisión;
- 3) Mecanografiado;
- 4) Segunda revisión y enriquecimiento (elaboración de resúmenes, índices onomástico y toponímico);
- 5) Mecanografiado final

Al seguir meticulosamente estos pasos, se puede garantizar la confiabilidad del documento escrito, en cuyas páginas se habrán de rastrear nuevas fuentes para la historia.

Desde luego, cada transcripción plantea problemas y soluciones diferentes; sin ánimo de mencionarlos todos, pueden citarse, a manera de ejemplo, las siguientes:

- a) Rescatar al máximo posible las formas coloquiales de habla; por

ejemplo: "Pues mire, mi opinión mía es que de paso les *hágamos* lo que *puédamos*, que no digan que venimos *cáidos*."

b) Rescatar los silencios, que generalmente son muy significativos; compárense, por ejemplo, las dos frases siguientes:

1.- "Sí, no, pues, yo le digo, yo municionaba a Villa."

2.- "...Sí... ¡No!, pues..., yo le digo, yo... yo... municionaba a Villa."

Un análisis de ambas frases revelaría, por parte del hablante, una actitud diferente en cada uno de los dos enunciados.

c) Empleo del subrayado para dar énfasis a expresiones que así lo requieran; por ejemplo: "...y *nunca* me regañó Villa por una cosa mal hecha." Sin necesidad de ser un experto en lingüística, cualquier lector advertiría la especial significación que, para el hablante, tiene la palabra "nunca".

d) Rescatar las funciones que cumplan una función fáctica, con las cuales el entrevistado busca constantemente la atención de su interlocutor: "¿me entiende?", "¿verdad?", "¿no?" Tal vez haya quien deduzca, demasiado superficialmente, que estas expresiones sólo aportan neviosismo, lo cual poco aportaría para el análisis del discurso.

e) Incluir observaciones respecto a la actitud del entrevistado, imposibles de ser transcritas; lo más conveniente con estas anotaciones es señalarlas entre corchetes. Por ejemplo: [risa], [llanto], [ironía], [baja el volumen de voz].

bles de ser transcritas; lo más conveniente con estas anotaciones es señalarlas entre corchetes. Por ejemplo: [risa], [llanto], [ironía], [baja el volumen de voz].

f) En algunas entrevistas es conveniente anexar un glosario de términos locales o del lenguaje popular, el cual facilita su consulta, sobre todo a investigadores de otros países. Con el glosario se evita además, la inclusión frecuente de aclaraciones respecto al significado de cada palabra —a pie de página o entre corchetes—, que obstaculizaría la lectura.

Si bien la tarea de transcripción es ardua y requiere de mucho tiempo, el Archivo de la Palabra se ha dado tiempo para sacar a la luz parte del material que preserva.

Los objetivos que alientan la puesta en marcha de proyectos de historia oral se encuentran englobados en una ambiciosa meta: la historia popular. Este concepto abarca nuestro pasado común, construido a partir de los cimientos del pueblo, de los artífices anónimos del cambio. Al adjetivizar cualquier actividad como "popular" se entiende que será algo surgido *del* pueblo y *para* el pueblo; algo que se humaniza. Por otra parte, el concepto de popular no se refiere sólo al rescate de fuentes que enriquezcan los archivos, sino que debe procurarse que tales manifestaciones se difundan. Lo popular, lejos de ser sólo un proceso de extracción de material, debe ser también una manera de atraer el interés de la gente para que cobre conciencia del significado de la historia; si se escuchan unos a otros, si comparten sus experiencias, sentirán la historia como algo más propio.

Los testimonios que forman el Archivo de la Palabra no pueden estar eternamente esperando al investigador que logre desentrañar sus valiosos secretos. Es imprescindible darles salida, aunque sea de manera paulatina. Resulta satisfactorio constatar que, a lo largo de su existencia, las historias de vida han dado forma a importantes trabajos; por ejemplo, el artículo "La vida con Villa en la hacienda de Canutillo"^[3]; la colección *Testimonios para la historia del cine en México*^[4]; la serie *Palabras del Exilio*, que se inició con la historia de vida de José Puche, destacado republicano^[5]; "*Sinaia: final y comienzo*"^[6]; *Seis antropólogos mexicanos*^[7] y *Los que volvieron*^[8]. Dentro de este tipo de trabajos, uno de los más recientes fue la serie "Fragmentos de historia popular", que se publicó en diversos números de la revista *Secuencia*, del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, en la cual se abordaron temas tales como la reacción de antiguos revolucionarios frente a la historia de la Revolución Mexicana^[9] o la participación de las mujeres en la Revolución vista por los hombres.^[10]

Inmerso en este recuento de los usos que se pueden dar al material de historia oral, es preciso señalar que uno de los fines últimos de la historia debe ser concientizar a las personas respecto a la importancia de comprender su presente a partir de su pasado. Difundir la historia no debe limitarse a un proceso vertical de *información*, donde el sujeto recibe pasivamente algunos datos y nombres que no generen de parte de él una respuesta; por el contrario, debe buscarse un proceso horizontal de *comunicación*, donde a partir del contacto con la historia (ya sea a

través de libros, revistas, periódicos o museos) se produzca tal respuesta.

A este respecto, el material del Archivo de la Palabra ha sido un valioso apoyo en proyectos de difusión popular tal como el que se emprendió en el año de 1985 para dar a conocer, mediante periódicos de circulación masiva, el proceso de la Revolución Mexicana, a 75 años de iniciada^[11]. En este proyecto, los testimonios de historia oral tuvieron un importante papel. El lenguaje, aunque aparentemente es el mismo, tiene variaciones según el sexo, edad, posición y clase social. Tal vez el lenguaje de los historiadores y otros científicos sociales no logre comunicar los procesos históricos como lo haría el habla común y corriente de las personas que ofrecen sus testimonios. Si el objetivo era hacer llegar la historia a estratos masivos, resultaba idóneo recurrir a su propio lenguaje, sin tratar de reelaborarlo. Así, los periódicos que daban cuenta de los años de 1906 a 1917 se vieron enriquecidos al incluir la voz de los protagonistas en artículos como los siguientes: "Memoria popular del magonismo" (1906); "Las haciendas: una hacienda en Querétaro" (1907); "Yo soy rielero" (1908); "El plan de San Luis" (1910); "Yo me imaginaba a Zapata..." (1911); "Ya era de madrugada, el 9 de febrero" (1913), etc.

Otra aplicación fundamental de los testimonios de historia oral se ha dado en la realización de museos, como el *Museo Histórico de la Revolución* en el estado de Chihuahua y el *Museo Nacional de la Revolución*. En este último, algunas escenas cuentan con audífonos que permiten al visitante escuchar fragmentos de grabaciones con protagonistas de

la Revolución; además las cédulas informativas incluyen extractos de entrevistas de historia oral que describen las tiendas de raya u ofrecen semblanzas de personajes que adquieren así más calor humano y facilitan la comprensión de los procesos ilustrados.

Como se aprecia, la riqueza contenida en las historias de vida preservadas por el Archivo de la Palabra es invaluable. Por fortuna, la tarea emprendida hace ya algún tiempo ha encontrado eco en muchas otras instituciones, tanto en México como en otros países. Sociólogos, antropólogos, economistas e historiadores se han lanzado a recoger, preservar, analizar y difundir testimonios que contribuyan a humanizar la historia, a hacerla una ciencia de los hombres y para los hombres.

Notas

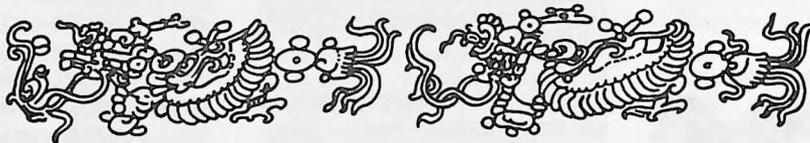
[1] Del 23 al 25 de septiembre, en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, se llevó a cabo el Primer Encuentro de

Historiadores Orales de América Latina y España.

- [2] Los integrantes del Archivo de la Palabra organizan periódicamente seminarios que incluyen, como práctica, la elaboración de entrevistas referidas a miniproyectos, las cuales pasan a formar parte del Archivo de la Palabra.
- [3] Eugenia Meyer, Ma. Alba Pastor, Ximena Sepúlveda y María Isabel Souza, *La vida con Villa en la hacienda de Canutillo, en Cuadernos de Trabajo del Departamento de Etnología y Antropología Social del INAH*, México, 1974. Una versión aumentada de este trabajo apareció en *Secuencia, Revista Americana de Ciencias Sociales*, No. 5, mayo-agosto de 1986, p. 170-173.
- [4] Eugenia Meyer y otras, *Testimonios para la historia del cine mexicano*, México, Dirección General de Cinematografía, 1975-1976 (Cuadernos de la Cineteca, vols. I, II, III, IV, V, VI, y VII).
- [5] María de la Soledad Alonso, et. al., *Palabras del Exilio I. Contribución a la historia de los refugiados españoles en México*, México, INAH-SEP, Librería Madero, 1980.
- [6] Concepción Ruíz -Funes y Enriqueta Tuffon, *Palabras del exilio 2. El Sinaia: final y*

comienzo, México, INAH-SEP Librería Madero, 1982.

- [7] María de la Soledad Alonso y Marta Baranda, *Palabras del exilio 3. Seis antropólogos mexicanos*, México, INAH-SEP- Librería Madero.
- [8] María de la Soledad Alonso, Elena Aub y Marta Baranda, *Palabras del exilio 4. De los que volvieron*, México, INAH- Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Dirección General de Publicaciones, SEP, 1989.
- [9] Eva Salgado, *Fragmentos de historia popular 1*, en *Secuencia. Revista Americana de Ciencias Sociales*, No. 2, mayo-agosto de 1985, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, p. 183-189.
- [10] Eva Salgado, *Fragmentos de historia popular /2*, en *Secuencia. Revista Americana de Ciencias Sociales*, No. 3, septiembre-diciembre de 1985, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, p. 206-214.
- [11] *La Revolución, hoy*, publicación mensual del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, la Comisión del 175 aniversario de la Independencia Nacional y 75 aniversario de la Revolución Mexicana y el CREA, enero-diciembre de 1985.



Los trabajadores de la historia oral en México

Alicia Olivera de Bonfil

Está por demás insistir sobre la validez y utilidad que la historia oral tiene para la investigación social, puesto que ha quedado demostrada una y mil veces por un gran número de estudiosos que se han servido de ella. Lo que correspondería aquí decir sería: ¿Cómo ha sido utilizada? ¿Qué aplicaciones ha tenido? ¿Desde cuando se practica en México? ¿Quiénes la han utilizado y cuáles son las características particulares que ha adquirido en nuestro medio?

También es importante conocer las ideas falsas y los mitos que se han difundido en torno a ella así como precisar su campo y sus posibilidades.

A los anteriores cuestionamientos han respondido ya numerosos practicantes de la especialidad, los cuales han participado en la elaboración de una técnica y una metodología para su utilización más correcta. La finalidad de este artículo sería la de hacer una revisión, aunque sea en forma sucinta, de los principales trabajos que han sido realiza-

dos en nuestro país para poder seguir su evolución.

Hace ya algunos años que aquí surgió la inquietud por el rescate y preservación de todo lo que constituye el testimonio oral. La memoria histórica del pueblo es terca y se ha transmitido de boca en boca, de padres a hijos y de generación en generación. Una mínima parte de todo ese conocimiento fue ya consignado por algunos estudiosos, quienes sobre todo al principio, realizaron grabaciones magnetofónicas y notas de campo en las que registraron la información obtenida; sin embargo, tan pronto como las utilizaron las destruyeron, anulando así cualquier posibilidad de que fuese conocida (tal como se había rescatado) por otros investigadores; lo que llegó hasta nosotros fue únicamente la versión que a través de ellos y filtrada por ellos hemos podido conocer.

Creemos pues, que la forma más eficaz de registrar y preservar ese riquísimo material informativo consiste en incorporarlo al "corpus documental": concentrando y conser-



vando las cintas magnetofónicas en archivos; transcribiendo los testimonios; procesando la información que aportan y preparando investigaciones para su publicación. Esta tarea fue iniciada en nuestro país en la década de los años sesenta, mediante un proyecto propuesto por el Prof. Wigberto Jiménez Moreno, entonces Jefe del Departamento de Investigaciones Históricas del INAH. Desde entonces esa labor ha sido continuada y se ha extendido a través de distintos proyectos de investigación de historia oral que han dado muy diversos resultados: unos fueron concluidos y otros quedaron a medias, pero de casi todos quedaron grabaciones y transcripciones de las cuales hablaremos más adelante.

El conjunto de trabajos reseñados aquí son fruto de las investigaciones de estudiosos que, en diferentes momentos y con diversos enfoques se avocaron a la práctica de la historia oral; pero sobre todo, están los que publicaron sus observaciones y resultados ya que seguramente muchos han practicado el género, pero pocos han dejado registro de sus experiencias y resultados.

Del mismo modo cabe advertir —y esto es importante— que estos trabajos fueron seleccionados en función de las aportaciones que presentan, que de algún modo significan un avance en la técnica o en la metodología de la historia oral y se optó por no considerar los que constituyen sólo la repetición de estudios anteriores.

La presentación de los trabajos se hace de acuerdo con su fecha de publicación, que no siempre corresponde a la de su conclusión y entrega a la editorial; pero de esta manera

el lector podrá apreciar la forma en que se fue desarrollando en nuestro país tanto la técnica como la metodología, respondiendo así a los intereses y necesidades teóricas que se fueron planteando y también a la forma en que determinados problemas fueron resueltos.

Consideraciones generales.

El conjunto de trabajos que aquí se presentan tratan acerca del papel que el historiador juega en la tarea de hacer historia oral, de cómo lo logra, entiende e interpreta; de cuál es su importancia no sólo para la preservación de un registro de lo que sucedió en el pasado, sino para la comprensión de nosotros mismos. La principal preocupación de los autores es el método; pero la razón de discutir el método es entender cómo podemos crear el diálogo crítico sobre el pasado, tarea indispensable para entender el presente.

Debido a que la historia oral es una forma de involucrar a todas las personas, hasta entonces ajenas a la creación de documentos de su pasado, es una oportunidad de democratizar la naturaleza de la historia, no sólo al realizar las entrevistas, sino al ver ese involucramiento como el prelude a la creación de un método que permita formular el significado de sus experiencias pasadas de una manera estructurada en respuesta a la crítica informada. Es encontrar un método para desarrollar la conciencia histórica.

Aun cuando se destaca el interés de los autores en los cánones del juicio histórico y las reglas de la entrevista, tal como se aplican en la historia oral, se nota también su preocupación acerca de la mentali-

dad que es revelada a través de la entrevista.

Aceptamos todas las reglas de la profesión, tales como la complementariedad de las fuentes escritas y las orales, la necesidad de investigación básica para la preparación previa a la entrevista, el desarrollo de un método de investigación enfocado, etc. Pero aceptamos estos cánones porque nos conducen a crear los tipos de documentos que nos pueden permitir ver dentro de la naturaleza del proceso histórico en sí y la manera en que la gente vive en su historia.

El común de estos trabajos radica en su interés por rescatar una historia que siempre ha querido ignorarse escondiéndola y no permitiendo que aflore y se manifieste a través de voces muchas veces opacadas por los años y el trabajo incesante de los hombres del pueblo, que al igual que las plantas silvestres, brotan una y otra vez sin que nadie ni nada pueda evitarlo.

El interés de estos investigadores es el de rescatar, preservar, entender y difundir, en diferentes formas, los testimonios, las historias de vida o las narraciones, que guardan todos los hombres y mujeres olvidados por los "hacedores de la historia".

En general podemos ver en el trabajo de cada uno de ellos un profundo interés por desentrañar las verdades de los campesinos, de los obreros, de los indígenas que aún llevan impresa en su memoria secular el impacto brutal de la conquista y de la destrucción de su cultura. En el mismo idioma y a veces con la mismas palabras y significados, relatan el proceso de resurgimiento de



una nueva cultura derivada de aquella, aunque ahora sometida pero no totalmente aniquilada.

Los trabajadores de la historia oral.

Actualmente se han realizado ya en nuestro país un buen número de proyectos de investigación de historia oral, tanto a nivel institucional como particular.

Entre los primeros se encuentra, desde luego, el pionero en la especialidad, realizado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (en adelante INAH), que lo inició con el nombre de Archivo Sonoro; a continuación y con cambios de importancia tanto en el planteamiento como en la metodología, en la misma institución, se creó el Programa de Historia Oral que más adelante fue dividido, creándose por una parte el Archivo de la Palabra y por otra continuándose con el Programa de Historia Oral; por último se fundó el Departamento de Estudios Contemporáneos que realizó varios proyectos muy importantes. Todos los programas citados auspiciaron el estudio de diversos asuntos, de entre los

cuales sobresalen el que se realizó con sobrevivientes de la Revolución de 1910, que incluyó a todas las facciones que participaron en ella; como los maderistas, villistas, zapatistas, obregonistas, etc. También se obtuvieron entrevistas con participantes en el conflicto religioso de 1926-1929, incluyendo cristeros; con hombres públicos destacados en nuestro país, con trabajadores del cine mexicano, con refugiados españoles y con médicos para realizar una historia de la medicina en nuestro país.

Dentro del INAH, también se creó el Archivo de Testimonios orales donde se depositaron las cintas magnetofónicas y las transcripciones de las entrevistas así como sus respectivos expedientes. La labor de la historia oral se difundió dentro de la misma institución a diversas partes de la república donde existían centros locales y regionales y sabemos que en algunos de éstos se guardan aún un buen número de grabaciones.

Muy importante también, fue el proyecto de estudio del movimiento obrero en nuestro país, auspiciado

por el Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero (CEHSMO), ya desaparecido. La Universidad Nacional Autónoma de México planeó una investigación sobre la historia de dicha institución, con antiguos maestros y empleados administrativos, técnicos y académicos, el proyecto se planteó (y en esto colaboró la autora de este artículo), pero no se llevó a cabo por falta de recursos, problema que ha frustrado ya diversos proyectos. La Facultad de Arquitectura de la misma UNAM realizó un proyecto semejante para la propia escuela, logrando una magnífica investigación. La Secretaría de Educación Pública ha planeado realizar la historia de la educación, básicamente de los años treinta, y sabemos que existen ya una cantidad considerable de entrevistas y testimonios escritos, pero tampoco sabemos si se concluyó tal proyecto. El Centro de Estudios de la Revolución Mexicana "Lázaro Cárdenas", A.C. de Jiquilpan, Michoacán, creó desde 1976 el Archivo de Historia Oral para "construir un receptáculo de la memoria histórica colectiva jiquilpense, que hiciese conscientes a sus habitantes del cómo y del por qué de su presente"; constituye éste un estudio global de toda una comunidad que por primera vez se pone en práctica en nuestro país, ya que en él han tomado parte de individuos pertenecientes a todos los sectores y clases sociales de dicha población y ha rendido frutos tan satisfactorios que han dado lugar a importantísimas publicaciones, de la que más adelante hablaremos de manera particular. Queremos hacer mención, aunque sin una información muy precisa, de la labor de historia oral que ha venido realizando la Dirección General de Culturas Populares, desde su creación en 1977, a través de sus

centros regionales en diversas partes de nuestro país, los cuales han rendido frutos parciales que se han hecho públicos en diversos órganos de comunicación, pero no conocemos aún sus resultados globales. Por otra parte sabemos de la labor realizada por el Museo Nacional de Culturas Populares de la misma dirección que ha recabado ya un número considerable de testimonios orales y escritos a través de diversos proyectos como el del teatro de revista, el que se llamó "Mi Pueblo durante la Revolución" y otro sobre el movimiento obrero cuyos resultados fueron dados a conocer en importantes publicaciones.

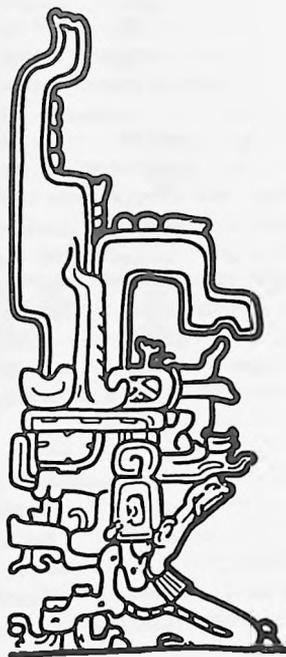
A nivel particular, sabemos que distintos investigadores han utilizado entrevistas de historia oral para obtener información. Para mencionar solamente a los más destacados podemos citar los trabajos de Elena Poniatowska, **La noche de Tlatelolco** (Era, 1968) y la excelente historia de vida **Hasta no verte Jesús mío** (Era, 1970); el del doctor Luis González y González, **Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia**. (El Colegio de México, 1968), y otros trabajos. Jean Meyer, aparte de su labor personal, concentró un gran número de entrevistas realizadas por diversos investigadores para **La Cristiada. Los Cristeros** (siglo XXI, 1973). Renato Ravelo para **Los Jaramillistas** (testimonios, Nuestro Tiempo, 1978) Antonio García de León para **Resistencia y Utopía** (Era, 1985. Tomos I y II). Por otra parte, sabemos que, con el gran auge que ha tenido la historia pueblerina y la regional, existen actualmente muchos proyectos locales con base en entrevistas, recopilación y rescate de testimonios directos tanto escritos como orales. También se ha

tenido especial interés en trabajar "historias de vida", investigaciones que nos hablan ya de una revaloración de los mensajes y uso de los mismos y constituyen trabajos elaborados con documentos testimoniales producidos por individuos no académicos, sin una amplia cultura, y se basan —y esto es importante de subrayar— en la apreciación de los sucesos, según les afectaron.

Podemos agregar, por lo que se refiere a los proyectos institucionales, que se han organizado ya por lo menos tres archivos con servicio para investigadores de las Ciencias Sociales: el del INAH; el del CERMLC y el del Instituto José Ma. Luis Mora. En relación con los particulares, sa-

bemos que algunos investigadores han donado sus grabaciones a los tres archivos mencionados. De cualquier modo, cada día son más los estudiosos que recurren a este método para la realización de investigaciones sobre historia contemporánea. Entre los últimos proyectos que se desarrollan tenemos uno muy importante con los sobrevivientes y damnificados del temblor del 19 de septiembre de 1985, que tanto afectó al país.

Por lo que se refiere a publicaciones relacionadas particularmente con la historia oral, hay que reconocer que la ciencia antropológica lleva la delantera, por lo menos a lo que toca al manejo y utilización de la entrevista para la investigación. Hace muchos años que los antropólogos usan la entrevista y la encuesta para realizar sus trabajos tenemos como ejemplo relevante publicado en México Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil, que apareció por primera vez en Acta Antropológica de la ENAH en 1948, trabajo pionero en el género testimonial junto con los Hijos de Sánchez de Oscar Lewis, publicado en 1959. Además de la mencionada, muchas otras revistas especializadas dieron a conocer algunas entrevistas realizadas por antropólogos. Es también en el campo de la antropología donde se rescata y estudia la tradición oral y todo lo que a ella atañe en el área de la cultura popular. Esto por lo que se refiere a la entrevista en sí y a la información testimonial. Sin embargo, es en la práctica de la investigación histórica contemporánea donde la inquietud de los investigadores por captar aspectos cualitativos de la vida pública y privada, familiar y cultural del pueblo, por crear archivos que hagan posible la consulta



para el mayor número de investigadores, hace que se entre de lleno en el terreno de la historia oral y de su particular metodología.

Los primeros trabajos sobre historia oral, como método integral y no la entrevista solamente, fueron realizados como ya hemos dicho al principio, durante la dirección del Prof. Wigberto Jiménez Moreno en el Departamento de Investigaciones Históricas del INAH desde 1960, en que propuso el proyecto con sobrevivientes de la Revolución Mexicana. Entre sus más destacados participantes, se contaron investigadores de la historia y estudiantes de las ciencias sociales. Producto de este proyecto fue la publicación de algunos cuadernos en una serie que se llamó Archivo Sonoro y que fueron elaborados por las historiadoras Eugenia Meyer y Alicia Olivera de Bonfil entre 1970 y 1971; en ellos hacían ya algunos comentarios sobre método y técnica de la especialidad. La colección abordó los siguientes temas: "Miguel Palomar y Vizcarra y su interpretación del conflicto religioso de 1926" (México, 1970); Ernest Gruening. Experiencias y comentarios sobre el México posrevolucionario" (México, 1970); Jesús Sotelo Inclán y sus conceptos sobre el movimiento zapatista" (México, 1970) y "Gustavo Baz y sus juicios como revolucionario, médico y político" (México, 1971), todos publicados por el INAH.

Posteriormente, en 1971 las mismas historiadoras publicaron un artículo sobre la historia oral que fue pionero en nuestro país, con el título de La historia oral, origen metodológica, desarrollo y perspectivas, **Historia Mexicana**, No. 82, pp. 372 a 387 (El Colegio de México, 1971), en el

cuál resumieron las investigaciones y experiencias logradas hasta ese momento por ellas así como por otros investigadores mexicanos y extranjeros, con un ensayo crítico y diversas opiniones sobre los mismos.

En el Archivo Sonoro participaron otros estudiantes de ciencias sociales realizando entrevistas, pero el único que publicó algo fue Daniel Cazés, con el nombre de **Los Revolucionarios. Nuestras cosas**, Editorial Grijalbo, 1973.

En el prólogo de este libro, en la primera parte, da a conocer un enfoque muy personal sobre la revolución de 1910; en la segunda, realiza un repaso de la historia de México, desde la conquista hasta la propia revolución, con un enfoque marxista. En este trabajo no se habla de historia oral, sino de revolución y pretende a través de sus entrevistas "... ubicar acontecimientos claves, en edades claves de individuos claves, quizá para llegar a interpretar hechos históricos claves." El mismo autor califica su trabajo como obra de "reportaje político", y sus conclusiones, presentadas también en el prólogo son: "llegar fundamentalmente a la sugerencia de algunos planteamientos estrictamente políticos de la Revolución Mexicana y de sus resultados hasta nuestros días". ¡Basados en el testimonio de sólo seis "revolucionarios, ... provenientes de diferentes estratos, niveles jerárquicos y tendencias!"

Es importante mencionar una obra que aunque no fue hecha a propósito como historia oral es un claro ejemplo de ella: el trabajo del historiador Fernando Horcasitas, quien realizó una magnífica entrevista que tituló **De Porfirio Díaz a**

Zapata Memoria Nahuatl de Milpa Alta, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Serie Historia Moderna y Contemporánea 8, México, 1968, en la que nos brinda la historia de vida de una mujer, nativa de ese pueblo, que fue testigo y protagonista de la Revolución de 1910. En el prólogo, el Dr. Miguel León Portilla, con aguda observación aprecia que es un relato "diferente" a lo que hasta entonces se conocía sobre ese movimiento, particularmente del zapatismo. Anota que va más allá de la simple mención de sucesos importantes que relata lo que acontecía diariamente, las impresiones y vivencias que la entrevistada —de extraordinaria memoria— tuvo en esa época. Comenta el prologuista sobre la necesidad que el quehacer histórico tiene de considerar el testimonio del pueblo como una fuente histórica importante; equipara este relato con el de los indios prehispánicos, protagonistas de "**La visión de los vencidos**",^[1] obra histórica en la que el autor desentrañó y dio a conocer un nuevo aspecto de la conquista y colonización de Tenochtitlan: la de los propios indígenas. Es por ello que hemos considerado conveniente citarlo ahora, porque nos parece un singular ejemplo de historia oral aplicada a la investigación.

Posteriormente a estos trabajos, se efectuaron los de James y Edna Wilkie, pero éstos corrieron con mejor suerte para su publicación, ya que fueron dados a conocer en 1969. Los historiadores Wilkie, en la introducción a una serie de entrevistas realizadas con siete hombres destacados en la vida política mexicana y publicadas con el nombre de **México visto en el siglo XX**,

entrevistas de historia oral. Participantes; antecedentes; concepto; método y conclusión. (Instituto de

Investigaciones Económicas, UNAM, México, 1969), nos dan a conocer su método, su criterio y su enfoque en relación con el trabajo que realizaron en nuestro país así como sus opiniones —por cierto bastante parciales— con respecto a nuestra vida política y a los propios entrevistados. A través de las mismas entrevistas y de las largas polémicas que establecieron con los entrevistados, podemos apreciar que inducían las respuestas y llevaban al entrevistado a sus propios terrenos, lo cual, desde nuestro punto de vista, es inadecuado, ya que no permite a la persona manifestarse libremente, aparte de que la sumergen en una réplica a constantes cuestionamientos intencionados o prejuiciados. De cualquier manera, aunque las entrevistas no sean precisamente un ejemplo de cómo deben hacerse, en la introducción nos dan a conocer la técnica y metodología que emplearon, que era la que se conocía y aplicaba en Norteamérica, que influyó en aquel tiempo en nuestro país y hemos considerado conveniente citarla porque en alguna forma esos testimonios reflejan una imagen del México contemporáneo a través de las impresiones y opiniones de una élite de políticos que ocuparon puestos prominentes en la etapa revolucionaria y posrevolucionaria del país. El libro fue publicado en México y circuló entre los especialistas, por lo que consideramos que de algún modo influyó en la práctica de la historia oral en aquel periodo. Marca además un visible contraste entre la concepción de este método por historiadores extranjeros —en este caso norteamericanos— y mexicanos.

Posterior a este trabajo, Wilkie publicó otro que denominó **Elittello-re** [2] que también nos muestra una muy particular visión de lo que debe ser y para lo que debe servir la historia oral.

En 1972 Ario Garza Mercado publica su **Manual de técnicas de investigación para estudiantes de Ciencias Sociales**, El Colegio de México, donde habla de técnicas de la entrevista en el campo, y se refiere ya concretamente a la historia oral.

En 1975, se publican los primeros Cuadernos de la Cineteca. **Testimonios para la historia oral del cine mexicano**, en un proyecto coordinado por Eugenia Meyer, dentro del Programa de Historia Oral del Departamento de Etnología y Antropología Social del INAH. Estos cuadernos —que fueron en total 6 y que como lo dicen sus autores en la introducción, "...estuvieron precedidos de una amplia labor informativa y documental que... intentó cubrir todos los aspectos biográficos y filmográficos de las personas entrevistadas... El cuestionario tipo-base... tuvo una extraordinaria flexibilidad, a fin de dar al testimonio toda la espontaneidad posible". La publicación es cuidadosa y fue enriquecida con abundante material fotográfico, pero sobre todo, fue el primer proyecto de este tipo que se hizo con los creadores del cine nacional en sus diferentes especialidades.

En 1978 fue publicado un artículo de Alicia Olivera titulado "En torno a la historia oral". Diversas formas de aplicación y utilización del testimonio oral en la investigación histórica. Jornadas de Historia de Occidente. Jornadas de Estudios de la Revolución Mexicana "Lázaro Cárdenas, A.C."



de Jiquilpan), en el cual, como el título indica, se dio a conocer algunos ejemplos de las diferentes formas en que el testimonio oral había sido utilizado en nuestro país. Para tal objeto revisa los trabajos de Wilkie, (México visto en el siglo XX); Eugenia Meyer (**Cuadernos de la Cineteca**); Elena Poniatowska (**La noche de Tlatelolco**); Renato Ravello (**Los jaramillistas**); Luis González y González (**Pueblo en vilo**) y Jean Meyer (**La Cristiada**). Hace un ensayo crítico de los trabajos, los métodos utilizados así como los resultados a los que llegaron los distintos autores.

Más tarde la antropóloga Susana Glantz publicó en 1979 un libro

titulado **Manuel. Una biografía política**. (Centro de Investigaciones Superiores del INAH, Edit. Nueva Imagen). En el prólogo nos da a conocer el método que empleó, lo cual nos permite establecer las variantes entre el que utilizan los antropólogos y los historiadores, por lo que nos pareció importante citar lo. En este libro el lector "podrá enterarse de la mecánica de un ejido y de su problemática. El forcejeo interno por el poder y el papel que en éste juegan los intereses personales... asimismo los procedimientos de manipulación interna y la permanencia visible u oculta de algunos socios en el poder en forma continuada..."

Hemos creído conveniente mencionar otro artículo de Alicia Olivera de Bonfil titulado, ¿Está muerto Emiliano Zapata? Mitos y leyendas en torno al caudillo, publicado en 1979 en las jornadas de Historia del Centro de Estudios de la Revolución "Lázaro Cárdenas", porque constituye un ejercicio de aplicación de la historia oral en la reconstrucción histórica. En este trabajo la autora se propone que sean los propios testigos de la muerte de su jefe, sus soldados y compañeros de lucha, los que reconstruyan acontecimientos trascendentes para ese movimiento; que expliquen con sus propias palabras y conceptos los sucesos que los conmovieron tan profundamente y también que nos narren su versión sobre ¿Zapata no ha muerto! Este trabajo hace un análisis de la forma en que el testimonio oral ayuda a reconstruir no sólo un hecho histórico, sino la forma en que se origina un mito a partir de la no aceptación por un numeroso grupo de individuos de una pérdida que los afectó profundamente y

que marcó la ruptura en el desarrollo de su lucha por la tierra.

Otro trabajo interesante apareció publicado en 1980. **La tradición oral sobre Cuauhtémoc**, publicado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, dictámenes de Ichcateopan n.3. México, coordinado por Alicia Olivera y realizado por un grupo de investigadores experimentados en esta rama. En este trabajo se realiza una investigación en todo el norte del estado de Guerrero para rescatar, por una parte, la tradición oral sobre el entierro de Cuauhtémoc en Ichcateopan, y por otra la historia testimonial de su descubrimiento por la arqueóloga Eulalia Guzmán y otros investigadores. Es el primer ejercicio de confrontación de la tradición y el testimonio. También este trabajo marcó un avance en la metodología y la técnica en la especialidad.

En 1980, Salvador Rueda S. y Alicia Olivera publican un artículo con el título de "La historia oral, su importancia en la investigación contemporánea", en el Boletín del C.E.R.M. "Lázaro Cárdenas", Jiquilpan, No. 3, Vol. 3, en el cual los historiadores hablan ya de una técnica y una metodología surgidos de la práctica constante y la respuesta a necesidades muy concretas del medio mexicano, iniciándose otras desligadas de la norteamericana en la que se había apoyado inicialmente.

En 1984 Guillermo Ramos Arizpe y Salvador Rueda S. publican el libro **Jiquilpan 1895-1920. Una visión subalterna del pasado a través de la Historia Oral**. (CERM "Lázaro Cárdenas" A.C. Archivo de Historia Oral). Este trabajo marca otro visible avance en la tarea de hacer historia

oral en nuestro país dando a conocer las preocupaciones sobre el método, pero también, y en forma muy importante, sobre la participación del historiador en la tarea, que no es únicamente la de encender y apagar la grabadora y posteriormente publicar las entrevistas, sino la de formar parte activa y determinante en la elaboración del testimonio y en el procesamiento de la información. "El ser partes y sujetos de las relaciones sociales, el estar involucrados en el binomio dialéctico del poder (dominación-subordinación)... obliga a tomar posiciones." Y los autores plantean también dentro del quehacer histórico, su preocupación y su conciencia sobre "la autonomía ideológica de los grupos subalternos, de su particular reflexión sobre su realidad, de sus necesidades, de sus oposiciones, sus aceptaciones de sus anhelos, de sus construcciones utópicas y revolucionarias, de su apropiación e interpretación del pasado y de sus experiencias vitales". Deslindando así perfectamente la antigua preocupación de los historiadores sobre la aceptación y credibilidad del testimonio del hombre común y corriente, que por mucho tiempo fue rechazado como documento útil en la investigación social.

Quiero citar por último varias publicaciones juntas, por diferentes razones, por haber sido publicadas por la misma institución; por proceder de un solo equipo de investigadores y por tener como base de su estructura historias de vida.

La primera publicada por el CERMLC en 1984 con el título de **Emilia, una mujer de Jiquilpan**, de Griselda Villegas Muñoz, que como su nombre lo indica es el relato, interesantísimo y ameno, de la vida

de una mujer de principios de siglo, de todo lo que vivió en su pueblo y lo que percibió a nivel nacional. Una excelente entrevista y notable publicación.

En 1985, Guillermo Ramos Arizpe publica **Relatos de don Jesús Ramos Romo. Narración e historia personal**; en el mismo centro de estudios. Es una notable entrevista realizada con un muy polifacético informante que presenta aspectos históricos muy interesantes y a veces novelescos. En la introducción de su libro trata aspectos que representan un avance y una aportación real a la metodología de historia oral.

Posteriormente en 1986, el mismo centro publica otra historia de vida, la de Theodoro Pappatheodorou ^[3] realizada por Guadalupe García Torres. El protagonista, un

griego asentado en Jiquilpan, narra su vida desde su patria chica Madrid, su viaje y su llegada a América; cómo y por qué lo realiza y su encuentro con la vida en México con un notable personaje, el Gral. Lázaro Cárdenas. Una interesantísima entrevista que aporta el punto de vista de un extranjero y su encuentro con otra cultura diferente, la mexicana.

La última publicación del CERMLC, sobre historia oral es la de 1987, con el título de **Un México visto a través de los Prieto**. Cien años de opinión y de participación política, cuyos autores son Luis Prieto R., Guillermo Ramos Arizpe y Salvador Rueda S. que constituye un interesante experimento —y ésta es su aportación— para realizar... una larga investigación testimonial. Basado en siete relatos autobiográficos de alguno de los miembros de una

familia mexicana —los Prieto—, el libro recorre en forma paralela la historia del país y una historia familiar en el lapso de poco más de una centuria. El libro cuenta además con una brillante introducción de Salvador Rueda en la cual —como en cada uno de sus trabajos— da a conocer todos los avances que su ya larga experiencia en la especialidad, le han dado.

A través de esta breve revisión de publicaciones sobre historia oral, podemos ver que los primeros trabajos tienden a intensificar la labor de la entrevista con sobrevivientes de diversos movimientos sociales del siglo XX y a la formación de archivos de grabaciones para futuros historiadores ¡Casi no había tiempo para meditar! La labor de rescate era urgente; consecuente a lo anterior surgió la prisa por incrementar la labor de transcripción para preparar herramientas indispensables para futuros historiadores, creando un conocimiento que de otra forma no existiría.

La posición inicial era la de rescatar la información de gente importante sobre sucesos importantes. La historia oral como complemento de la documental. Se elaboraban cuidadosamente cuestionarios muy concretos y se guiaba la entrevista en una dirección conveniente al tema del proyecto históricamente significativo y generalmente se editaban las entrevistas publicándolas con una breve introducción del historiador-editor.

Podemos observar cómo en los primeros trabajos sobre historia oral había poca discusión teórica-metodológica sobre su uso y naturaleza, pero poco a poco se fue dando un



impulso común de ir más allá de "simplemente documentar el pasado".

La intervención del historiador como autor de un proyecto de investigación, como entrevistador y editor, planteó serios problemas teóricos. Cuando el historiador participaba en la creación de un documento para la historia, era algo más que un simple entrevistador y editor: su participación afectaba el contenido de la entrevista y por lo tanto el valor histórico del documento al convertirse en coautor del mismo.

Al elegir a las personas que habrán de entrevistarse, ellos introducen necesariamente sus propios juicios acerca del proceso histórico: ¿Porqué revolucionarios y no hacendados? ¿Porqué huelguistas y no rompe-huelgas? ¿Porqué inmigrantes? ¿Porqué obreros?

La historia oral produce un material informativo que todavía no ha sido suficientemente evaluado por la historia social; que no ha recibido un suficiente análisis crítico. Ha surgido, con la concentración de toda esta información, la necesidad de deslindar terrenos entre la historia, la antropología y la sociología; entre la literatura, la tradición oral y la mitología y al mismo tiempo estamos presenciando que se acortan las distancias y se reducen las brechas que existían entre una y otra disciplina.

Otra posibilidad surgida de la información que proporciona la historia oral es que contribuye a entender no sólo los problemas individuales sino los compartidos y ésta concien-

cia compartida puede tener un valor instrumental para alterar la sociedad; esta historia no-elitista, puede ser una manera de entender los patrones y diferencias de clase. Las creencias familiares conservadas durante generaciones, que emergen durante las entrevistas de sus diferentes miembros pueden ayudar a entender mejor la conciencia contemporánea.

Nuestra intención al presentarlos en el orden que aparecen, es la de llevar al lector a una comprensión progresiva de la naturaleza y la importancia del testimonio oral y su uso. Seguramente hemos dejado sin mencionar muchos trabajos ya que esta revisión no pretende ser exhaustiva; pero como ya hemos dicho, fue también porque no han sido publi-

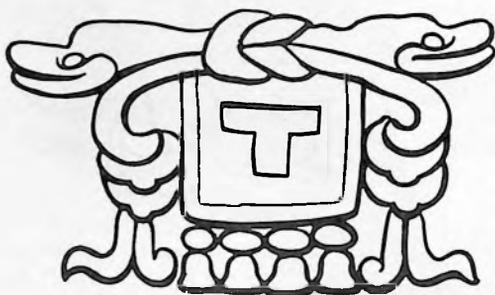
cados, o porque si lo fueron, no tuvieron suficiente difusión, o bien porque los trabajos no aportaban nada nuevo a la técnica o a la metodología; sin embargo creo que hemos tocado algo de los más importantes de la especialidad de historia oral publicada en nuestro país.

[1] **(Relaciones de la Conquista.** Ediciones de la UNAM. México, 1959.)

[2] Latin American Center, University of California. Los Angeles, 1973.

[3] **Memorias de un inmigrante griego llamado Theodoro Pappatheodorou, Testimonio Oral.** Guadalupe García Torres, C.E.R.M.L.C. AC. Archivo de Historia Oral.

Alicia Olivera de Bonfil es investigadora de la Dirección de Estudios Históricos INAH.



Diversos usos de la historia oral en la historiografía regional veracruzana*

Olivia Domínguez Pérez

*"La lucha del hombre contra el poder, es
la lucha de la memoria contra el olvido".*

MILAN KUNDERA.

Estas líneas pretenden hacer una reflexión inicial sobre el uso de la historia oral en los trabajos que se desarrollan en el Centro de Investigaciones Históricas desde hace una década, por parte de investigadores que pretenden la reconstrucción de la historia veracruzana del presente siglo.

Los resultados de estos esfuerzos han sido publicados en las colecciones y revistas de nuestra universidad y algunos en publicaciones de carácter nacional. Todos los trabajos tienen en común el periodo de estudio (1900 a 1938), la consulta de archivos documentales y la utilización de testimonios orales, con formas específicas para la reconstrucción histórica.

El proceso historiográfico no ha sido sencillo ni unilineal; de la lectura de los diferentes trabajos se desprende la propuesta que, poco a poco, se ha ido afinando y haciendo más explícita. La propuesta tiene que ver con la historia regional y con el rescate del testimonio que dé cuenta de los procesos tanto individuales como

colectivos de la formación de un grupo social, agrupaciones obreras o localidades obreras y campesinas que en este caso se estudian, pero no solamente desde el punto de vista del poder, es decir, de la acción de los dirigentes o vanguardias política, sino de los obreros en el caso de procesos fabriles o de los campesinos del agro veracruzano, de tal manera que esta historia que surge tenga los elementos necesarios para la comprensión e interpretación del pasado, y al mismo tiempo produzca una perspectiva crítica para el proceso social actual que les es más cercano.

Un pueblo fabril del porfiriato: Santa Rosa, Veracruz, de Bernardo García Díaz, con más de una veintena de entrevistas, narra la formación de Santa Rosa a partir de 1896, junto con la construcción de la fábrica textil del lugar. En este apartado, los testimonios orales le confirmaron la documentación sobre el origen de los trabajadores y el tipo de trabajo que realizaban, todos los que eran obreros de la construcción posteriormente se incorporaron a la disciplina fabril.





En el segundo apartado, el testimonio oral tomó las páginas del libro; los narradores recordaron sus costumbres, su alimentación, la vida familiar y el impacto que les produjo el motín del 7 de enero de 1907. Es decir, el trabajo nos obliga a olvidar la contradicción entre historia oral e historia escrita y a reflexionar sobre su integración en la investigación histórica.

En el mismo sentido se incorporaron los trabajos de Abel Juárez Martínez sobre *Las condiciones de vida y la producción de maíz en el centro de Veracruz 1920-1930* y la *Hacienda San José de los Molinos, Perote, Ver.*, donde los campesinos, medieros, aparceros, ejidatarios y peones le proporcionan sus recuerdos sobre el efecto que les produjo la crisis de la producción de maíz en aquellos años.

David A. Skerrit, en su ensayo sobre el *Trabajo rural en un municipio veracruzano alrededor de 1920*, recurrió al testimonio oral buscando los sujetos sociales, es decir, acercándose a los hechos históricos desde la perspectiva del actor, del testimoniante. En su reciente trabajo *Una historia agraria en el centro de Veracruz 1850-1940*, Skerrit pretende llegar a conocer al ganadero y la ganadería, sin embargo, este esfuerzo se vio limitado por la poca colaboración de los testimoniantes. Aun así, es sugerente el planteamiento de estudiar la problemática cultural-ideología de los sectores intermedios, como llama a los rancheros.

Juana Martínez Alarcón, en *San Cristóbal: un ingenio y sus trabajadores*, intentó con la historia oral reconstruir los motivos por los cuales los obreros optaron por la sindicali-

zación, además de conocer la actitud obrera ante las relaciones obrero-patronales que exigía el desarrollo de este tipo de industria.

Un estudio de caso, *Los comunistas en San Bruno*, de Olivia Domínguez Pérez, recurrió a la fuente de historia oral buscando la acción de los sujetos sociales: en los archivos documentales se habían localizado los nombres de los dirigentes y de algunos militantes comunistas, fue muy interesante lo que se logró en este programa de historia oral. Por primera vez les preguntaban de su actividad como sindicalistas de una fábrica textil de la que habían sido expulsados décadas atrás, por su efectividad y por su militancia. Los obreros y obreras narraron lo que deseaban dar a conocer, no lo que el investigador quería conocer; la información logró proporcionar elementos para conocer el contexto en que realizaban su labor sindicalista y política y dio a conocer un hecho histórico hasta esos años custodiado sólo por los que la vivieron.

Para Leopoldo Alafita Méndez, en su ensayo sobre *Trabajo y condición obrera en los campamentos petroleros de La Huasteca 1900-1935*, la preocupación teórica se centra en el problema de la subordinación obrera ante las relaciones que entabla una empresa capitalista moderna como es la petrolera, por lo que reconstruye formas de trabajo y resistencia obrera. La historia oral fue una fuente necesaria y prioritaria.

Por último, el trabajo de Alberto J. Olvera, *Origen social, condiciones de vida y organización sindical de los trabajadores petroleros de Poza Rica 1932- 1935*, recurre a la historia oral en gran parte de su

trabajo para reconstruir las condiciones de trabajo y la vida cotidiana; sin embargo, a diferencia del trabajo de Alafita, donde los entrevistados en su mayoría son obreros, Olvera entrevista de manera extensiva a Rafael Suárez (un dirigente petrolero), para entender el proceso de sindicalización, buscando confirmar la información que obtiene en fuentes documentales. Hay que hacer notar que el periodo de estudio de esta investigación es de 1932 a 1938; es decir, abarca una época más cercana a nosotros y en la que los protagonistas aún tienen muchos prejuicios para hablar de su pasado reciente.

Quisiera hacer mención especial a dos trabajos realizados por hijos de obreros petroleros: *La huelga de 57 días en Poza Rica*, de Mario Román del Valle y Rosario Segura y el *Pro-*

ceso salud-enfermedad en los petroleros, 1938-1942 (Notas), de Miguel A. Cruz Bencomo, donde se subordina el trabajo de historia oral a la revisión documental que realizan en fuentes bibliográficas institucionales.

La experiencia del CIH ha intentado a lo largo de esta década cumplir los lineamientos que se mencionan en la propuesta inicial sobre el quehacer de la historia regional; es decir, en la reconstrucción del proceso histórico donde los sujetos sociales estén en movimiento.

De tal manera, la historia oral se ha convertido para nosotros en una fuente a través de la cual se descubre la dimensión humana de los procesos históricos.

Si bien es cierto que algunas investigaciones no han logrado su ob-

jetivo inicial, otras han avanzado un poco más al seleccionar temas donde los informantes tienen un espacio propio; sin embargo todas ellas aún están lejos de finalizar esta tarea.

El primer paso lo están realizando al integrar la valiosa información de la fuente oral en los productos de los últimos años del CIH, aun con las limitaciones propias de los que empezamos a trabajar por un camino donde no todo se ha dicho, es decir, en un proceso que está por hacerse.

* Ponencia presentada en el Primer encuentro internacional de historiadores orales de América Latina y España, Xalapa, Veracruz, Septiembre de 1988.

Olivia Domínguez es investigadora del Centro de Investigaciones Históricas del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Veracruzana



Antropología y testimonios orales

Victoria Novelo*

El problema

Hay muchísima gente en el mundo de hoy que se dedica a hacer entrevistas a otra gente para saber algo de ellas de viva voz. Las entrevistas se han convertido en herramientas de trabajo fundamentales para algunas profesiones, marginales para otras, y que sirven para propósitos muy diversos. Con las respuestas a ciertas preguntas, los médicos elaboran "historias clínicas"; los periodistas escriben crónicas, reportajes y guiones para radio y televisión; los directores de cine filman películas documentales; los psiquiatras analizan la vida consciente e inconsciente de las personas; los policías obtienen "declaraciones"; algunos escritores escriben novelas; antropólogos sociales, sociólogos e historiadores escriben "historias de vida" o reconstruyen la cultura y la vida social de pueblos ágrafos, colonizados o subdesarrollados, y más recientemente hacen "historia oral".

Todos estos especialistas usan las entrevistas como medio para conocer a la gente bajo su mirada inquisidora, pero las estructuran y las

ponen en práctica de muy distintos modos, según el uso que les van a dar, las ideas que tengan en la cabeza y que guían sus preguntas y el tiempo que les van a dedicar.

En este artículo buscaré ubicar el sentido de las entrevistas en el quehacer de los antropólogos y otros científicos sociales, especialmente los historiadores, y los diversos resultados del uso de la entrevista como medio para allegarse información viva.

Eso significa que no voy a tratar las semejanzas y las diferencias que hay en las entrevistas que hacen diversos profesionistas como los apuntados —trabajo que ya se ha hecho por las relaciones entre, por ejemplo, el método psicoanalítico y las historias de vida o que habrá que hacer en cuanto a la relación con el interrogatorio policiaco— El énfasis en la antropología está dado, no sólo por mi formación y experiencia personal profesional, sino por el lugar que desde los inicios de esa disciplina ha tenido la entrevista como búsqueda de información pa-



ra captar, relatar y analizar procesos sociales.

La centralidad de la etnografía en el trabajo antropológico

Desde antes de que naciera la antropología social como disciplina con sujeto de estudio propio (en términos amplios, el análisis de las condiciones, mecanismos y hechos que intervienen en los procesos socioculturales y de producción y de transformación de cultura), el trabajo que ahora llamamos etnográfico, es decir, la recopilación de información para describir y analizar culturas en alguno o todos sus aspectos, era inclinación entre algunos personajes, exploradores, cuentistas, monjes, etc., de países europeos.¹¹ Sin embargo, el conocimiento etnográfico que mayor impacto tuvo por sus aplicaciones fue el que se realizó en la época de los grandes descubrimientos geográficos con consecuencias coloniales e imperialistas, llevados a cabo tanto por los españoles en el Nuevo Mundo en el siglo XVI, como por otros europeos, nativos de potencias coloniales, en África y Asia en el siglo XIX. Angel Palerm, quien, entre tantas otras cosas, estudió la historia de la teoría etnológica, no duda en incluir la obra de esos europeos entre los precursores de la antropología debido, precisamente, a que estudiaron sociedades desplegando técnicas de trabajo etnográfico como la observación, el uso de informantes, el aprendizaje de la lengua del grupo bajo estudio, el registro de los datos en el idioma aborigen, etc.¹²

Haciendo uso de su conocimiento de leyendas, mitologías, sistemas de parentesco y relatos de la antigüedad clásica europea y de pueblos

"primitivos" contemporáneos, juristas e historiadores que la antropología moderna reclama como antepasados directos de la disciplina, se dedicaron, con esquemas evolucionistas unilineales como guías de sus investigaciones, a proponer hipótesis del desarrollo de la humanidad que postulaban el paso necesario por ciertas etapas sucesivas de evolución. Fundamental en este sentido, fue la aportación de Morgan, erudito e investigador de campo, quien intentó un orden de la evolución, indicando lo "que le parecían ser los estadios principales, caracterizando cada uno de ellos por un complejo de rasgos culturales", periodización que basándose en los sistemas de subsistencia, analizaba las transformaciones en el plano económico y en el de las instituciones sociales y políticas.¹³

Las ideas que guiaron la investigación antropológica en su primera etapa, también produjeron hipótesis como la degeneración de las culturas (sociedades que regresaron a una etapa anterior de la evolución); la desigualdad racial (como ausencia de capacidad natural para la evolución); y otra, infelizmente vigente, que identificaba al hombre a la cultura prehistórica con los "primitivos contemporáneos" cuyas formas de vida ilustran fases pasadas de la evolución y donde el trabajo de investigación está centrado en la búsqueda de "supervivencias" que puedan iluminar el conocimiento de sociedades pasadas y desaparecidas. De más está decir que estas investigaciones con sus hipótesis se hacían por gente que vivía la etapa superior de la evolución (civilización), que se distinguía de su predecesora, entre otras cosas, por la escritura.

Polemizando con los esquemas evolucionistas clásicos del siglo pasado, la antropología que empezó a profesionalizarse a fines de ese siglo (planeando investigaciones de campo, dirigiendo museos y formalizando los estudios universitarios), propuso otras hipótesis sobre el funcionamiento social. Hay propuestas que enfatizan la difusión de la cultura desde pocos o un sólo centro; otras, subrayan que sólo tiene sentido estudiar las sociedades en su actualidad como organismos con partes inseparables donde el cambio sociocultural se entiende, no por su historia, sino por la manera en que unas partes de la estructura total de la sociedad se modifican por otras y a su vez influyen y modifican a las demás; o se centran en conocer cómo las costumbres y las instituciones mantienen o modifican la estructura total; o bien, que la estructura social no se refiere a la realidad empírica de las relaciones sociales sino a los modelos contruidos sobre ella. Pero también, especialmente en Estados Unidos, hubo quienes pensaron que la teoría no servía para maldecir la cosa y que había que recoger datos y más datos, perfeccionando las técnicas de recolección.

Ya bien entrado este siglo, la arqueología y sus hallazgos, propiciaron una vuelta a los esquemas evolucionistas donde el progreso se concibe como un movimiento creado por la relación diferente de los hombres con los sistemas tecnológicos o con el medio ambiente y se desarrolló también la tesis del evolucionismo multilineal que reconoce la divergencia en los patrones de desarrollo de la humanidad.

Todo el periodo, a pesar de la distinta directriz de las investigacio-



nes, está lleno de producción de obra etnográfica que, a pesar de que sería recogida y utilizada de forma distinta según el esquema conceptual de los autores, hace énfasis en la necesidad de la investigación de campo para allegarse información.

Tan temprano como 1874, apareció en Inglaterra un cuestionario comprensivo abarcador de todas las fases de la "cultura material y no material" con el fin de que la persona en contacto con pueblos "primitivos" recopilara ordenadamente la mayor cantidad posible de información: las famosas *Notes-and-queries on Anthropology* preparada por un comité del Real Instituto Antropológico de la Asociación Británica para el adelanto de la ciencia,^[4] publicación que hasta 1948 sólo había sido objeto de dos revisiones. La suposición de la que parte ese manual es que las sociedades ágrafas estaban en peligro de extinción y por tanto, había que recoger la mayor información posible de ellas. Todavía la edición de 1951, la sexta, y traducida al

español en 1971 en México, dice que el cuestionario se refiere, principalmente a los pueblos iletrados, a los que llama "nativos" para no usar las palabras salvaje, aborigen o primitivo por su "vaguedad"; esos pueblos podían conocerse mediante el "método ideal" de la observación directa complementada con el interrogatorio.

La "vocación" por el trabajo de campo de los antropólogos comienza realmente, según Palerm, desde 1884, cuando la Asociación Británica para el progreso de las ciencias nombra un comité, en el que figura Tylor, para estudiar las tribus del occidente de Canadá; otras expediciones inglesas y alemanas viajaron a Australia, África y la región amazónica a investigar otros pueblos.

En el origen de la antropología se ubica la posición privilegiada de la investigación de campo; pero "el campo" tiene el significado preciso de comunidad primitiva. Kluckhohn, lo dice con estas palabras: *la pre-ocupación por pueblos insignificantes y analfabetos, que es una de las características principales del trabajo antropológico, es la clave para su importancia actual. La antropología surgió de la experiencia con los pueblos primitivos y las herramientas del oficio son poco usuales porque fueron forjadas en ese taller peculiar. (...) La sociedad primitiva es la que se aproxima mayormente a las condiciones propias de laboratorio que puede esperar jamás el que estudia al hombre. Esos grupos suelen ser pequeños y pueden estudiarlos intensivamente unas cuantas personas con un gasto escaso. Suelen estar, por lo general, bastante aislados de modo que no se plantea la cuestión de dónde empieza un sistema social*

y termina otro. Los miembros del grupo han pasado su vida en una región reducida y estuvieron expuestos continuamente a la influencia de las mismas fuerzas naturales. Han recibido una educación casi idéntica. Todas sus experiencias tienen mucho más en común que las de los miembros de sociedades complejas. Sus modos de vida son relativamente estables.^[5] Estas ideas, escritas en 1949 incorporan la noción del trabajo de campo como estudio de comunidad, de la comunidad primitiva, desde luego, la que por su tamaño y poca diferenciación interna tiene la virtud de poder ser conocida en forma completa y, además, barata. La comunidad que para esta antropología tiene sus gracias positivas en términos de pequeño laboratorio social, puede sin embargo tener sus incomodidades: Como recomienda la *Notes-and-queries* a los investigadores, *Si las condiciones climáticas y sanitarias no lo impiden, puede establecerse dentro de la comunidad. En la actualidad esto es factible en áreas donde gracias a las buenas comunicaciones y a la difusión de la civilización se han introducido muchas de las comodidades elementales de la vida occidental...*^[6] La contradicción, atraso de la comunidad —comodidad del investigador— siempre ha sido resuelta por este último viajando al trabajo de campo cargado de todo su bagaje no sólo intelectual sino también de estilo de vida; he leído recomendaciones a los antropólogos que ponen el énfasis del éxito del trabajo en el campo en conseguirse unos buenos sirvientes, a la vez intérpretes, a la vez discretos y, si se puede, choferes y cargadores.

Cargando con su pecado original de estudiar comunidades primitivas,

la antropología se fue desenvolviendo por varias rutas: a veces reinterpretando la historia de los cambios socioculturales especialmente cuando se cobijó bajo el método materialista histórico y partió de una crítica de la posición colonial original de su disciplina; otras veces ampliando los temas y los sujetos de estudio, aventurándose incluso en las ciudades y saltando por tanto las fronteras originales de la antropología; pero también alguna antropología continuó aferrada tercamente a sus primeros propósitos. Y sin embargo, dentro de las diversas antropologías que se practican, la investigación de campo ha permanecido como una característica que sigue definiendo el quehacer antropológico, si bien otras ciencias sociales le quitaron su monopolio.

La investigación de campo

y sus técnicas

Las herramientas del oficio originadas en ese mundo especial de los primitivos contemporáneos que los antropólogos originales descubrieron como "su" objeto de estudio, fueron inventadas para surtirse de información variable que debía servir para hacer un buen trabajo etnográfico (por "buen" se entiende exhaustivo), base a su vez de futuras teorizaciones. Teorizaciones menos o más fallidas de acuerdo con el marco conceptual e ideológico del investigador y con los obstáculos del etnocentrismo, las posiciones racistas, la insuficiencia de conocimientos sobre el problema a estudiar, el desconocimiento de idiomas, etcétera, que muchas veces convirtieron el resultado del trabajo etnográfico en ciencia-ficción o novelas románticas, más o menos logradas. Pero de

eso no vamos a hablar aquí, pese a su obvia importancia, dado el énfasis del artículo en las técnicas de trabajo de campo del antropólogo, las que, si bien se desprenden del planteamiento de la investigación, pueden describirse, por su forma, separadamente.

La pequeña comunidad ha sido el escenario preferido del trabajo de campo; dentro de él, el antropólogo despliega una serie de técnicas para aproximarse al entendimiento de su comunidad: la observación, la observación participante, las entrevistas a personas capaces de dar respuestas inteligibles a los interrogatorios llamadas "informantes" y el registro minucioso en libretas de campo y diarios de todo lo que veía y oía el antropólogo. Las grabadoras fueron perfeccionadas por ahí de 1948, pero los antropólogos tardaron mucho en usarlas como herramientas de trabajo auxiliar. El manual de campo del antropólogo ya citado, todavía recomendaba en su edición de 1971: *Para la mayoría de los problemas de la antropología social no se necesita hacer grabaciones sonoras. Pueden ser necesarias para el que se dedique a la lingüística o a la música nativa. Pero estas actividades requieren una especialización, parte de la cual consiste en aprender a manejar aparatos mecánicos de grabación de sonido.*

Ricardo Pozas escribía en 1961 *que el investigador que olvida la libreta de campo para anotar sus observaciones y las informaciones, es como el geólogo que va a la montaña a traer muestras de metales sin llevar martillo.* Agregaba que *vivir en la comunidad es la primera condición para hacer buenas observaciones. Acompañar a la gente a sus*

trabajos, ofrecerse para ayudar en las distintas actividades y seguir el curso de la vida diaria, percibiendo y registrando en una libreta las actividades más importantes, es la mejor forma de conocer la vida de la comunidad...la información se logra mediante el contacto cara a cara con las personas que viven en la comunidad y hablando con ellas sobre los problemas de su vida diaria.^[7] Realmente cualquier antropólogo que no sea de escritorio podía haber escrito las mismas palabras.

Esa obsesión por registrar la información tiene en su origen un problema real: había que escribir todo pues las sociedades bajo estudio eran iletradas, es decir, no contaban con documentación escrita, que hasta hace poco tiempo se consideraba la única documentación confiable: Lo escrito, escrito está. Al antropólogo le tocaba cumplir la misión de traducir un lenguaje oral al escrito para dar a conocer la vida de los pueblos ágrafos o sin historia escrita a la manera occidental. Escribir sobre algún pueblo, le abría además a ese pueblo las puertas de la historia.

Pero la traducción implicaba el problema de qué tanto el antropólogo podía entender la lengua de sus informantes y, por ello, desde su origen, la etnografía de los pueblos primitivos implicó conocer otros idiomas o bien usar un intérprete. Herskovits, como tantos otros, lo plantea así:

Lo menos que se exige es que los que van al campo deben estar equipados lingüísticamente para poder realizar una transcripción fonética segura de los nombres de pueblos, lugares y divinidades, títulos de varias suertes, textos críticos tales co-

mo invocaciones o las letras de las canciones...El etnógrafo debe estar muy seguro de que domina el idioma, pues de lo contrario no pasará de la superficie del proceso mental indígena y a menudo interpretará mal lo que le digan u oiga... La otra alternativa es el intérprete. El uso de intérprete plantea muchos problemas. El intérprete tiene que ser conquistado por el etnógrafo; no sólo debe saber de qué se trata, sino que debe sentir entusiasmo por el trabajo. Este es un sentimiento fácil de comunicar si el investigador lo comparte. La traducción es, en el mejor de los casos, una tarea difícil y hay que tener especial cuidado de expresar claramente las preguntas, que sean transmitidas fielmente y que las respuestas lo sean de igual modo.^[8]

Difícilmente se puede jurar que todos los antropólogos que estudian o han estudiado pueblos "primitivos" y que hablan un idioma ajeno a los informantes han seguido las indicaciones de los manuales de trabajo de campo en cuanto a la traducción literal de sus observaciones, y por tanto desconocemos si sus retratos etnográficos son fieles. Y sin embargo, en su época los administradores de las colonias y más recientemente algunos historiadores, se fían del modo de trabajar del antropólogo. La confianza no está muy generalizada precisamente entre los historiadores, ejemplo de veneración por la palabra escrita (¿alguien podría desmentirme si afirmo que los ensayos históricos tienen más páginas de notas que refieren a documentos que las que tiene el propio ensayo?).

El famoso y cuidadoso historiador inglés E.P. Thompson, cuando analiza los modos de percepción del tiempo en las normas de trabajo,

acude a los estudios antropológicos como una fuente confiable.^[9] Jan Vansina, de plano recomienda: ...las funciones de una tradición son a veces difíciles de hallar. Sólo se pueden descubrir por medio de un análisis antropológico de la sociedad en la que se encuentran y por esta razón el historiador debe ser antropólogo social o trabajar sólo en regiones en las que este estudio estructural haya sido ya realizado por un antropólogo.(...) Si se conoce la lengua pero se ignoran los otros aspectos de la cultura, la tradición será aún incomprendible... El historiador no puede prescindir del antropólogo cultural.^[10]

En un principio, los antropólogos creían firmemente que "más sabe el diablo por viejo que por diablo" y por tanto los informantes ideales eran los ancianos. El pensar que sólo los ancianos de una comunidad eran los depositarios de la sabiduría local, muy pronto chocó con otras necesidades de investigación que requerían de un conocimiento que iba más allá de la recopilación de relatos, tradiciones o leyendas, como eran los comportamientos infantiles o juveniles, por ejemplo. Los viejos siguen considerándose informantes valiosos por su posición como testigos presenciales de diversos acontecimientos. De ahí que, a veces, las entrevistas con ancianos son vividas como terapias ocupacionales para éstos, sobre todo cuando la antropología salió de sus escenarios originales y pasó a las ciudades donde los viejos viven una situación social de marginalidad.

La observación y especialmente la observación participante en la vida cotidiana de pequeñas sociedades o de grupos dentro de esas sociedades,

suministra la herramienta básica para llegar a conocer una cultura y su gente, incluyendo sus sentimientos y actitudes; el antropólogo de campo se convierte en miembro de la comunidad y utiliza este status para examinar varios aspectos del comportamiento desde dentro.^[11] Oscar Lewis por su parte, quien se aventuró en el estudio de familias en las ciudades, pensaba en forma semejante que: para entender la cultura de los pobres es necesario vivir con ellos, aprender su lengua y costumbres e identificarse con sus problemas y aspiraciones.^[12] Los antropólogos siempre han (hemos) pensado que la cercanía con los sujetos estudiados puede proporcionar visiones más íntimas de lo que se estudia y por tanto más auténticas y, en ese sentido, verídicas. Se parte del supuesto de que la relación afectiva que se establece entre quien investiga y quienes son investigados, procrea confianza y esa confianza puede entonces permitir conocer interioridades de la vida de las personas que atraviesan la capa de lo que puede llamarse la historia oficial o pública de cada persona. No en balde los antropólogos han sido llamados "detectives sociales" y tampoco han faltado los que colaboran en tareas de espionaje para sus países guerreristas.

El antropólogo como observador, completa su trabajo de campo convirtiéndose también en interrogador especializado. Las entrevistas, sean abiertas o dirigidas, generalmente se realizan a profundidad, es decir, buscando que los informantes interrogados por un largo tiempo y en sucesivos encuentros, aporten información suficiente sobre los temas de interés del investigador, sea que sus preguntas se deriven de un riguroso marco conceptual que procreó un

guión de entrevista particular o que se guíe por los manuales que proponen los temas ineludibles en cualquier investigación.

Las entrevistas, una vez que son registradas, producen un *documento personal*, donde queda transcrito el testimonio que ha brindado un informante respondiendo a las preguntas del investigador; de esa manera el testimonio surge de la interacción preguntas/respuestas, no es monólogo espontáneo del informante. Ese documento requiere de su cotejo o confrontación con otros documentos personales obtenidos con otros informantes cuando se quiere probar la veracidad o bien la generalidad de las experiencias y los comportamientos. Esto es mayormente importante cuando el antropólogo busca reconstruir algún acontecimiento pasado interrogando a varios testigos o bien cuando está tratando de comprobar conductas culturales generalizables, como pueden ser el ritual ceremonial asociado al ciclo de vida, la regularidad de ciertas técnicas de trabajo o la participación en un conflicto social.

Otro tipo de documento personal que han producido los interrogatorios antropológicos son las biografías y autobiografías, las que, según unos antropólogos, *son ayudas valiosas en la investigación etnográfica (pues) revelan multitud de cosas acerca de una cultura. Sobre todo compensan un poco a la preocupación exclusiva con las instituciones. La conducta cultural está institucionalizada, pero hay que analizar el ámbito de la aceptada variación en la conducta individual para que podamos ver en perspectiva las instituciones y la cultura. Los imponderables como valores, metas y otros impulsos motiva-*



dores salen a relucir en tales documentos...^[13] Para otros antropólogos más modernos: *Una biografía, especialmente si se ha recogido de una manera no dirigida —el informante asocia con mayor o menor libertad— no necesita constreñirse dentro de los límites de categorías impuestas desde afuera; es probablemente el mejor modo de captar la estructura cultural conforme es percibida y sentida por la gente. La clasificación de las cosas y su interdependencia, difíciles de comprender por el antropólogo a causa de su distorsión etnocéntrica, puede encararse mejor por medio del análisis de muchos relatos individuales.*^[14]

De hecho, las biografías en antropología han sido producidas desde el siglo pasado, primero, bajo la influencia de una corriente que entendía el estudio del pasado a través del conocimiento de la vida de grandes personajes. Así, en Estados Unidos, se hicieron biografías de personalidades indias, jefes y guerreros, la más antigua, registrada por Kluckhohn, hecha en 1832 por B.B. Thatcher.^[15] Cuando el interés de la antropología se desplaza de la comunidad primitiva al estudio de grupos

sociales subdesarrollados, pobres o indios de una sociedad nacional, se producen en este siglo biografías que han pasado a la literatura clásica antropológica, como las que recogieron en México Ricardo Pozas, Calixtlá Guiteras Holmes, Oscar Lewis y Susana Glantz. De entonces acá, las biografías han distinguido, al decir de Glantz, dos enfoques principales: *estudios de ciclos de vida e historias de vida. Los primeros enfatizan los requerimientos de la sociedad y muestran cómo un grupo humano socializa y acultura a sus hijos para que puedan participar de él; nos dan contantes de la vida y el comportamiento del hombre como miembro de su especie, y de la enorme gama de variaciones posibles que puede llegar a desarrollar como miembro específico de la sociedad. Las historias de vida, en contraste, enfatizan las experiencias y los requerimientos del individuo para hacer frente a su sociedad, más que el cómo la sociedad se enfrenta a sus individuos, se ocupan de la dinámica y adaptabilidad de la experiencia en los pasajes de una etapa vital a otra y de los patrones acumulativos de la conducta personal... la experiencia del individuo en la institución social*

y el impacto de la elección personal en el cambio social.^{116]}

Cabría agregar que los estudios antropológicos más modernos hacen uso de la historia de vida, no necesariamente total, es decir, que abarque la vida toda del individuo interrogado, sino que buscan, de acuerdo con el interés de la investigación, captar la vida en ciertas etapas o en ciertas esferas. Es el caso de los estudios sobre la clase obrera en los cuales el trabajo antropológico se ha dedicado a reconstruir la vida de trabajo y la vida sindical de distintos grupos obreros a través de la experiencia individual. En este campo en México, la antropología, o mejor, los antropólogos, han influido en la producción de autobiografías, sea a través de concursos convocados al calor del interés por conocer las culturas populares, o bien como productos colaterales de las investigaciones que lograron motivar a algunos informantes para sentarse a escribir su propio relato.^{117]}

Con el despliegue de una variedad de técnicas de trabajo en el campo, los antropólogos producen documentos cuyo objetivo más inmediato es el registro fiel de los comportamientos observados o relatados. De la interacción del entrevistador-observador con sus entrevistados-observados, surge un *testimonio* que no sólo se recopila sino que se produce. La presencia del investigador en un escenario que generalmente le es ajeno en términos de forma de vida, altera la vida de las personas bajo estudio. No solamente por su presencia física, tantas veces exótica al grupo, sino por los cambios en la conducta misma de los estudiados. Ya se ha dicho y escrito mucho sobre lo que provocan

los antropólogos blancos, u occidentales a secas, en las comunidades primitivas cuando irrumpen en ellas como observadores "civilizados" que llevan medicinas, "chucherías" y espejitos para ganar su confianza. En otro plano, hay que considerar que las preguntas que hace el investigador obligan al interrogado a reflexionar y a sistematizar su pensamiento y su experiencia para poder responder, por más espontáneas que puedan ser las respuestas, la información que se le requiere. Todas las preguntas del antropólogo van a buscar no sólo información, sino información coherente y hasta que no haya comprendido lo que le dicen, no dejará de preguntar. Pero el documento personal así obtenido, contiene también la reflexión y las observaciones del antropólogo, de modo que el testimonio es también del investigador. El también ha sido testigo de los acontecimientos o las relaciones que describe y, en ese sentido, la etnografía resultante contiene su versión. Y ello es más cierto cuando el documento se obtiene fundamentalmente por la observación; y también cuando la mano del investigador reacomoda y "edita" la información obtenida en busca de una exposición temática o cronológica de resultados. Muy pocos trabajos etnográficos identifican ambos tipos de testimonio; sólo aquellos que, además de exponer la información recogida en el campo se toman el trabajo de relatar la experiencia de cómo la obtuvieron y explicitan la manera en que, como dice Eduardo Menéndez, "cocinaron" su trabajo y su información. Al respecto, destaca la obra de Calixtla Guiteras (*Los peligros del alma, visión del mundo de un tzotzil*) en la que el relato de las condiciones en que se produjeron los documentos personales son tan importantes y



vitales como la biografía de su entrevistado.

Los usos de la información etnográfica; alcances y limitaciones

La información etnográfica que tiene una base fundamental en las entrevistas repetidas a los informantes, es decir, en información oral, sea que se registre en diarios de campo o en grabaciones, responde básicamente a dos tipos de intereses: la búsqueda de información fáctica y la búsqueda de experiencias personales.

En cuanto al primer grupo de intereses, la información que producen los informantes en forma directa, está encaminada a lograr un conocimiento sobre la sociedad o grupo que estudia en cuanto a reconstrucción de acontecimientos pasados, descripción de la vida cotidiana,

tipos y contenidos de las relaciones sociales, funcionamiento de las instituciones, estructuras de poder, etcétera; en pocas palabras, a relaciones y hechos sociales, presentes y pasados.

La búsqueda de información fáctica también puede ir en el sentido de recoger testimonios a protagonistas directos de algún hecho considerado relevante en la sociedad que se estudia, registros que sirven, o pueden hacerlo, para organizar archivos, escritos o grabados, utilizables como materia prima de otras investigaciones. Este tipo de búsqueda, generalmente asociada al interés por fijar una memoria a punto de desaparecer, produce generalmente archivos, llamados *orales*, como fruto de la indagación histórica.

Las entrevistas persiguen también recoger *tradiciones orales* —de un grupo o de una sociedad— que tocan varios aspectos de la cultura; aquí, la información obtenida es indirecta en tanto el informante no la ha verificado ni registrado personalmente, le ha sido comunicada a través de narraciones que se transmiten de boca a boca a lo largo de cierto tiempo.

Trátase de información directa o indirecta, el producto de las entrevistas se convierte en una *fuentes oral* de conocimientos, a la que se interroga bien sea porque no existen documentos escritos sobre lo que se quiere conocer, o porque se busca complementar la documentación escrita ilustrándola con testimonios vivos, o bien cuando se trata de hacer reinterpretaciones sobre un hecho en donde la fuente oral resulta necesaria para producir otro co-

nocimiento con preguntas hasta entonces no formuladas.

Generalmente, la información obtenida mediante entrevistas que buscan comprender las interioridades del funcionamiento de una sociedad o de la vida social de individuos, es confrontada con información que procede o bien de otras fuentes, o bien de otras entrevistas, pues se pretende el conocimiento de hechos verificables históricamente. De esta manera, la fuente oral recibe, si se pretende un estudio más que descriptivo o impresionista, el mismo tratamiento que otras fuentes, es decir, se le critica mediante diversos métodos (consistencia interna y crítica externa), para asegurarse de su veracidad y confiabilidad. El trabajo con documentos personales contemporáneos es, en este sentido, más fácilmente controlable que cuando se usan testimonios del pasado donde el careo del relato con el de otros testigos, la repetida entrevista al autor del documento o el relato de varios protagonistas al mismo tiempo, es imposible.¹¹⁸¹

En el caso de la búsqueda de informantes que produzcan un documento personal donde lo que importa es el relato de la *experiencia*, la fuente es interrogada más con el ánimo de recoger un testimonio vivencial con la visión del protagonista, que como información verificable para cubrir "lagunas" en el conocimiento de hechos; se trata de saber cómo se vivió tal o cual acontecimiento o cómo se experimenta la vida social y cultural. Las historias de vida, las autobiografías y los documentos testimoniales, a veces anónimos, son ejemplo de este tipo de documentos. Aquí la confiabilidad en la fuente está implícita y no re-

quiere de su cotejo con otras fuentes, a menos de que se trate de entender y ubicar la experiencia en sus contradicciones con otras experiencias e interpretaciones de un mismo evento.

Esta última aproximación a los informantes, ha cobrado un auge inusitado en la historia social europea (básicamente inglesa, italiana y francesa), que busca escribir otra historia donde quede reflejado el punto de vista, las prácticas cotidianas y las auténticas aspiraciones de las masas trabajadoras, anónimas y conocidas, en sus relaciones con las instituciones de la sociedad.

Para la ciencia social hacer historia social ha significado un verdadero rompimiento en la manera de hacer historia, al elevar al primer plano a protagonistas hasta entonces prácticamente descartados en las historias oficiales, heroicas o de los grandes hombres, haciendo visibles a los hasta entonces miembros del grupo de la gente "común" (sea mayorías o minorías), y al tratar de entender el movimiento de las sociedades a través del movimiento de sus clases, presentando simultáneamente las acciones de quienes dominan y quienes son dominados en sus contradicciones, consensos y mutuas interrelaciones.

Para la antropología el cambio de tareas que significó estudiar más a las clases subalternas que a las pequeñas comunidades no fue tan dramático, acostumbrada como estaba justamente a tratar con los "sin historia". La influencia que la historia social ha tenido sobre la antropología se refiere más a la interpretación y el análisis de los hechos sociales y por tanto en el terreno de los nuevos interrogan-

tes que deben plantearse a las fuentes.

La producción de las fuentes orales como producto de las condiciones que crean el investigador y sus investigados a través de las entrevistas, ha tenido en la antropología una definitiva centralidad. Sus logros y alcances como productores de conocimientos sobre sociedades que sólo los antropólogos se aventuraban a conocer son grandes; esto queda evidente ante la enorme cantidad de obra etnográfica publicada. El estudio de sociedades o grupos sociales usando fuentes orales como fuente principal o complementaria, también ha permitido conocer lo vivencial de muchos hechos y le ha dado a los entrevistados el estatuto de "personajes" dignos de ser conocidos; en algunos casos, especialmente de ancianos, las entrevistas hasta les significa una revaloración y revitalización del sentido de sus vidas.

Los problemas de veracidad y confiabilidad de la información producida tienen que ver con los alcances del marco conceptual del investigador de donde derivaron sus preguntas, y con sus posibilidades de establecer una relación respetuosa, de confianza y responsable con sus informantes; también con la facilidad con la que el antropólogo comprende el lenguaje hablado y el código cultural en materia de símbolos, gestos, ademanes y actitudes; si entiendo lo prohibido y lo permitido y lo que conviene recordar y lo que mejor se olvida.

Todo esto es de relevancia y significación etnográfica pues el cómo se hacen las entrevistas y qué tan respetuosa y afable es la relación

entre los involucrados, tiene que ver con sus resultados. Saber reconocer y aceptar que existen diferencias (y dejar para la historia del romanticismo populista eso de "vivir la vida del informante", "pensar como él", etc.), entre quien pregunta y quien responde; evitar las imposiciones en ritmos y duración de las respuestas; aprender a escuchar y a repreguntar en momentos adecuados; aceptar las dispersiones; lograr flexibilidad y evitar la rigidez del interrogatorio (no hay antropólogo más odiado que aquel que insistentemente quiere una respuesta al tema de su interés cuando el informante tiene ganas de hablar de otra cosa); guardar las confidencias y respetar su anonimato cuando éste se exige; mantener la relación de amistad entablada, como se hace con cualquier otro amigo, aunque la investigación de campo haya terminado (de otro modo el informante se sentirá como un archivo saqueado); son algunas reglas de oro para los entrevistadores antropólogos de campo que rara vez pueden aprenderse de los manuales.

El uso de información oral producida por las entrevistas en conjunto con otras técnicas del trabajo de campo, conforman un método de aproximación a la realidad empírica que, por su posibilidad de establecer nexos afectivos es de una gran riqueza; proporciona, simultáneamente, información sobre hechos y contenidos de relaciones sociales así como de la experiencia de vida dentro de esas relaciones y hechos. Depende de los objetivos de la investigación, pero pocas veces las entrevistas pueden informar de todo. El peligro de las entrevistas es creer que el material obtenido es por sí mismo suficiente para entender una realidad y que basta trans-

cribirlo ordenadamente para elaborar documentos auto-explicativos. Es la misma discusión que actualmente tienen los historiadores ahora que han descubierto y experimentado las potencialidades del testimonio oral: grabar las palabras de un testigo no es hacer inmediatamente "historia oral". Hasta ahora la ciencia sigue necesitando científicos, también para describir y comprender las voces del pueblo.

Tepepan, D.F., marzo de 1989.

NOTAS

- [1] Philippe Joutard en *Esas Voces que nos llegan del pasado*, F.C.E., Colección Popular 345, México, 1986, pp 40-51, habla de los "primitivos de la etnografía" en Europa, quienes recogieron glosarios de términos, de dialectos, supersticiones, himnos religiosos, leyendas, etc. en los siglos XVII y XVIII.
- [2] Angel Palem, *Introducción a la Teoría Etnológica*, Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Iberoamericana, México, 1967, pp 58-59.
- [3] *Idem*, pp 119-120.
- [4] Melville Herskovits, *El hombre y sus obras*, F.C.E., México, 1968, p. 104.
- [5] C. Kluckhohn, *Antropología*, F.C.E., Breviarios 13, México, 1967, pp 21 y 24.
- [6] *Manual de campo del antropólogo*, Edit. Comunidad, Universidad Iberoamericana, México, 1971, p. 25.
- [7] Ricardo Pozas A., *El desarrollo de la comunidad, técnicas de investigación social*, Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, U.N.A.M., México, 1964, pp 188-189 y 193.
- [8] M. Herskovits, *op cit*, pp 106-107.
- [9] E. P. Thompson, *Tradicón, revuelta y consciencia de clase*, esp. el capítulo "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial".

[10] Jan Vasina, *La tradición oral*, Nueva Col. Labor, Barcelona, 1968, pp 102 y 200.

[11] L. L. Langness, "Usos potenciales de la historia de vida en Antropología" en, Jorge Balán y otros, *Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y técnica*. Ed. Nueva Visión, Cuadernos de Investigación Social, Buenos Aires, 1974, p. 157.

[12] Oscar Lewis, *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, F.C.E., México, 1962, p. 17.

[13] M. Herskovits, *op cit*, pp 107-108.

[14] L. L. Langness, *op cit*, p. 155.

[15] cit por Susana Glantz, *Manuel, una biografía política*, CIS-INAH/ Ed. Nueva Imagen, México, 1979, p. 16.

[16] *Idem*, p. 19.

[17] El Museo Nacional de Culturas Populares de la ciudad de México, ha publicado sendos volúmenes de *Relatos obreros*, *El relato minero* y *Mi pueblo duran-*

te la revolución, con los trabajos autobiográficos premiados en concursos. La Cía. Minera Real del Monte y Pachuca, Hgo., realizó un concurso en el año de 1988 de autobiografías de mineros de la plata.

[18] Juan F. Marsal, "Historias de vida y ciencias sociales", en Jorge Balán y otros, *op cit*, p. 57.

*Victoria Novelo es investigadora en el CIE SAS México, D.F.



Historia social y testimonios orales

S. Lief Adleson

Mario Camarena

Hilda Iparraguirre

La historia social es una de las hijas más jóvenes de la diosa Clio. En una perspectiva global e integradora, pretende enfocar su mirada sobre grupos, sectores y estratos sociales. Describe y explica los elementos que les dan identidad y que los relacionan con otros conjuntos de hombres y mujeres de la sociedad. De esta manera, la historia social amplía la mirada del estudioso del pasado a una multiplicidad de temáticas y enfoques. Así, supera los viejos reduccionismos de la historia concebida como un cuerpo concluido de información, como un objeto ya definido, propios del positivismo e idealismo del siglo pasado; vigente aún en gran parte del siglo XX; va más allá del esquematismo economicista que no es más que una respuesta de una época a la historia meramente política y cronológica.

En esta nueva perspectiva destacan los hombres y mujeres en la diversidad de sus grupos sociales: campesinos, obreros, artesanos, profesionistas, oligarquías, burguesías, mandarinés, militares. La historia social los estudia en términos de su

interacción con el ambiente que los rodea y de las relaciones que entablan con gente del mismo y de otros grupos sociales.

Los historiadores sociales ubican a la gente que estudia en sus comunidades, en sus hogares, en sus lugares de trabajo, en sus espacios de entretenimiento, para comprenderlos en el espacio temporal en el que han vivido, su relación con la tierra, el porqué de su movilidad social y geográfica o la ausencia de ella, la dinámica de sus conflictos, su manera de pensar y, también de manera más amplia, su tiempo de vivir; es decir, los ciclos de la oración, del alimento y la bebida, de las fiestas y de la diversión, de los viajes y de las relaciones humanas y amorosas.

Pero esta diversidad de temas no es un fin en sí mismo, sino un medio para iluminar la historia de los distintos grupos y de la sociedad de la que forman parte. El tiempo de vivir no está desligado del tiempo de trabajo, no es independiente del orden de los días y de las ataduras o de las sugerencias del espacio en que era



vivido. Las estructuras mentales, que contribuyen a transformar ciertas condiciones de existencia, no permanecen independientes de estas últimas.

Dentro de la amplia diversidad de actores sociales —para efectos de éste trabajo y por razones de preferencia personal— haremos referencia especial a los sectores populares que integran a las clases subordinadas.

Para nosotros, las personas comunes son los actores en el foro de la historia social. El centro de su atención no radica en los reyes, presidentes, generales ni dirigentes, formales e informales. Los hombres y mujeres comunes, viviendo tanto en la rutina de todos los días como en sus momentos épicos, son nuestro objeto de estudio. Miramos a la gente inserta en la sociedad de la que forma parte, ligada y asociada con otras personas en la trama de relaciones sociales, que expresan las formas de asociación desarrolladas en cada momento histórico y sustentadas en la posesión desigual de la riqueza y de los medios de producción.

Las relaciones sociales tienen contenidos económicos, políticos y culturales. La historia social examina estas manifestaciones a través del tiempo; de tal suerte que la historia social presta su atención a las formas en que determinados grupos de personas subordinan y mantienen sujetos a otros grupos, para la extracción de un excedente, y cómo aquéllas resisten y luchan por sacudirse tal dominación.

Las formas que se emplean para perpetuar tal estado de cosas no son tan sólo económicas. A menudo

otras instituciones sociales, culturales y políticas elaboran sistemas de valores que se imponen siguiendo determinados intereses económicos, aunque no se reconozcan como tales de inmediato. La historia social estudia a los hombres y a las mujeres insertos en esta dinámica. Más aún, el tipo y la naturaleza de los conflictos, es decir, sus manifestaciones concretas, cambian a través del tiempo a medida que la gente despliega diferentes y nuevas formas de resistencia y adaptación frente a ellas. Así, se agrega la dimensión de cambio y continuidad en la historia de la gente común y corriente, misma que acontece —porque se encuentra indiscutiblemente ligada a ella— en la dinámica histórica de los pueblos y las sociedades.

Este complejo entramado de costumbres y actividades, de prácticas y motivaciones de la gente que tradicionalmente no desfila por las páginas de los libros de historia, es de interés primordial para la historia social.



Las fuentes de la historia social

La tradicional historia positivista se ocupaba fundamentalmente de los grandes personajes y de las instituciones (en general pertenecientes a las clases dominantes) y raramente su interés se dirigió a la amplia gama de actores sociales ubicados en los sectores populares.

Para el estudio de éstos, la historia social, en coherencia con sus principios teóricos y metodológicos, debe realizar una reinterpretación de las fuentes tradicionales, una búsqueda y hasta una "invención" de nuevas fuentes. No podemos seguir haciendo nueva historia con viejos criterios heurísticos y críticos.

Una reinterpretación, una relectura de documentos de archivos ya utilizados, permitirán detectar insinuaciones, actitudes y prejuicios de la gente, mismos que reflejan valores, modos de actuar y comportamientos culturalmente determinados, antes ignorados o no tomados en cuenta por el historiador.

En este sentido, los archivos locales: municipales, sindicales, de fábricas, parroquiales, por ejemplo, posibilitan acercar más la mirada a la gente de carne y hueso; más aún que los archivos estatales y nacionales. Aquéllos documentan asuntos cotidianos y menudos que no revisten tanta importancia para los acontecimientos políticos, pero que son el pan de todos los días para el conjunto de la comunidad, y permiten la aprehensión de un pueblo y de sus comportamientos, al proporcionar imágenes de la vida, más prosaicas si se quiere, pero más auténticas.

Además, los papeles de ciertos fondos son especialmente idóneos para la tarea. Por ejemplo, las quejas y denuncias en las actas judiciales pueden revelar información desde los puntos de vista de los litigantes, las normas de su comportamiento socialmente condicionadas, hasta su lenguaje (en los casos de testimonios transcritos fielmente) y el sentido que se da a las palabras. En los archivos municipales los informes sobre la salubridad pública arrojan luz acerca de las condiciones físicas en que vivía la población. También, los archivos a nivel nacional guardan mucha información valiosa sobre diversos temas. Tradicionalmente, se han aprovechado los documentos de estos acevros para narraciones e interpretaciones políticas, así como para reconstruir capítulos de la historia heroica. No obstante, una cuidadosa relectura de ellos puede facilitar una mayor comprensión de las actitudes, expectativas, esperanzas y luchas cotidianas de la gente común.

Por lo demás, es necesaria la utilización de otras fuentes informativas cuya elaboración no refleja precisamente el punto de vista de la gente común y corriente, pero que arrojan luz sobre los comportamientos vitales y laborales de grupos subordinados en determinados momentos históricos. Por ejemplo, los censos industriales llevados a cabo por la federación durante la década de los años veinte muestran datos acerca de la composición, por edad, de la fuerza laboral en diferentes industrias e, inclusive, en distintas regiones. Esto podría servir para analizar las características de la clase obrera mexicana durante este periodo: las edades promedio de ingreso en distintos tipos de fábricas en varias regiones, el número de mujeres



y niños que laboran, lugares de procedencia de diversos grupos de obreros, y por ende, el posible impacto que la oferta de trabajo industrial tenía sobre actividades tradicionales en sus lugares de origen.

Testimonios orales

Finalmente, en esta perspectiva, las fuentes construidas por el historiador, es decir los testimonios orales, destacan como particularmente valiosos. El rescate de los recuerdos de los protagonistas ayuda a los estudiosos de la historia social a asomarse al mundo real de la experiencia humana en el pasado. Los recuerdos orales abren al historiador un panorama para la comprensión de la subjetividad de la experiencia humana, además de contribuir a llenar lagunas de información fáctica, de agregar puntos de vista adicional es acerca de los sucesos pasados, de conocer elementos de la vida diaria no bien documentados por otras fuentes y facilitar el acercamiento a las esferas de los mitos y tradiciones orales popula-

res que son parte del tejido invisible de la identificación colectiva.

Los relatos de los protagonistas ofrecen información fáctica acerca de sucesos y eventos escasamente documentados en otros tipos de fuentes. Por ejemplo, en 1987, después de que se formó el Sindicato Petrolero Nacional Mexicano y comenzó a perfilarse el conflicto entre este y las compañías petroleras extranjeras, un selecto grupo de obreros petroleros fue conducido clandestinamente al Palacio Nacional y presentado por el presidente de la República al señor Hernán Laborde, a la sazón dirigente del Partido Comunista Mexicano; el encuentro tenía por objeto formar células de activistas en la agrupación petrolera con el fin de poder colocar en distintas secciones sindicales personas allegadas a los intereses del ejecutivo nacional. Debido a la naturaleza del asunto, se ha encontrado poca información escrita sobre él. No obstante, testimonios de los protagonistas han permitido reconstruir en parte los sucesos de esta acción tan confidencial.¹¹

Los testimonios orales también complementan información parcial que permite comparar y criticar los datos y el punto de vista de los documentos escritos. Las experiencias narradas por los trabajadores pueden dar una dimensión más humana a los informes técnicos sobre los procesos productivos. En 1925 existía un conflicto intergremial entre los obreros de la fábrica de hilados y tejidos "La Magdalena Contreras", en el municipio de San Angel del Valle de México. Durante este año una trabajadora de la empresa, militante de la Confederación General del Trabajo (CGT), fue asesinada por un

obrero miembro de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM). La documentación correspondiente señala que el acontecimiento obedecía a razones y convicciones políticas de los protagonistas. El crimen provocó un recrudecimiento de la violencia entre los afiliados de las dos tendencias. Se tejió una trama de supuestas explicaciones de índole sindical y política, recojida a su vez por los historiadores.^[2] Sin embargo, en una entrevista que se realizó en 1987 al señor Gilgardo Mondragón, antiguo secretario general del sindicato cromista "La Lucha", trascendió que los motivos auténticos del funesto suceso tenía más que ver con líos de faldas y pasiones sexuales que con ideales y proyectos políticos sindicales.^[3]

También, las palabras de los actores históricos posibilitan el conocimiento del significado de sus actividades cotidianas. De ese modo se pueden captar dimensiones inadvertidas acerca del lenguaje, valores, creencias, religiosidad, formas de vestir y de divertirse cuya esencia raras veces trasciende a los documentos escritos. Por ejemplo, los testimonios orales de los viejos obreros de Tampico, Tamaulipas, relatan el papel que jugaban las prostitutas en el uso y abuso consuetudinario del sueldo de los obreros del *oro negro* durante la primera bonanza petrolera de México.^[4]

De la misma manera, hubiera resultado muy difícil comprender la articulación, a fines del siglo XIX, de una comunidad en torno a la producción artesanal del rebozo y a los cánones y preceptos dictados por la Iglesia, sin haber sostenido largas entrevistas en su taller con un viejo maestro rebocero del lugar. Los do-

cumentos escritos y el archivo municipal hablan de que "cada casa es un telar", del número de grandes talleres que pagaban patentes, del número de telares en cada taller; pero nada dicen de las costumbres, la religiosidad, la mentalidad, el conservadurismo de esta población. La autoridad paterna indiscutida, en el seno familiar y en el taller, las tradiciones heredadas y vividas, la veneración al santo Cristo de Esquipulas, el respeto a la moral predicada cada día en la iglesia y en el taller, el entramado de relaciones familiares y de compadrazgo se fueron develando con la sosegada y paternalista plática del viejo maestro.^[5]

Lógicamente, ello condujo a la relectura de la documentación, a la consulta de los archivos parroquiales, especialmente actas de matrimonio y de bautismo, y al análisis de los *Textos agustinos* (orden hegemónica en la zona), en los que se comprobaron las características endogámicas de la comunidad, las relaciones de compadrazgo y la aplicación de un proyecto religioso, social y político (fuertemente aplicado) en la región.

También el recuerdo popular puede ser recuperado a través de las entrevistas. Existe un vasto acervo de tradiciones, leyendas y hechos heroicos acerca de las normas y valores de los barrios, vecindades, pueblos, agrupaciones, sitios de empleo, que se ha transmitido por la vía oral. Éstos son una especie de historia "oficial" pasada por el filtro de los intereses colectivos a través del tiempo, que contribuyen a la cohesión e identidad de los grupos. ¿Qué pueblo no tiene la historia que justifica la creencia generalizada de que sus moradores son más machos que los del pue-

blo vecino? A menudo, estas versiones reflejan tanto el espíritu característico de la gente del lugar como algo acerca del origen del mito mismo.

A veces las entrevistas orales arrojan una diversidad de versiones. Aparecen con frecuencia contradicciones entre los testimonios de una y otra persona. Esto muestra uno de los aspectos especiales de la historia oral: el acto de hablar sobre su vida implica que el informante está recordando cómo percibió elementos y acciones de ella, y cómo los experimentó; ello no resta validez al documento oral, sino al contrario, hace hincapié en el hecho de que se trata de un testimonio y un punto de vista que refleja la percepción del contexto histórico y social del protagonista. En este sentido, la historia social rescata el *significado* que tenían los hechos para las personas.

Se realizan entrevistas a la gente común y corriente, porque la visión del mundo, desde su perspectiva, tiene una especialidad propia. Su testimonio parte de una expresión socialmente determinada y refleja el contorno en el que se movía. En tanto que es del interés del historiador conocer ese mundo, el testimonio es una fuente indispensable. De esta manera, los métodos de los testimonios orales aceptan el reto de un pasado diverso y complejo, en el que la intervención humana en los sucesos se explicaba en términos del contexto social.

Por ejemplo, la lucha por el salario ha tenido distinto significado para diversas personas en diferentes momentos. Inclusive entre los obreros de una misma fábrica, el salario no podía significar lo mismo para el

obrero que dependía solamente de él, que para un obrero que lo utilizaba como complemento de otras formas de sustento, tales como el cultivo de la tierra. Así, los relatos acerca de los vaivenes de una huelga podían connotar valores muy distintos para uno y otro tipo de obrero.

La construcción del

testimonio oral

El testimonio oral es una fuente histórica que nace y se transforma al interior de la relación entre el entrevistado y el entrevistador. El investigador se acerca al informante con un planteamiento teórico (explícito o implícito). Sus ideas previas sobre el tema, acerca del valor de la experiencia del entrevistado y su propia concepción de lo que es la historia, condicionan y determinan el tipo y naturaleza de las preguntas que formula al informante, así como las interpretaciones que de ellas se desprenden. En un caso que relataron historiadores cubanos en un encuentro de historia oral, se ejemplifica esta situación. Durante la revolución de 1959, en una acción de armas, cierto miembro de un contingente revolucionario denunció el operativo, y provocó el fracaso del mismo. 30 años después, algunos historiadores cubanos deseaban recuperar esa historia mediante técnicas de testimonios orales. Localizaron a todos los participantes a fin de entrevistarlos. Mientras tenían claro su planteamiento teórico acerca del valor y resultado de la revolución, un interés peculiar acerca de la identidad del delator guiaba su actividad investigadora. Como resultado, sus preguntas se manifestaban con interrogatorios inquisitoriales y los estudiosos no supieron encauzar las en-

trevistas para explorar el contexto histórico del momento.

Por lo demás, la actitud del entrevistador respecto de su contraparte influye en el tipo de información que se obtenga en torno de la experiencia del entrevistado. Ya que la entrevista de historia oral es un acercamiento a la vida de la gente, una postura abierta y solidaria del historiador sobre la validez de la vida del informante que le permite aceptar los vaivenes de la misma, y aun entrar en cierto nivel de intimidad con su interlocutor. He aquí la puerta a la experiencia cotidiana de las personas.

Esto puede ilustrarse mediante la actitud de aceptación del entrevistador para los tiempos, ritmos, idiosincrasias, y peculiaridades de su informante.

En la medida que el entrevistador conozca y comprenda el momento histórico y el contexto del entrevistado, podrá ayudarlo a reconstruir y sistematizar sus experiencias. La entrevista es un proceso de recordar, reordenar y recapitular la vida de uno mismo. Preocupados en resolver las exigencias de la supervivencia diaria, raras veces se tiene la oportunidad de reflexionar acerca del significado de las acciones personales como parte de un proceso mayor. No obstante, la distancia del tiempo facilita una perspectiva que conduce a la reevaluación del tramado de la historia personal de cada uno. En la medida que el entrevistador conozca el entorno histórico en el que vivió el entrevistado, tiene la posibilidad de contextualizar y ubicar el recuento de sus acciones dentro de actividades similares y diferentes de los congéneres.

En tanto investigadores de la clase obrera, nos vemos obligados a conocer la región, la comunidad, la fábrica, la familia, en términos de sus relaciones sociales, culturales y económicas en el momento histórico que se estudia. Resulta cada vez más claro que el impacto y significado del surgimiento de la opción fabril en la vida de los hombres y las mujeres variaba de acuerdo con el lugar donde aconteció y el momento histórico en el que sucedió. Es decir, se está reconociendo que las tradiciones, costumbres e idiosincrasias culturales que marcaban e influían en el significado de las relaciones sociales en los ambientes no-fabriles, no desaparecían ni se subordinaban mecánicamente por el intento de imponer nuevas pautas de relaciones sociales de producción. Esto significa que el comportamiento de la gente que entraba en el ambiente industrial estaba imbuido de connotaciones y referencias de un pasado no muy remoto. La comprensión de la gama específica de connotaciones sociales previas que influían en las alternativas disponibles y, por ende, de sus significados para la gente que vivía ese momento histórico, permite la entrada del historiador en la vida del entrevistado. Ello facilita establecer hasta qué punto el testimonio es individual o permite generalizaciones; es decir, si es ejemplificativo del accionar y sentir del grupo.

De esta forma el investigador estará mejor provisto de los elementos que le permitan elaborar correctamente las preguntas e interpretar tanto las respuestas y las negativas, como los silencios y ausencias, que también resultan de gran importancia en la investigación.

do; los resultados pueden ser insuficientes en tanto la entrevista se desarrolla sin la fluidez necesaria.

También es importante el conocimiento de los espacios significativos y los lugares que reviven el recuerdo de la experiencia a narrar. En este sentido, si el tema a tratar está relacionado con el proceso de trabajo, ¿qué mejor que realizar la entrevista en la fábrica, frente a su antiguo puesto de trabajo, o en los lugares de reunión cotidiana? Los ámbitos, los ruidos, los olores, la temperatura ambiental refrescan la memoria y hacen surgir detalles y situaciones que de otra manera se olvidarían y no se rescatarían.

Es necesario, además, entender a la gente en su propia historicidad, en las etapas y transformaciones por las cuales transcurrió su vida y los distintos papeles que asumió. De lo contrario, la entrevista mostraría a un personaje con una vida lineal y sin contradicciones, lo que por lo general no es cierto. En entrevistas sostenidas con una trabajadora de la fábrica de hilados y tejidos "La fama montañosa", en un primer momento resaltaban su combatividad, su compromiso con el sindicato y su participación en los conflictos laborales de una época, lo que dejaba la impresión de que así había sido toda su vida de trabajadora. Sin embargo, profundizando en la entrevista, se descubrió que esta combatividad se había dado solamente en una etapa de su historia, en tanto que en otra, posterior, había estado en contra del sindicato y en favor de los patrones, interfiriendo en muchas ocasiones la acción sindical e incluso practicando el esquirolaje. Muchos años más tarde su actitud era de total indiferencia ante

los problemas tanto empresariales como sindicales.^[6]

El entrevistado

En la construcción del testimonio oral también es importante la actitud del entrevistado. Influyen en el resultado de la entrevista su entusiasmo o reticencia, sus temores, su lucidez, su memoria, su lenguaje y la comprensión de su papel protagónico en la historia. La disponibilidad y voluntad de transmitir una experiencia varían según el personaje y marcan el rumbo de la entrevista. Un entrevistado presionado y desganaado suministra un testimonio falso, distorsionado o incompleto.

Temores personales o de grupo también conspiran contra la realización de la entrevista. Así, la imagen y la historia oficial de un dirigente es muy cuidada por él mismo y por sus compañeros. Existe el temor permanente de lo que se dice o no se dice en el testimonio y de qué manera esto puede perjudicar esa imagen. Por ello, en la entrevista se debe procurar romper con la historia oficial y trascender al hombre de carne y hueso, para así comprender sus acciones, sus virtudes y sus debilidades.

El estado físico y la edad influyen en la lucidez y memoria del informante. Son elementos a tener en cuenta cuando se plantea la posibilidad de la entrevista, y que se tienen que poner a prueba constantemente para determinar la fiabilidad de ésta. Habrá que cuidar la comprensión del lenguaje y de las formas de expresión del entrevistado. El desconocimiento de los giros lingüísticos, sobreentendidos, e incluso alambres, pueden llevarnos a la tergiversación del relato.



Lo anterior implica que la relación entre las dos partes de la entrevista no puede ni debe revestir elementos de una pseudo-objetividad. Se trata de una comunicación cuyo objetivo es el de llegar, en la esencia, al significado de la vida del informante. Cualquier pretensión de establecer una distancia "académica" trastorna y corrompe la posibilidad de entablar un diálogo genuino y sincero que alcance la profundidad personal que sólo entrevistas de tal índole ofrecen.

Ello implica que el entrevistador esté pendiente del tiempo, los ritmos y los espacios en los que transcurre la vida del entrevistado. En efecto, la comunicación y confianza de la entrevista se construyen a partir de que el entrevistador toma en cuenta los hábitos personales de su interlocutor para estructurar el diálogo. Factores tan elementales como las horas de mayor lucidez, los hábitos de descanso y comida del entrevistado, así como sus ritmos personales, permiten crear el clima más adecuado para el desarrollo de la entrevista. Por ello, es un error imponer tiempos sin consideración al entrevista-

A menudo se encuentran personas que no visualizan o no aceptan su propia historicidad porque sienten que no hicieron nada importante ni participaron directamente en una gesta heroica. Este convencimiento las lleva a referirse a otras personas y a hechos oficiales y nacionales considerados históricamente importantes, y se niegan a narrar su propia experiencia por no considerarla significativa. Será tarea del entrevistador convencerlas de que ellas también fueron protagonistas y que su vida, su experiencia y su opinión también cuentan para la reconstrucción histórica.

Queda claro así, que solamente de una buena relación entrevistado-entrevistador resultará una buena entrevista.

Análisis de la información

Las entrevistas logradas, los testimonios contruidos cuidadosamente no son historia, son solamente testimonios. El testimonio logrado en la relación entrevistador y entrevistado necesita de la crítica, el análisis y la interpretación del historiador. Muchos investigadores consideran que la entrevista transcrita y publicada es el objetivo último del historiador, como si se tratara de la publicación de un "hallazgo", de un documento original de archivo. Esta concepción de la entrevista y del resultado, el testimonio, tiene que ver con una idea empirista de la historia que asume a los datos como prioritarios y que la función del investigador es la de ordenar cronológicamente, sistematizar y consignar la información, sin interpretarla.

Por otra parte, están aquellos investigadores que utilizan la entrevista

(y cualquier otro tipo de información documental) para demostrar una serie de planteamientos teóricos previamente establecidos, y para ello extraen datos de diferentes entrevistas y los ordenan en términos de un modelo que les da una coherencia.

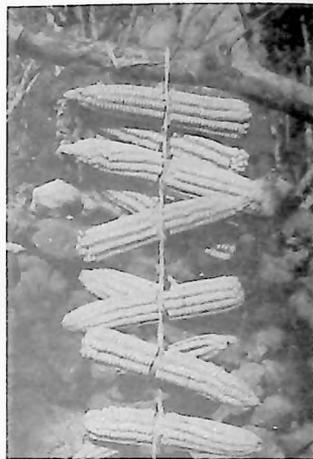
Por nuestra parte, desde la perspectiva de la historia social, consideramos que a los testimonios hay que interpretarlos y ubicarlos históricamente. De tal manera, el testimonio obtenido bajo una determinada concepción teórica y metodológica que nos permite rescatar a los sujetos sociales a partir de su propia experiencia, debe ser sometido a un cuidadoso análisis histórico.

La interpretación del testimonio y el análisis de su información deberán ser realizados en su contexto histórico social concreto, ubicando a los sujetos en el espacio y tiempo en el que han vivido: intentará establecer la estabilidad o mutación del contexto dado por el espacio y el tiempo, para apreciar la organización productiva y las relaciones sociales que se generan en su interior, así como la conciencia que tuvieron los sujetos de los ritmos del tiempo vivido y del acondicionamiento del espacio, con las similitudes y las contradicciones que ofrecen los hombres y las mujeres de todos los tiempos.

A partir de este análisis histórico del resultado de la entrevista, nos iremos aproximando a la visión global e integradora de los distintos grupos y sectores de la sociedad, que son los objetos de nuestros estudios.

Notas

[1] 'Entrevista al señor Gonzalo Bada Ramírez, realizada por S. Lief Adleson', DEH-



INAH,PHO/4/91, Cerro Azul, Veracruz, 30 septiembre, 1 y 22 de octubre y 5 de noviembre de 1978.

- [2] Paco Ignacio Taibo II, Guadalupe Ferrer 'Los Hilanderos Rojos' en *2do. Coloquio de Historia Regional*, Mérida, CEASMO, 1979.
 - [3] Entrevista al señor Gilgardo Mondragón, realizada por Mario Camarena San Angel, en febrero de 1983.
 - [4] Entrevista al señor Francisco Guzmán, realizada por S. Lief Adleson Tampico, Tamaulipas, 6 de mayo de 1978.
 - [5] Entrevistas al señor Aurelio Gallardo, realizadas por Hilda Iparraguirre, en Morelón, Gto., en abril de 1986.
 - [6] Entrevistas a la Sra. Justa Hernández Farfan, realizadas por Mario Camarena, en junio de 1986.
- S. Lief Adleson es investigador de la Dirección de Estudios Históricos, INAH
- Mario Camarena es investigador de la Dirección de Estudios Históricos, INAH
- Hilda Iparraguirre es investigadora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, ENAH

Aproximaciones a la oralidad

Catherine Héau Lambert

Por mucho tiempo se consideró a la "tradición oral" como patrimonio de los etnólogos. Ni la sociología, ni la historia, ni la literatura se interesaron en ella, y por lo que toca a la antropología, su interés en la misma fue más bien escaso.

Este abandono de la tradición oral se debe en parte a un prejuicio que asimila ciencia a escritura. La historia se volvió *ciencia* a partir de sus trabajos sobre archivos escritos, y aún tenía tras sí una larga tradición de recopilación de testimonios orales (Sahagún, buscó en la documentación escrita la comprobación de la oralidad). En cuanto a la *literatura*, su misma etimología excluye de antemano todo trabajo sobre la oralidad. La sociología, por su parte, se abocó al estudio de sociedades alfabetizadas, dejando el estudio del *folklore* a los etnólogos.

Ultimamente se ha despertado en todos los campos un gran interés por la identidad, por las culturas regionales y, por ende, una gran preocupación por la tradición oral, portadora del discurso social común. Mu-

chos cuentos, leyendas y canciones se volvieron "literatura"; las "historias de vida" pusieron en tela de juicio el monopolio del documento escrito en el estudio de la historia; y, finalmente, el folklore adquirió título de nobleza y dejó de estudiarse sólo sesgadamente en la antropología.

Este retorno a la vida misma para encontrar las propias raíces dió lugar al gran movimiento que estudia las *mentalidades*. La historia de las mentalidades "se empeña en reconstruir aquellos comportamientos y sensibilidades colectivas en los que la parte consciente y racional no siempre es la dominante, y en las que los valores oficialmente afirmados no son los que modelan realmente las conductas."¹¹ Se echa de ver fácilmente cómo la historia de las mentalidades así entendida no puede menos que apoyarse, en gran medida, en la oralidad.

A veces lo *no dicho* nos proporciona más información sobre la comunidad que sus archivos escritos; en el proceso clásico de *legendarización* que transforma en mitos ciertos



acontecimientos, nos revela los referentes culturales primordiales de la comunidad y nos permite una explicación profunda de ciertos acontecimientos vividos por ésta. Así la *subjetividad* de la tradición oral, lejos de ser un impedimento para la investigación, se vuelve el elemento más pertinente para entender la esfera cultural en la que está inmersa la comunidad.

Intentaremos presentar aquí algunas consideraciones sobre la tradición oral y su estudio, para luego ilustrarlas someramente con algunas de las conclusiones que hemos podido extraer de una investigación extensa sobre los corridos y las "bolas" zapatistas en los tiempos de la revolución del Sur.^[2]

I. Consideraciones para el estudio de la tradición oral.

El conjunto de *etnotextos* (textos valiosos en cuanto a su relevancia cultural) que nos transmite la tradición oral, no es más que la parte visible y elaborada de un mundo de *oralidad* en el que la comunidad se halla inmersa. La oralidad finca sus raíces en una compleja red de relaciones primarias sociabilidad (Fossaert). Ella implica formas colectivas de vida social. Si bien es cierto que uno puede escribir "para sí", no se puede contar o cantar en forma de monólogo, a puertas cerradas. La tradición oral es la *palabra pública*. Muchas veces —aunque no siempre, como veremos más adelante—, ella carece incluso de "autoría" individual conocida o reconocida, pero requiere siempre de un auditorio para su transmisión y su elaboración en un proceso dialéctico de actualización y de refuerzo de los valores vigentes.

El espacio privilegiado de la tradición oral es la *reunión*. El pueblo se reúne en las grandes ferias regionales —que son el lugar idóneo para la circulación de las ideas—, en las peregrinaciones, en las fiestas pueblerinas, en la plaza del pueblo (para gozar de modo espontáneo e informal de un apacible, anochecer), y, más modestamente, en la casa familiar. El uso de estos espacios abiertos a la comunicación se organiza alrededor de las ya mencionadas *redes primarias de sociabilidad* que son: la estructura familiar, el compadrazgo, las mayordomías, los clubes o cafés, la escuela, etc.^[3] En y a través de estas redes se va tejiendo la tradición oral.

Es así como la tradición oral requiere de un mundo de oralidad para expresarse, extenderse y transformarse. Es acción, reacción e interacción. Es expresión de una memoria constituida y constituyente. "Sin duda alguna el cuento, la canción y el proverbio de tradición oral se fundan sobre un dato que preexiste a su producción en tal o cual circunstancia, y que por eso mismo pertenece a toda una comunidad. No tienen éxito y ni siquiera pueden existir sino porque la comunidad que los escucha *reconoce* en ellos un material, que anteriormente ya ha escuchado, un material que ha recibido colectivamente como herencia y que ella misma ha modelado a través de los narradores, relatores, trovadores o simples individuos."^[4]

Al tener que transitar por el individuo, la tradición oral corre el riesgo de la *subjetividad*. Pero ¿Será la subjetividad realmente un riesgo? Tenemos que volver sobre los viejos prejuicios epistemológicos en torno a la *objetividad* del documento es-

crito para encontrar en la subjetividad del documento hablado su pertenencia cultural. El inconsciente colectivo es también un documento cultural. "Los relatos nos comunican una visión de la historia, una interpretación de los hechos históricos por parte de los que han sido sus testigos o herederos que nos introducen a lo que ha podido llamarse *otra historia*, es decir, una historia subjetiva tan verdadera como la historia objetiva —aunque en otro plano— y también susceptible de ser analizada con los métodos propios del análisis científico. Aquí también la decodificación minuciosa del discurso oral permitirá ante todo precisar la selección del material histórico sobre el cual opera la memoria colectiva y explicarlo por referencia al conjunto del discurso cultural. Evidentemente el olvido constituye la condición misma y a la vez la garantía de la memoria."^[5]

A partir de lo "no dicho" y de la ambigüedad de los términos que caracterizan al proceso de "legendarización", la subjetividad permite apreciar las contradicciones actuales de la sociedad o sus residuos. Por eso las tradiciones orales deben confrontarse siempre entre sí o con fuentes escritas, para no caer en la tentación de pensar que se ha descubierto una sociedad armoniosa y estable. En efecto, la tradición oral selecciona del conjunto de la memoria colectiva lo que le sirve aquí y ahora y lo que justifica el presente. Establece una filiación continua entre pasado y presente. La memoria popular no es una colección de recuerdos folklóricos; por el contrario, ella arregla, transforma y recrea incesantemente su discurso para reagrupar a la comunidad bajo la norma social. De ahí que sea tan difícil



distinguir en este caso, entre *ficción* y *realidad histórica*: en la memoria colectiva opera siempre una selección, nunca constituye un receptáculo pasivo. Su papel es siempre activo (por eso Durkheim la define como ideación del pasado), en la medida en que supone una actividad de selección, de reconstrucción y a veces de construcción que opera en función de los intereses del presente. Halbwachs ha repetido muchas veces que los intereses del presente funcionan como "esclusa" o "filtro" para la selección de los hechos del pasado.¹⁶¹

La relación entre tradición oral y memoria colectiva es equiparable a la relación que establecen los lingüistas entre competencia y performance. La tradición existe como arquetipo en el fondo de la memoria colectiva; es un texto latente, según la feliz expresión de Menéndez y Pidal.¹⁷¹ que la memoria actualiza en función de sus necesidades. Estas "estructuras profundas" del inconsciente colectivo se originan, como queda dicho, en el entramado de las relaciones sociales. Se adecúan al nivel de desarrollo político alcanzado por la comunidad

y por eso llegan a ser semejantes en formaciones sociales pertenecientes a una misma fase de desarrollo. La tradición oral, ha sido el principal medio de expresión en sociedades en donde no se había generalizado el uso de la escritura. En Europa, del siglo XII (cuando el poder empieza a apoyarse en el texto escrito) al siglo XVI, se asiste a una reñida lucha entre tradición oral y tradición escrita. En América Latina, ambas tradiciones coexisten hasta nuestros días. El español o el portugués ha conservado para sí el campo de la escritura (a través de un proceso de alfabetización exclusivamente en la lengua del conquistador), mientras que las lenguas vernaculares conservaron para sí la tradición oral.

Es preciso cuidarnos aquí de una asimilación precipitada entre *lo oral* y *lo popular*, entre *lo escrito* y *la Cultura*. En efecto, las identidades diferenciales (identidad de casta, de estamento, de clase, etc.)¹⁸¹ atraviesan también el campo de la tradición oral. Ha existido una tradición oral dominante, que buscaba una justificación divina (el mito de los orígenes) al statu-quo, así como ha existi-

do una tradición oral dominada que intentaba manifestar su inconformidad en sub-culturas de transgresión, como ocurre actualmente, por ejemplo, con las memorias obreras.

En resumen, se puede distinguir entre una tradición oral que respalda y nutre la identidad global de todo un grupo frente a otros grupos (memoria colectiva, leyendas, danzas, cantos, etc.), y una tradición oral que diferencia y jerarquiza internamente al grupo, y que suele expresarse, por ejemplo, en la memoria de las mujeres, en las fiestas de carnaval, donde el pueblo se mofa de las autoridades, en ciertos cantos de impugnación, etc. Cuanto más compleja se torna una formación social, tanto más se desarrollan las identidades diferenciales (estamentos o clases) que se apoyan, entre otras cosas, en sus propias tradiciones orales.

II. La tradición oral en la épica zapatista.

Una de las conclusiones que parecen desprenderse claramente de nuestra investigación de campo sobre el canto épico zapatista en la época de la revolución del Sur, es la de que no se puede hablar del "corrido mexicano" como categoría homogénea a nivel nacional. Existen *diferentes formas* y *tradiciones de corridos* en México, no sólo según las diferentes regiones (el Norte, el Bajío, el Sur, la Capital, etc.), sino también según los diferentes momentos histórico-políticos en que se producen y según los estratos o tipo de colectividad social que les sirve de soporte.

En Morelos, por ejemplo, hemos encontrado un tipo claramente regional de corrido, cuyo prototipo es

la bola suriana, que ha servido de vehículo a la epopeya zapatista y se ha mantenido en constante contrapunto ideológico con los corridos capitalinos casi siempre al servicio del oficialismo imperante en la época.

Pero a pesar de su contemporaneidad y de la relación polémica que paradójicamente los une, existe una radical diferencia entre los corridos zapatistas y los capitalinos en lo que se refiere a su forma y a sus condiciones de producción. A nuestro modo de ver, ésta diferencia radica precisamente en la irreductibilidad de sus respectivas bases culturales, que en el primer caso es la esfera de la oralidad y en el segundo la escritura. Nada mejor, entonces, para captar de modo concreto y vivo las peculiaridades del canto popular oral, que detallar su diferencia con respecto a otro tipo de literatura que también se presenta como popular, pero apoyada en la escritura.

1) Los corridos capitalinos de la época considerada tienen invariablemente por fuente las versiones noticieras de la prensa oficialista y asumen, por lo general, su misma postura ideológica en cuanto a la valoración de los personajes y de los hechos. Desde este punto de vista, casi se puede decir que constituyen una simple prolongación de la prensa local destinada a los estratos no alfabetizados de la capital.

Los corridos zapatistas, en cambio, —y particularmente los de Marciano Silva— reflejan siempre la versión directa de los hechos, recogida por testimonio oral en los mismos lugares en que acontecieron, sin ninguna mediación periodística. Por supuesto que también las versiones de

estos corridos están condicionadas por intereses ideológicos, pero se trata de una ideología popular casi ingenuamente confesada y sinceramente asumida, invariable y transparente desde el comienzo hasta el fin, y muy cercana a sus fuentes campesinas de origen.

2) Otra diferencia entre ambos tipos de corrido radica en su área de difusión. Los corridos capitalinos alcanzaron difusión en el Bajío y en el Norte, ya que tanto su métrica como sus héroes responden a las características de esas regiones. Pero dudamos que hayan sido cantados alguna vez en el sur de la República.

Los corridos zapatistas, por su parte, circularon profusamente en todo el área cultural de Morelos, que co-



mo sabemos desborda ampliamente sus actuales límites administrativos.

3) Hay otra característica que distingue al corrido suriano de su homólogo capitalino: su larga perduración en la memoria del pueblo. En efecto, los corridos capitalinos son generalmente circunstanciales. Dan a conocer una noticia o un acontecimiento relevante, pero su mensaje es efímero. Los viejos corridos que se conservan de la casa Vanegas Arroyo deben su sobrevivencia a los grabados de José Guadalupe Posada, y no a su persistencia en la memoria popular.

En contraste, los corridos morelenses de la época zapatista han tenido larga vida y siguen perdurando en la memoria de la gente. Las hazañas zapatistas forman parte del repertorio de los viejos trovadores locales hasta nuestros días, y éstos las siguen cantando frente a auditorios populares que las escuchan embelesados una y otra vez como si nunca las hubieran conocido. Es que esos corridos reflejan la memoria vivida de todo un pueblo, y el hecho de cantarlos constituye y constituye todavía un acto de adhesión a una causa.

4) Los autores de los corridos capitalinos fueron a menudo ciudadanos semi-cultos, a juzgar por la versificación vertida en moldes métricos bastante rigurosos, que siempre se reducen al octosílabo de las coplas españolas y de los romanceros. De hecho conocemos los nombres de algunos colaboradores de don Antonio Vanegas Arroyo, todos ellos burócratas y empleados escolarizados, que componían corridos por encargo.

Los corridos zapatistas, por su parte, están mucho más cerca de la

tradición oral de la región, y sus autores son campesinos semi-escolarizados que se interesan más por el contenido que por la forma. Por eso sus composiciones manifiestan incorrecciones no sólo en el uso de la métrica o en la versificación, sino también a veces en el empleo del léxico. Pero aunque los versos "cojeen" con frecuencia, el contenido y el léxico superan de lejos en calidad y riqueza a los de los corridos capitalinos. Los más viejos corridos surianos se componían incluso totalmente en versos terminados en palabras esdrújulas, lo que revela una notable competencia lingüística.

5) Por lo que toca a su función relatora, los corridos zapatistas revelan un rasgo muy peculiar. Sus relatos son extremadamente realistas, episódicos, localistas, detallistas y hasta anecdóticos. Son los únicos relatos que trasuntan muchas veces aspectos de la vida cotidiana en los pueblos, en los campamentos y en el trájín militar. Estos relatos nunca se extienden más allá del tiempo puntual o coyuntural, y en vano buscaríamos en ellos grandes sumarios o síntesis de acontecimientos que abarcaron un periodo suficientemente largo de tiempo. Por eso tiene razón Celedanio Serrano Martínez cuando dice que los corridos se distinguen del romance español entre otras cosas porque no son fragmentos de cantares épicos más antiguos, sino que "se originan cada vez que algún nuevo suceso impresiona hondamente la sensibilidad del pueblo".^[9] De aquí no se sigue que los corridos no puedan tener un carácter épico. Sin duda no tienen ni las características ni la estructura de los grandes cantares de gesta de la Europa medioeval. Sin embargo, cuando reunimos por orden cronológico

todos los corridos de la revolución zapatista —como lo hicimos en nuestro estudio— obtenemos un largo cantar de gesta o epopeya cuya unidad de conjunto viene dada por la unidad cultural de los grupos campesinos que se expresan en ellos, así como por la unidad de sus aspiraciones ideológicas ancestrales: tierra y libertad.

Pero hay otra característica estrechamente relacionada con la anterior que confiere su sello peculiar a la función relatora de los corridos zapatistas recogidos de las hojas volantes y de la tradición oral: **los hechos son narrados como vividos por la colectividad y desde el interior de la colectividad**, en la continuidad y en la semejanza a sí misma, como diría Halbwachs, a quien no podemos menos que citar aquí: "No existe propiamente hablando una historia universal del género humano. Toda memoria colectiva tiene por soporte a un grupo limitado en el espacio y en el tiempo. No se puede reunir en un cuadro único la totalidad de los acontecimientos pasados sino a condición de desligarlos de la memoria de los grupos que conservaban su recuerdo, de cortar con las amarras que los ligaban a la vida psicológica de los medios sociales donde estos acontecimientos se produjeron, de no retener sino su esquema cronológico y espacial. Ya no se trata de revivirlos en su realidad, sino de volverlos a situar dentro de los marcos donde la historia ordena los acontecimientos marcos que siguen siendo exteriores a los grupos mismos— y de definirlos oponiéndolos unos a otros. Es decir que la historia se interesa sobre todo en las diferencias y hace abstracción de las semejanzas, sin las cuales, sin embargo, no habría memoria, ya

que uno recuerda sólo los hechos que tienen por rasgo común pertenecer a una misma conciencia."^[10] Por ello, siguiendo la distinción de Halbwachs diríamos que los corridos a los que nos estamos refiriendo expresan la conciencia, o mejor, la **memoria colectiva** de todo un pueblo alzado en armas, en contraposición a la **historia** de los historiadores que narra los hechos en forma abstracta y "objetiva", periodizando el pasado cronológicamente y enfatizando las diferencias. En resumen, el relato de los corridos zapatistas se distingue del relato de los historiadores y de otros tipos de relato como el **pasado vivido** se distingue del pasado abstraído, aprendido y esquemático cronológicamente.



En contraste con todo eso, podemos afirmar que en los corridos capitalinos de la misma época la función ideológica valorizante predomina sobre la función relatora, y ésta, cuando existe, narra en forma de sumarios y de sinopsis artificiosos hechos o acontecimientos de segunda mano, a partir de fuentes periodísticas. Por eso mismo carece de las características propias de una memoria vivida.

6) Pese a su proximidad con la tradición oral, los corridos de la epopeya zapatista no son anónimos, y no se caracterizan por su elaboración colectiva ni por la pluralidad de sus versiones, como quiere la filología de la oralidad.^[11] Casi en todos los casos podemos señalar los nombres de los que los compusieron (versistas) y hasta de los trovadores que los difundieron (publicistas). Pero no por eso dejan de ser **cantos populares** en los que se expresa una colectividad con sus sueños, sus aspiraciones y sus metas. La idea de una cultura popular oral sin autores y sin creadores individualizados, es una idea romántica. "Si bien es cierto" —dice Jacques Le Goff— "que en lo tocante al pasado esta cultura es frecuentemente anónima, ello ocurre por razones —que deben analizarse en cada caso— que impidieron retener la memoria de nombres individuales. Pero por lo que he podido oír de mis colegas y amigos folkloristas, y por lo que he podido observar yo mismo, no se puede negar la existencia de individualidades muy marcadas, por ejemplo, de narradores o de danzantes, en el ámbito de la cultura popular".^[12] Esta cita se aplica casi a la letra y al papel desempeñado por Marciano Silva, entre otros muchos, en la cultura popular

morelense de la época de la Revolución. El carácter colectivo y popular de los corridos zapatistas, recopilados por nosotros, radica en su **apropiación colectiva** por el pueblo que los canta y los conserva celosamente en su memoria; y en el hecho de que este pueblo considera a sus compositores y trovadores como "delegados" o "voceros" de la comunidad, y a la vez como "portadores de memoria" socialmente reconocidos y honrados como tales.

Ciertamente existen en México corridos anónimos con las características señaladas por algunos folkloristas europeos (v.g. las diferentes versiones del corrido a Heraclio Bernal estudiadas por Nicole Giron). Pero se trata entonces de corridos muy antiguos que corresponden a una tradición enteramente oral. Lo que no es el caso de nuestros corridos, que si bien pertenecen a un **ámbito de oralidad**, han podido contar con el apoyo de la escritura en la época de las hojas volantes y de las grandes impresas populares que florecieron desde la época del porfiriato.

7) La memoria colectiva que se expresa en los corridos zapatistas, consiste en parte, en la reelaboración de la antigua idea de la "república indiana" (contrapuesta al "gobierno de los españoles"), vigente desde la época de Juan Álvarez. Esta especie de "memoria étnica" circulaba en Morelos, aunada a una versión provincial de la ideología liberal de la época, que ensalzaba las figuras de Juárez, Lerdo de Tejada, Lizalde y García de la Cadena. Así se explica el hecho de que en los corridos y bolas de la revolución del Sur los enemigos reciban frecuentemente el apelativo de "espa-

ñoles", "hispanos" o "íberos", a los que se contraponen los "liberales patriotas" del movimiento suriano, que luchan por la libertad de los pueblos campesinos prolongando los ideales de Juárez y Lerdo de Tejada. Quizás así se explique la culpabilización generalizada de las haciendas, como factores desencadenantes de la rebelión zapatista, pese a que el levantamiento de Zapata no fue un movimiento de peones "esclavizados", sino de hombres libres con aspiraciones de rancheros que se creían capaces de administrar por sí mismos, en forma autónoma, el destino político de sus comunidades. Pero de todos modos esta característica de los corridos épicos zapatistas nos revelan hasta qué punto la memoria colectiva morelense era una **memoria reconstruída** a partir de las luchas étnicas del pasado, y **sobredeterminada** por la ideología liberal dominante.

No siempre se puede oponer la memoria popular oral a la memoria oficial, como un bloque se opone a otro bloque, en virtud de los complejos fenómenos de sobredeterminación y de interpretación como los que acabamos de señalar. Pero en lo que respecta a nuestro corpus de corridos, casi ha sido éste el caso, y en ello radica en parte el interés que reviste para nosotros su estudio. Se trata, en efecto, de uno de los pocos casos en que se puede detectar casi en forma pura y sin interferencias extrañas la "memoria de los de abajo", la memoria del pueblo campesino morelense en lucha por sus derechos seculares. Y ésto ha sido posible gracias a la cristalización de esa memoria en los corridos, que de esta manera se constituyen en verdaderos archivos.

Pero, ¿pueden servir estos corridos como fuente de historia, en el sentido moderno del término? Si los nuevos vientos de la historia oral, en sus diferentes corrientes, han llegado a aceptar la validez de las fuentes orales como fuentes de historia, no vemos por qué deba negarse esta misma prerrogativa a los corridos que, aunque inmersos en su ambiente de oralidad, cuentan también con el soporte del impreso y por eso mismo pueden ser sometidos más fácilmente a la crítica histórica.

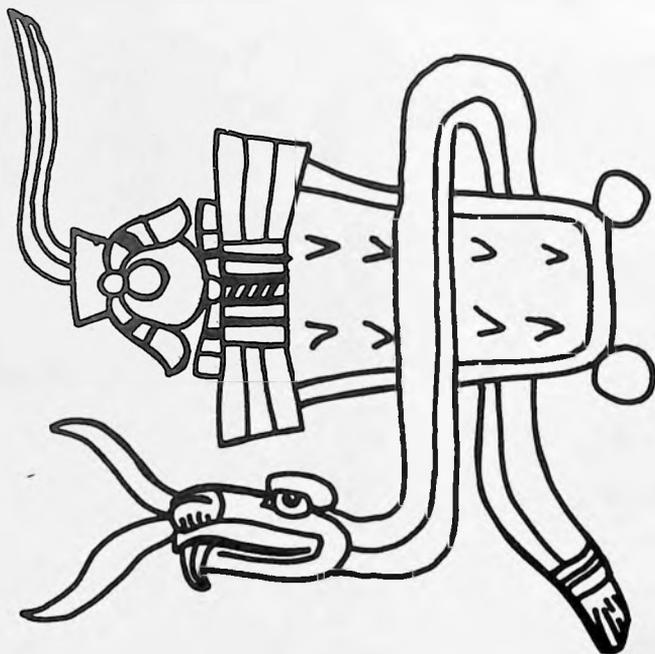
Sin duda los corridos zapatistas son polémicos, ideológicos y épicos, ya que fungían como arma ideológica en la lucha acérrima que se estaba librando contra el poder federal. Pero no por ello debemos restarles crédito. Son el punto de vista de una de las partes se pugna, y deben ser considerados como testimonios y "monumentos" de ese punto de vista.

Los historiadores saben que cualquier fuente del pasado tiene un carácter fuertemente selectivo y construye o reconstruye siempre, de algún modo, su referente. Como dijimos al comienzo, no existe una memoria absolutamente "objetiva", y no se puede narrar absolutamente nada fuera de un determinado punto de vista o ángulo de visión. Sabemos que sólo se recuerda y se archiva del pasado lo que para el grupo reviste cierta importancia o significación. "El presente no crea, por supuesto, el recuerdo"; —escribe Roger Bastide— "éste se encuentra en otra parte, en el tesoro de la memoria colectiva; pero el presente desempeña el papel de esclusa o de filtro que sólo deja pasar aquella parte de las tradiciones antiguas que pueda adaptarse a las nuevas circunstancias".[13]

Notas

- [1]Bouvier, j.c. y varios, 1980, Tradition orale et identité culturelle, Editions du CNRS, París, pág.16.
- [2]Heau Lambert, Catherine, 1986, Una revolución cantada: la epopeya zapatista, (inédito).
- [3]Fossaert, Robert, 1983, Les structures idéologiques, Editions du Seuil, París, pág.83 y ss.
- [4]Bouvier, j.c. et al, 1980, pág.24.
- [5]Bouvier, J.C., et al 1980, pág.42.
- [6]Halbwachs, M., 1941, La topographie Légendaire des Evangiles en Terre Sainte, Ed. PUF, París.
- [7]Menéndez Pidal, R., 1968, Romancero hispánico, Madrid, Vol. 2 (1a. edición, 1953), vol. I, pág.45.

- [8] Fossaert, Robert, 1983, pág.294 y ss.
- [9] Serrano Martínez, Celedonio, 1973, El corrido mexicano no deriva del Romance español, Chilpancingo, Centro Cultural Guerrerense, pág. 47.
- [10] Halbwachs, M., 1950, Les cedres sociaux de la mémoire, 1a. edición póstuma, PUF, París, pág. 75.
- [11] Santoli, Vitorio, 1968, I canti popolari italiani. Ricerche e questioni, C:C Sansoni Editore, Florencia, pág. 159 y ss.
- [12] Le Goff, Jacques, 1982, Objet et méthode de l'histoire de la Culture, Editions de C.N.R.S., París, pág. 243.
- [13] Bastide, Bober, 1970, "Memoire collective et sociologie du bricolage", L'Année sociologique, pág. 79.





PARÉNTESIS

Evocar la figura de Althusser en la actualidad exige practicar una especie de exorcismo en contra del fantasma de la locura, convertido en pretexto y reprimida causa del exilio que pesa sobre su pensamiento. La existencia hoy día de un verdadero tabú en torno a la obra de Althusser no deja de revelar la hipocresía de un culto a la razón que se niega a otorgarle a lo real y al vértigo del saber cualquier lugar. Intelectual trágico por antonomasia, en Althusser reaparece y culmina una tradición en la que el compromiso político y la radicalidad pierden su inocencia al confrontarse con la crisis de sus fundamentos doctrinales. Es por ello que las ideas del filósofo francés han sido y siguen siendo incómodas, tanto para los marxistas como para los que no lo son, en la medida en que su originalidad impedía su comprensión y su asimilación en el marco de una época en la que la moda del marxismo era una moneda corriente.

Sin duda, la fuerza del pensamiento de Althusser radicó en su metamorfosis y renovación permanente, que imposibilitaban cualquier intento por restringir sus aportes a unas cuantas fórmulas (a pesar de Martha Harnecker); y explican al mismo tiempo, que lo esencial de sus intuiciones adelantarán interrogantes que sólo hasta ahora muestran su actualidad. Sólo un espíritu profundamente desesperanzado, es decir, religioso, pudo plantearle al marxismo la pregunta por su finitud, por sus limitaciones y su alcance, obligándole a dar cuenta de sus fantasmas más constitutivos. La crítica y la lectura que aplica Althusser al marxismo es en este sentido implacable y resulta ininteligible si no se toma en cuenta la fragilidad de una

mente como la suya, desgarrada y en constante autocrítica desde su primer hasta su última obra. Entender el principal legado de Althusser implica en principio ir más allá de su calificación como el epistemólogo del marxismo y reconocer el sentido original de su intervención teórica política en el ámbito del pensamiento socialista. Si bien es indudable que la problemática epistémica es una dominante temprana en la reflexión althusseriana, nos condenaríamos a sobreestimar su alcance real si no comprobáramos la existencia en Althusser de un proyecto de refundación del marxismo que sirviéndose de la pretensión por demostrar la naturaleza científica del materialismo Histórico apunta en realidad a otro fin. Con esto quiere indicarse que el objetivo de la lectura "sintomática" que Althusser aplica al corpus marxista tiene como trasfondo una intencionalidad política que utiliza como pretexto el discurso epistemológico y la polémica demarcación entre ciencia e ideología.

La estrategia seguida por Althusser partirá de la defensa de una tesis

crítica, según la cual existe una ruptura epistemológica entre los textos del joven Marx y el Marx maduro, ruptura por demás polémica y más arbitraria que cierta, pero que ordena una intervención teórica que en su esencia permitirá subvertir las interpretaciones dominantes del marxismo. La dimensión política de tal intervención se comprende a partir de la extensión que hace Althusser de la oposición entre los dos marxismos a la oposición entre el marxismo y el hegelianismo, cuyo principal efecto será demarcar y distinguir al marxismo de cualquier concepción del mundo totalizante y acabada. Es justamente aquí donde se encuentra la clave de la reflexión de Althusser, que alimenta una original problematización de la relación Marx-Hegel, considerada por él como el punto ciego y límite paradigmático de la teoría y la política marxista. Según Althusser, la insuperada huella del hegelianismo condicionó que el marxismo permaneciera preso de una concepción que conserva intactos, a pesar de la famosa metáfora de la inversión, los fundamentos de un dispositivo idealizante. Debido a

El fantasma de la locura

Francisco de la Peña

ello la interpretación marxista de la sociedad no podrá ir más allá de una traducción en nuevos términos de la filosofía hegeliana de la historia, que hace de ésta un proceso teleológico y predeterminado. La tentativa por liberar al marxismo de los efectos metafísicos de tal herencia llevará a Althusser a repensar y darle un estatus nuevo a la teoría de la historia fundada por Marx en el materialismo y la dialéctica. De ahí el esfuerzo de Althusser por atacar a un tiempo las versiones y deformaciones subjetivistas-voluntaristas y objetivistas-naturalistas del marxismo. Ambas, vendrá a decir Althusser, se presentan como variaciones de un mismo esquema idealista en el que una visión simplista del todo social lleva a concebir la compleja dialéctica social bajo el modelo hegeliano de la totalidad "expresiva", totalidad reductible a una contradicción básica que incluye en sí misma su negación y su superación por intermedio de un sujeto llamado a realizar esta tarea.

Desde esta perspectiva, en la interpretación subjetivista del marxismo, con sus variantes humanistas, historicistas, voluntaristas e incluso existencialistas, el proceso histórico tendrá como fundamento la contradicción que enfrenta a una esencia humana auténtica que pugna por su realización acabada (representada por el proletariado) con sus manifestaciones enajenadas y cosificantes (el capital, el estado o la religión). En el otro extremo, la vertiente objetivista del marxismo y sus variaciones economicistas, evolucionistas, naturalistas o catastrofistas concebirán como esencial a la contradicción entre las fuerzas productivas, que tienden a su liberación a través de la socialización que de las mismas lleve

a cabo el proletariado, y las relaciones económicas capitalistas que limitan dicha posibilidad. En los dos casos la superación del capitalismo aparece como un proceso necesario, garantizado de antemano por un inevitable rebasamiento de la contradicción histórica fundamental que asegura que la clase obrera sea el agente central de tal proceso.

Será en contra de los efectos idealistas que la apropiación en clave filosófica provoca en el marxismo, y que dan cuenta de sus desviaciones y su conversión en una metahistoria especulativa, que Althusser desarrollará una interpretación de la historia sin concesiones, acorde con una toma de posición materialista radical. En base a ella, la historia deberá ser entendida como una realidad abierta, compleja y no totalizable, es decir, irreductible a una contradicción única que pudiera ser superada por un sujeto histórico. Como consecuencia de esta postura se entiende el porqué para Althusser la dialéctica material de la historia se presenta como el resultado de una contradicción siempre sobredeterminada, nunca definitiva ni prefijada, y en un estado de desplazamiento y condensación siempre variable. En último término, para el marxismo althusseriano la historia se presenta como un proceso sin sujeto ni fines, tesis con la que se resume la naturaleza objetiva y material de la lucha política, no predeterminada y siempre sujeta a múltiples resultados. Sin garantías, el proyecto socialista deja de ser un destino asegurado para convertirse en una posibilidad histórica compleja, una tendencia que si bien es objetivamente concebible está siempre expuesta a su crisis. La relación existente entre la teoría marxista y el movimiento socialista es en este sen-

tido problemática, en absoluto natural o necesaria, y sujeta a todo tipo de desviaciones y desfases. De ahí que para Althusser la sobrevivencia del marxismo tenga como condición su capacidad de renovación y auto-crítica permanente, sin las cuales su desaparición sería un hecho. El alcance y la vigencia del pensamiento de Althusser cobra sentido a la luz de la denominada crisis del marxismo, de la que él más que nadie fue un precursor y a la vez un crítico, pues sus posturas políticas y teóricas atacaban tanto al dogmatismo doctrinario y a las instituciones comunistas establecidas como a las fáciles soluciones oportunistas de los partidos y los intelectuales que estaban dispuestos a enterrar al marxismo para modernizarse.

Pensar el marxismo con Althusser es en nuestros días una apuesta por la lucidez y el espíritu radical, es un reto al materialismo en la política. Después de Althusser, y lejos de la ingenuidad y la fe en la utopía, el marxismo puede ser un discurso cuya cientificidad dependerá de su criticidad y el reconocimiento de sus límites. Como nos ha dicho E. Balibar, el más destacado discípulo de Althusser, el silencio de éste es ante todo un silencio político, un acto que no es ni público ni privado, el testimonio de una autocrítica que llevada al extremo conduce a lo real, real de la muerte y de la locura.

¿Qué fue de Althusser?

Josefina Casado

Pinar Ajudiez

Cuando se habla de Louis Althusser es frecuente que le contesten a uno : ¿Pero no ha muerto? ¿Sigue en el psiquiátrico de Sainte-Anne? Dicen que se ha convertido en un «clochard»... ése no se cura en la vida... Sobre él circulan rumores de todo tipo; mientras tanto, sigue siendo, en su propio país, entre los suyos, un tema tabú.

Nos hemos desplazado a París, en busca de una parcela de verdad. No sólo para ver que había sido de él, sino para rastrear en la versión oblicua. No en la oficial: esa que establece que Althusser/loco estranguló a su mujer, sino también en la que implícita que se cargó a la otra parte de cerebro que escribió *Pour Marx*. Hemos molestado a conocidos suyos, a otros que fueron amigos de la pareja, al que fuera entonces director de la Escuela Normal, y al que lo es hoy, a su editor paradigmático, a personalidades del mundo de la cultura...hasta llamamos a Jean Guiton, quien nos colgó el teléfono. Otro señor ya nos había advertido: «*Foutez-lui la paix*», nos aconsejó, cuando intuimos que queríamos ver a Alt-

husser. Hasta hicimos una pregunta «impertinente» (en palabras de la moderadora) en un debate abierto del Colegio internacional de Filosofía, en el que se hacía un recorrido intelectual del pensamiento de las últimas décadas. En ningún momento se menciona el nombre de Althusser. Por eso preguntamos: «¿Por qué se le ha borrado de la memoria? ¿A que se debe la muerte simbólica de Louis Althusser?»

Mientras el poeta modernista Ezra Pound era acusado de «alta traición», a raíz de su colaboración activa en el aparato de propaganda del régimen de Mussolini, y era recluso, en un campo en espera de juicio, una serie de intelectuales firmaban una petición a favor de su liberación, alegando que había padecido un trauma delirante. El poeta de *Cantos*, artífice del movimiento modernista, habría de soportar 10 años de internamiento psiquiátrico: ese fue el precio que le tocó pagar para evitar el pelotón de ejecución.

Trauma reactivo en los años cuarenta, también lo sufrió en carne



propia, pero desde la otra trinchera bélica, el que años más tarde sería junto con Jacques Derrida, uno de los profesores emblemáticos de la Escuela Normal Superior parisina, una de las cabezas pensantes de las últimas generaciones de intelectuales sólidos: Louis Althusser.

La guerra del 39/45 y los cinco años que pasó preso en un campo de guerra, fueron dos de las experiencias que hicieron mella en su mente, y convirtieron a ese joven brillante, con un derrotero católico en su pronta juventud, en un comunista controvertido. Progenitor de la idea de «ruptura epistemológica» con referencia a Marx, estructuralista por el lustro levistraussiano que le incumbió vivir, y marxista por la influencia, aun por determinar, de Hélène Rythmann, marcó su época y su época la marcó. Estuvo encerrado durante dos años en el hospital psiquiátrico de Sainte-Anne, en el que fue sometido a un tratamiento duro y puro (se dice que el ministro de justicia de entonces le quería mal), y a posteriori, por mediación del consejero del presidente Mitterrand, Régis Debray, sería reubicado en una clínica privada. Era un enfermo mental en sentido estricto: un maniaco-depresivo. El efecto de estas reclusiones será un homicidio trágico: el 17 de noviembre de 1980 mata a su esposa, Hélène Althusser (ex Rythmann). Actualmente, Althusser está jubilado. Vive en un apartamento del este de París.

Según consta en la crónica del corresponsal de *El País*: «Althusser telefoneó en la madrugada del domingo al médico del centro, el Dr. Etienne, para anunciarle: «Mi mujer ha muerto; hay que hacer algo.» (18/11/80). *Diario 16* escribirá: «Du-

rante la madrugada del domingo 13 (error en la fecha), la dosis de sales de litio con que el Dr. Diatkine trataba al filósofo desde hacía años no fue suficiente...A las siete y media, Althusser, en pijama, exigía del Dr. Etienne, médico de la Escuela Normal, un castigo, amenazándole: «Si usted no llama a la policía inmediatamente, prenderé fuego a la escuela.» (20/11/80). *Le Monde* recalará: «El médico de la Escuela, el Dr. Etienne, no constató señales de golpes en el rostro sereno de Hélène Althusser. Tan sólo se sabía que el filósofo se había precipitado en el patio, el domingo sobre las ocho, gritando: «Mi mujer ha muerto.» Después, habría avisado al médico que, al comprobar el estado de shock de Louis Althusser, lo mandó hospitalizar en el servicio del profesor Deniker (19/11/80).

El 23 de enero de 1981, el juez de instrucción, Guy Joly, cerraba el sumario del caso con un «*nonlieu*». Ratificaba el informe médico del profesor Serge Brion, y de los expertos Alain Diedrichs y Roger Roper, que diagnosticaban el estado de crisis paranoide del filósofo francés: no era un criminal, era un enfermo mental. De hecho, ya había sido ingresado una veintena de veces en instituciones psiquiátricas, y era tratado últimamente en la clínica privada del Vésinet. Hubo periodos en que se «ausentó» de su cargo docente durante seis meses, y hasta un año.

Mientras tanto, el asunto había trascendido a la opinión pública; algunos dijeron que Althusser se había quitado de encima a su esposa. Algún sector sensacionalista de la prensa enfatizaría: «No es que Althusser haya matado porque es pro-

fesor marxista, porque es comunista y porque es célebre. Pero el que sea profesor marxista, comunista y célebre no es razón para callarse.» *Le Matin* comentará: «Hélène, en realidad, no fue nunca amada.» (19/11/80). *Libération* rematará: «Cómo se hacían sufrir.» (20/11/80). Según *Diario 16*: «La edad y situación de los cónyuges no parece indicar un "mariage d'amour". Se trata de dos seres frágiles, silenciosos, que viven en un apartamento burgués.»

En realidad, la pareja Althusser residía en el edificio principal de la Escuela Normal, en uno de los pisos que se le había cedido excepcionalmente. El conserje de la EN, que lleva 28 años en funciones, recuerda que Althusser fue de los pocos profesores que vivían en la sede de la institución. Hoy no queda ninguno, tan sólo se hospedan estudiantes. Althusser fue, además de *professeur-répétiteur*, secretario general de la EN, puesto sorprendente por la carga de responsabilidades administrativas que supone, poco llevadero para un psicótico maniaco-depresivo como lo era Althusser. Jean Poitou, el director actual de la EN, ha reconocido que la designación del secretario general es de procedencia directa —dedocrática, por decirlo de alguna manera— del director del centro, aunque exija alguna tramitación burocrática. Jean Bousquer, que fue director de la EN, hasta ser reemplazado en 1981 por Jean Poitou, recuerda que «Althusser tenía unos proyectos alucinantes..., quería construir un Instituto de Filosofía, que quería situar en un castillo...»

Actualmente, el expiso de los Althusser ha sido «reestructurado», y dos de sus ventanas tapiadas. Pero basta con que te vean merodear por

delante de la puerta del piso, para que se acerquen con aire misterioso, y te digan: «Ahí es donde vivía Althusser, el que mató a su mujer.»

Althusser tiene 70 años, disfruta de su jubilación. Habita en un apartamento del este de París, y cuando sufre alguna crisis tiene a unos amigos, que viven cerca y que se ocupan de él. Lleva una vida normal, hasta escribe a máquina. En ese caso la «normalidad» no es incompatible con la manifestación de su enfermedad crónica: «De vez en cuando le da un brote delirante: el resto del tiempo puede llevar una vida normal», me dice Julia Kristeva. «En pleno delirio psicótico, llegó a cometer aquel acto horrible. Al parecer, estaba envuelto en un delirio místico.»

El enigma Rythmann

Ocho años después del homicidio, Althusser vuelve a ser noticia: Jean Guitton, un filósofo cristiano, miembro de l'Académie Française, le dedica un capítulo de su libro de memorias *Un siècle, une vie* (editorial Laffont). Althusser fue alumno suyo, 50 años antes, en el 37/39, en el Lycée du Parc, en Lyon. Según Guitton, Althusser, en sus años mozos, era un católico activo, frecuentaba la Acción Católica. Guitton vuelve a verlo en el 47, y lo encuentra muy «cambiado»: iba acompañado de una compañera oscura llamada Hélène Rythmann, que 30 años después se convertirá oficialmente en la señora de Althusser. Según el académico, Hélène le había influido ya negativamente, convirtiéndole en ateo.

Si bien no cabe duda de que la influencia de Hélène fuera determinante, también hay que tener en



cuenta la complejidad e interacción de factores endógenos, y exógenos: una guerra mundial, una reclusión traumática en un campo de guerra, una adhesión al comunismo, unas luchas internas en el seno del PC, el XX Congreso, Budapest, un equilibrio psíquico precario, una relación complicada con Hélène. El propio Guitton recuerda que dijo ya en el 38: «No tengo ciertamente el conocimiento perfecto de Dios, pero tengo a menudo la impresión de hacer como quien tiene el conocimiento perfecto de Dios, pero ha perdido su amor.» O sea, hay que valorar la capacidad de elección, de decisión autónoma, la evolución intelectual de Althusser. De no ser así, nos queda de él la imagen reduccionista de ser un vulnerable y manipulable, que es «desviado» del catolicismo por una judía, comunista; lo cual le restaría crédito también a la conversión mística de Althusser descrita por Guitton.

Si la guerra dejó sus secuelas en Althusser, con el tiempo su estado

mental irá empeorando, será internado repetidas veces, y a raíz de una de sus «recuperaciones», en el 78, vuelve a ejercer la docencia, pero tratado con una quimioterapia dura, a base de sales de litio, y neurolépticos mayores como el *meleril*, el *tementil*, el *largactil*, el *haloperidol*. Residió en un ambiente monástico, en el Pabellón Central de la EN, que no era de acceso mixto. Había aterrizado allí a principios de los sesenta, en calidad de professeur-répétiteur. Tenía pocos alumnos, no más de 12, cifra que irá incrementándose conforme vaya adquiriendo notoriedad y proyección mundial. En los años setenta es una figura consagrada, que cuenta con un grupo de discípulos: Balibar, Albiac, y muchos otros... Era un ser acomplejado, que paradójicamente llegó a tener un alto concepto de sí: el núcleo de incondicionales apoyaba sus proyectos, sus ideas. Le dejaban delirar libremente, ya que le consideraban un «pensador genial» y si el toque de genio brilló efectivamente en él, también era un enfermo delirante, padecía crisis violentas, y accesos de megalomanía. Pero siempre permanecerá fiel a sus orígenes: «Antes de conocerle, no era nada; un viajero sin equipaje, sin estudios ni cultura.», le escribe en 1972 a Jean Guitton. Había nacido en Birmeudris (Argelia), llegó a Lyon en 1936. Sus abuelos eran originarios del Morvan (Francia); su padre, que no había estudiado, se había puesto a trabajar a los 13 años, y terminó colocándose en un banco. Antes de casarse, su madre había sido maestra.

Su obsesión recurrente estaba polarizada en la constitución de un Instituto de Filosofía, y si el proyecto no era demencial en sí, patológica

era la proporción que iba tomando en su vida. El único freno lo ponía Hélène, cuando intentaba atajar su brote delirante. La enfermedad de Althusser funcionaba por ciclos, tenía fases de excitación aguda, que alternaban con otras de depresión profunda. Cuando se daba cuenta de que su proyecto era imposible, se desmoronaba por completo. También padecía momentos de gran tensión con sus libros: su editor paradigmático, François Maspéro, recuerda que un día le vio llegar con un manuscrito, y en el momento de entregárselo, sufrió una crisis espantosa y se quedó con él. Se hundió un tiempo. Su monotema recurrente, su obsesión iterativa, no era su mujer, Hélène, era el Instituto de Filosofía.

«Louis y Hélène tenían una relación muy complicada. Pero eso no tiene nada que ver con lo que dijo la prensa», nos ha confesado un amigo íntimo de la pareja. «Hélène era una mujer muy inteligente», subraya François Maspéro. «Le tenía mucha estima a ella», resalta el sociólogo Alain Touraine. Hélène Althusser fue colaboradora de Touraine en 1955: «Trabajó conmigo un tiempo..., desempeñaba tareas de secretariado, era en parte socióloga, aunque no llegó a estar en el Centro National de Recherche Scientifique (CNRS). Hélène vino a verme alguna que otra vez, para hablarme de sus problemas... estaba preocupada por la situación del mundo obrero, desde un ángulo humanista, muy subjetivista. Era una mujer militante, muy combativa. Él no. Por el contrario, Althusser era poco militante, en el fondo siempre le quedó algo de la huella cristiana.» Aserto que corrobora Jean Bousquet, que nos dijo: «En el fondo de sí mismo, Althusser nunca olvidó su adolescencia. Cuan-

do explicaba a Marx, tenía presente su misticismo. En Hélène, incluso, se advertía una actitud trascendente..., nos pedían ambos a la pareja Guitton, y a mi mujer y a mí, que rezáramos por ellos...» Según Touraine, « el antihumanismo que profesaba Althusser suele estar reforzado por un espíritu religioso o científico. Lo suyo consistía en descentrar el análisis de la cuestión obrera... quería liberar al hombre, y para eso creía necesario suprimir sus referencias, de ahí que Althusser estuviera en contra de los regímenes totalitarios, ya fueran fascistas, ya fueran estalinistas, que habían pretendido hablar siempre en nombre de los derechos del hombre. Era, pues, un pensador objetivista».

De Hélène Althusser Rythmann se sabe poco. Nace en París, en 1910, en el seno de una familia acomodada, de ascendencia rusojudía. Es educada en un marco rígido, y a posteriori será formada en los años del comunismo de hierro por los cuadros dirigentes del Partido Comunista Francés (PCF). Cursa estudios universitarios de geografía, historia y literatura. Durante la Segunda Guerra Mundial, es internada en un campo de concentración, con su familia, y tan sólo se salvarán del genocidio ella y un hermano, que después ocuparía un alto cargo en un organismo bancario. En 1945, Hélène ocupó un puesto de colaboradora en la Organización para la Cooperación Económica y del Desarrollo (OCDE); en el 55 trabaja con Touraine; en el 59, en la SEDE, una sociedad integrada en un organismo bancario de tipo estatal (*La Caisse des Dépôts*), donde presta sus servicios laborales hasta su jubilación en el 76: tiene entonces 66 años. Hasta los 35 años, es decir, hasta 1945, su

existencia había sido hermética al máximo, no se le conocía ninguna «*diasion amoureuse*», pero ya en 1947 Guitton la conoce por medio de Althusser, y le achaca la conversión atea de su alumno superdotado. Habrá que esperar el año 1976 para que el nombre de Hélène salte a la escena pública: se casa con Althusser.

Según *Le journal du dimanche*: «Hélène había prometido no ser para él más que una camarada, pero acabó histérica... haciéndole la vida imposible con innumerables escenas, y creando el vacío a su alrededor.» (23/12/80). O sea, según esa interpretación de los hechos, Hélène y Louis deciden casarse para convertirse en « compañeros de estudios », y para más « inri » es ella la que « crea el vacío a su alrededor »... Parece omitir el periodista el trauma iterado que supone la convivencia habitual con un maniaco-depresivo, además de que habría que evaluar la resistencia física y psicológica de esa anciana de 66 años, que era diez años mayor que él. Por otra parte, habría que calibrar sus motivaciones. En cualquier caso, el año de la boda coincide con un periodo de apertura en la vida de Althusser: éste viaja a España, estará dando conferencias en Barcelona, Granada, y el 5 de abril del 76 pronuncia una conferencia en la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, con el título: «¿Es posible una filosofía sin Marx?» Ese año se hace pública la circunstancia de que su mujer le ayuda, colabora con él en sus tareas intelectuales, y la influencia de Hélène Althusser se hace patente en el contenido de la tesis que sustenta el filósofo: reivindica el concepto de «dictadura del proletariado», se pliega a la evolución del

comunismo europeo —eurocomunismo—, y en una entrevista concedida a *El País* anticipa lúcidamente: «China tiene razón, en principio, al preconizar una Europa fuerte y políticamente independiente, pero se equivoca en los hechos, ya que la URSS tiene la intención de controlar toda Europa a través del Mercado Común y de una eventual organización política europea.»

¿Quién escribió *Pour Marx*?

«No sabemos si la muerte física del ser querido entre sus brazos de gigantón perturbado va a significar la muerte intelectual de un filósofo de la categoría de Louis Althusser.» (M. Bermudo de la Rosa, *El País*, 2/1/81).

El asunto no es baladí: Althusser sigue estando loco, es incurable de por vida, y esas cartas que ha ido escribiendo a Jean Guilton podrían ser tan sólo lucubraciones delirantes, estados ciclotímicos... y carecer por tanto de validez testimonial. ¿Pudo un enfermo mental suscribir lúcidamente una «ideología», ya sea religiosa, ya sea política? ¿Pudo desarrollar racionalmente una visión global del mundo? ¿Tenía capacidad para inducir, deducir, conceptualizar la realidad objetiva? ¿Cómo logró desarrollar una evolución intelectual pasando del estructuralismo antisujeto a una concepción más humanista del marxismo en el 76? «Mi universo de pensamiento se ha desmoronado. Ya no puedo pensar», escribía en diciembre del 78 Louis Althusser a Jean Guilton, a lo que el segundo contestaba: «Cuando usted 20 años, y estaba metido en la Acción Católica, me escribió una carta muy larga, que recuerdo perfectamente, y que venía a decir lo siguiente:

te: hablaba como católico, pero sin convicción, y el sistema que defendía le parecía ajeno a mí. Sin embargo, ayer, mientras le escuchaba, tuve la impresión de que manifestaba el mismo desapego con respecto al sistema marxista...»

Dos años antes, Althusser se manifestaba a favor del concepto de dictadura del proletariado: «Los partidos comunistas que han revisado ese punto han cedido al chantaje de la ideología burguesa... Marx y Lenin demostraron que cuando esa dictadura de clase de la burguesía fuese sustituida por la dictadura del proletariado, esta última adoptaría fórmulas infinitamente más libres, más liberales, que las propias de la democracia burguesa...» ¿En qué estado ciclotímico se hallaba Althusser en el momento de apuntalar esa tesis? ¿En la fase maniática? ¿En la depresiva aguda? ¿O en un lapso coyuntural de «normalidad» apacible?

Todo parece un teatro de sombras chinescas, en que bajo la influencia de sales de litio, habría una dialéctica en tensión entre el instinto ciego, el delirio misticoide y la inteligencia consciente. ¿Pudo ser esa «ruptura epistemológica» que le catapultó a la fama, una proyección personal? Un Marx humanista de juventud, como hubo un Althusser humanista de juventud, y el Marx imbuido en la filosofía política y en las luchas sociales de su época, como hubiese querido serlo Althusser, y que, sin embargo, llegó a ser Hélène Althusser. Pudiera ser que el libro de memorias de Jean Guilton arrojara luz sobre el tema. Jean Guilton nace en 1901, bajo la constelación de Leo —un temperamento de fuego—, en el seno de una familia acomodada. Como él mismo reconoce, su madre se casó con su padre por interés: él era un industrial de la moda, un buen partido. Guilton describe a su padre como un hombre «femenino»,



por no decir afeminado, mientras que tacha a su madre de «severa, demasiado austera». Se trata de una inversión de la imagen parental: el rol masculino lo detenta la madre, y el padre es la figura ausente, con sus frecuentes viajes a París.

Jean encuentra el alma gemela en su hermano Henri: «No era un hermano para mí, era el que hubiera elegido como compañero de mi vida, si hubiera podido elegir..., dos hijos de un mismo sexo, es dos veces un hijo único.» Se advierte ya la fijación sobre el hermano, y queda por determinar con qué vector del modelo parental se identificaría. Encuentra una salida a la aporía de la identidad en el vínculo maestro/discípulo propio de la filosofía socrática: «Cómo se transmite el saber, en la filosofía como en la religión, si no es por el contacto de un hombre con un hombre, de un maestro con un discípulo... Esa transmisión de espíritu a espíritu la he experimentado en los dos sentidos: cuando fui discípulo y cuando fui maestro. He vivido una aventura patética, cruel y deliciosa, que ha durado medio siglo, y en la que no dejaré de pensar mientras viva: la de mi amistad con Louis Althusser, el filósofo marxista», escribe en su libro *Un siglo, una vida*.

El maestro de Guitton fue el filósofo Brunschvicg, «que me quiso el primero», según confiesa el memorialista. Fue el maestro Brunschvicg el que le dará las «llaves»: «Mi pequeño Guitton me dijo con afecto ha habido dos dogmas que no he llegado a admitir..., son los dos axiomas que usted, pequeño Guitton, tratará de demostrar, durante toda su vida, por la razón». Para Brunschvicg, «la oración debía ser sustituida por la razón». Y Guitton declara: «Si hubie-

ra tenido que elegir entre los dos axiomas, uno se llamaba Brunschvicg, y el otro Sartre, me hubiera inclinado hacia el primero..., siempre me he mirado en él, para encontrar mi contrario... éramos radicalmente distintos: por eso nos quisimos.» Guitton encontró su contrario en Althusser, y le ha sido fiel hasta ahora.

Son muchos los que coinciden con Guitton, cuando éste afirma que Althusser nunca dejó de ser católico, pese a su «desvarío» marxista, que entiende más bien en términos de complementariedad antinómica. A Althusser le quiere sobre todo gente como Bousquet, Jean D'Ormesson, o estudiantes suyos como un libanés cristiano, o discípulos de antaño... Muchos intelectuales de izquierda no le estiman en demasía, y menos aún los que fueron estalinistas duros, y los que vieron siempre en él un ramalazo cristiano. La actitud hacia Hélène es matizada: los católicos se reafirman en un prejuicio receloso de que tenía la culpa de la conversión atea de un alumno superdotado. Puede que Hélène influyera en Althusser, en eso tal vez tenga razón Guitton, como nos dijo nuestro amigo Cioran: «Guitton no miente». Puede incluso más: que ella guiara su mano, y su pensamiento. De ahí a deducir que las obras de peso del filósofo genial fueran el resultado de esa doble conjunción, del toque genial de Althusser, del trabajo sostenido, de la estructura intelectual de Hélène Rythmann, media poco... En cualquier caso puede que el drama de Althusser, y de su mente fraccionada, estribe en el dilema dialéctico entre el culto a la razón que le inculcó Guitton, esa concepción de necesidad de contrarios que Brunschvicg le inspiró a su vez antes a

Guitton, y el alma marxista de Hélène, un mensaje explosivo.

¿Althusser doble?

«Otro problema que me planteó Althusser, y que ha ocupado toda mi vida, es el de su conversión. Althusser era católico; se convirtió en ateo, y marxista. En su habitación he visto las obras de Lenin junto con las de Teresa de Ávila...»

Ayer mismo fui a visitarlo en su retiro. Lo encontré tal como siempre fue, profundamente idéntico a sí mismo.» escribe Jean Guitton en Un siècle, une vie.

El pensador cristiano ha conservado en un «cajón secreto» las cartas que le enviara Louis Althusser. En la del 11 de julio de 1938, el alumno brillante agradece a su maestro la entrega de una «preciosa edición del Nuevo Testamento». La segunda carta, fechada en julio de 1972, nos presenta a un Althusser «cambiado», pero aún deudor del que fuera profesor suyo tres décadas antes: «Usted me dio las claves. Me enseñó a relacionar un concepto, dos, a combinarlos, oponerlos, unirlos, separarlos (...) Ha sido capaz, a media voz y en el silencio, de comprender por amistad y tacto muchas cosas que otros quisieran eludir.»

El 3 de diciembre de 1978, Althusser, desesperado, escribe a Guitton: «Mi universo de pensamiento está abolido.» A lo que inmediatamente le contesta el «amigo de los malos tiempos»:

«Ayer le vi con ese mismo rostro, pero esculpido, grave, y con esa sonrisa de siempre un poco maliciosa, los cabellos de oro, que se habían

plateado. Pero, al igual que hace cuarenta años, seguía teniendo el mismo vínculo con usted, por lo que no puedo evitar pensar que nuestros destinos están ligados el uno al otro (...) Sabe además que, pase lo que pase, basta con que me haga una señal, esté donde esté, y lo dejo todo para ir a verle (...) Su naturaleza profunda está necesitada de absoluto, de pureza, y cuando no lo encuentra, se repliega en sí. Ni antes ni después, su yo profundo se ha comprometido. Y la prueba de eso está en la amistad fiel, oculta, tierna, profunda, que me ha seguido conservando, y que estuvo siempre presente en secreto, renaciendo en las crisis.» (Carta de Guitton, 4 diciembre de 1978).

A inicios de noviembre de 1980, Althusser pide la baja laboral: padece una nueva crisis. «Tenía el sentimiento de que la humanidad iba a entrar en una crisis sin precedentes...». Y subraya Jean Guitton. En estos días, Hélène recibe a Guitton a solas: le habla de su «vida de obrera pobre» en otros tiempos, y arremete contra los católicos y los comunistas, que, a su juicio, siguen siendo unos «burgueses».

Son días de confusión, penosos. Louis y Hélène —según parece— estarían aterrados por el rumbo de la política mundial. Temen la catástrofe apocalíptica. Sólo habría una salida: el eje Moscú-Roma. Guitton lleva a cabo una serie de trámites para que Althusser sea recibido por el Papa. Guitton es amigo personal de Juan Pablo II, como lo fuera de Pablo VI y de sus predecesores. Es el propio Guitton el que intercede para que Althusser sea recibido por el cardenal Garrone, trámite previo para la entrevista papal.

El encuentro no tendría lugar: el 17 de noviembre de ese año, Louis Althusser estrangula a su esposa. «Fue por delirio de amor», le dijo un médico a Guitton.

Miércoles 7 de diciembre de 1988: en un París lluvioso, cargado, atestado de huelgas, Jean Guitton ha optado por el silencio: «Je suis souffrant», nos dice, y corta la conversación telefónica. Acabábamos de solicitarle una entrevista.

La pregunta impertinente

Miércoles 7 de diciembre de 1988, la revista *Autrement* organiza en la sede del Colegio Internacional de Filosofía un coloquio titulado: «¿Qué piensan los filósofos hoy?». La mayoría de los ponentes, entre los que se encontraban Gianni Vattimo, Pierre Macherey, Pierre Alain Labarrière, Josep Ramoneda..., debatían sobre la función, estatuto y semántica de la filosofía contemporánea. Se hizo hincapié en la figura del filósofo

crítico, ideólogo, «amante de la ciencias», y en la galería de ínclitos figuró el nombre de Jacques Derrida. Al parecer, el desconstruccionismo derridiano había sido la tónica intelectual de las últimas décadas.

En ningún momento se hizo mención a otros pensadores capitales, como lo fueron Sartre y Althusser. Ante tal barrido amnésico, no nos quedó más remedio que intervenir. Cogimos el micrófono, y una de las dos preguntó: «Se está evocando el regreso de la filosofía dialéctica, el filósofo ideólogo... ¿Cómo es que no se ha citado a un pensador fundamental de los años setenta, que renovó la lectura de Marx, con su "ruptura epistemológica", y fue un intelectual sólido que marcó su época, y que es paradójicamente, de nuevamente actual, a raíz de la publicación del libro de Jean Guitton *Un siècle une vie* ¿Por qué se le ha barrido de los anales universitarios? ¿A qué se debe la muerte simbólica de Louis Althusser?»



La primera reacción fue de consternación. De los ponentes que se atrevieron a contestar, y fueron pocos, Macherey, por su vinculación con Althusser; Ramoneda, por la ilusión directa —lo solicitamos—, y Labarrière, por considerarse representativo del estrato pensante, tan sólo dijeron en principio: «No hay contestación». Hubo un silencio molesto, Labarrière tomó la palabra e hizo una escueta disquisición sobre el tema, enfocada en el ideario de Althusser, como para mejor desviar la pertinencia de nuestra interpelación; y Macherey desafió: «No está tan olvidado, ya que acabáis de nombrarlo.» La arrogancia de Macherey tocó techo, y le contestamos ipsofacto: «¿No le parece curioso que seamos dos españolas las que

tengamos que refrescarle la memoria?» Y ante el barullo desatado, la moderadora, que visiblemente no debía entender el alcance del juego —ni de la pregunta ni del silencio corolario—, intentó cambiar el rumbo del debate: «La pregunta es impertinente, sentenció.»

Josep Ramoneda, abrumado por la responsabilidad que acababa de caerle encima, se sintió obligado a contestar: «No es sorprendente que la pregunta venga de España... En un momento dado, la obra de Althusser jugó un papel importante en la introducción del marxismo en España, en un contexto político difícil... La memoria de Althusser está muy presente, muy viva, muy constante en la vida ideológica española...». Al cabo

de un rato, Pierre Macherey volvió sobre el tema, agradeciendo —esta vez— que en el extranjero se recordara a un pensador francés: «*C'est bien que les questions viennent d'ailleurs...*», y evocó el «exilio interior». Su voz fue elevándose, demosténica: «Nos dicen que la revolución francesa terminó: basta con leer cualquier semanario para ver que no... Se habla mucho hoy de posmodernidad: me pregunto si no habría que invertir los términos... me temo que ni siquiera podamos calificarnos de modernos... y el problema que acaban de plantearnos hoy no es tan diferente del que removía a los filósofos que tocaron la cuestión de la modernidad a finales del siglo XIX.»

Tomado de *El Urogallo*



¿Será, acaso, un día deleuziano el siglo? Nada me anima —lo confieso— a augurar tal cosa. Nada, salvo la sentencia inapelable de Michel Foucault. No hay cosa alguna en la cuadrícula sórdida de nuestro inalterado cotidiano —decir fascismo cotidiano se me antoja pleonasma— a la medida del proyecto aquel de un estallido irreversible del marco de certidumbre que, en torno a la constitución de la función llamada sujeto, anuda los hilos de la sumisión al orden, proyecto que, hace ahora exactamente dos décadas, el primer volumen de *Capitalisme et schizophrénie*, L. *Anti-Oedipe*, anunciara. Muy otro fue lo que vino: ágrafos analfabetos que se autoproclamaron, desde la ilustración de las revistas de moda, «nuevos» y «filósofos» —la sospecha de una tan palmaria *contradictio in adjecto* no pareció ni rozarlos— cantaron los encantos del retorno al hogar patrio, la confortabilidad del orden y el horror hacia cualquier tentación de apuestas insumisas. Sobre Deleuze y Guattari cayó toda la basura que los cuatro mangantes al servicio del que manda tienen siempre al alcance de su mano. El mundo, al fin, volvió a estar bien hecho. Y de aquellos que un día osaron sacudirlo, conmocionarlo hasta sus cimientos, no pareció haber quedado sino la memoria de un peligroso jugar en las fronteras de lo, sin más, psiquiatrizal-de.

Toni Negri lo ha señalado muy recientemente: veinte años después del 68, ¡qué dicha leer de nuevo a Gilles Deleuze, a Félix Guattari! Leer —aun cuando sea, entre nosotros, con ocho años de retraso— este volumen segundo del gran proyecto subversor que el *Anti-Edipo* inaugura. Ver, en este *Mil Mesetas*, desarrollarse la vida de un pensa-

miento infinitamente radical e intransigente, al margen de toda moda, de toda concesión o complacencia para con el siniestro entorno restaurado. Y ello con una fuerza conceptual tan enteramente formulada como contundentemente fundamentada en una erudición textual irreprochable. En medio del desierto especulativo que el analfabetismo ilustrado ha logrado consolidar en torno nuestro, una feroz anomalía se revela aquí que no podríamos pasar por alto. Viene de atrás lo excepcional de esa escritura: de aquel lejano *Empirisme et subjectivité* —masacrado en castellano por una canallada a la que la editorial Granica llamó traducción —del año 1983 al recientísimo *Pli*, una misma brutal paradoja me parece saltar a los ojos cuando uno se pone ante los textos deleuzianos —y también, por extensión, guattarianos—: la de cómo una forja tan minuciosamente académica de lo textual, cómo un academicismo tan extremo, haya podido producir efectos de desplazamiento discursivo tan extratextuales, tan terrorísticamente antiacademicistas.

Una genealogía del fascismo cotidiano

Gabriel Albiac

Digo, de entrada, que —en lo que concierne al estudio de la obra de Gilles Deleuze— no creo, en modo alguno, sustentables las hipótesis empeñadas en distinguir fases, etapas o problemáticas diferenciadas. Hablar de un período académico que, del Hume del 53, el Nietzsche del 62 o los Espinosas del 68 y el 70, llevaría en una segunda fase al proyecto político del 68 y el 80, para abrirse luego a un universo disperso de intervenciones locales sobre cine, pintura, música, y luego cerrarse con el final retorno del *Pli* el academicismo del barroco leibniziano, me parece tan aplastadamente descriptivo cuanto banal. El problema de verdad está en otro sitio: cuál sea la estrategia teórico-política que exige que la comprensión del modo en que la subjetividad es pieza de reproducción maquínica de poder pase a través de una meticulosa recomposición de las prácticas (textuales y no textuales) en que su entidad misma ha sido sobrecodificada.

Definir esa estrategia tal vez sea aún hoy, para nosotros, precipitado.

Tan sólo como hipótesis, avanzaré que me ha parecido, desde su publicación, *Mille Plateaux* un laboratorio esencial para tratar de atisbar algunos de esos elementos claves. Lo diré muy esquemáticamente: *destrucción del sujeto*. En un doble sentido. Como *hypokeímenon* aristotélico primero —definitivo borrado de la categoría de subyacencia o continuidad en el cambio—, primado, frente a ella, de lo évenémientiel. Borrado, luego, del sujeto freudiano. Marx contra Freud. Una doble ruptura que Deleuze resumía como articulada en dos grandes temas. «el inconsciente no es un teatro, sino una fábrica, una máquina productiva; y el inconsciente no delira sobre papá y mamá, sino sobre las razas, las tribus, los continentes, la historia y la geografía, siempre sobre un campo social».

Cualquier lector del Espinosa del 68 y del 70 reconocerá fácilmente las raíces de este proyecto de aniquilar toda pretendida originariedad ontológica del subjetividad. Tomar al sujeto humano por un *imperium in imperio* había aparecido, para el autor judío, como la última de las estupideces de una filosofía castradamente clerical. Contra el clericalismo laico de los psiquiatras y los moralistas se articula el feroz discurso de esta segunda entrega de *Capitalismo y esquizofrenia*, cuya voluntad de univocidad ontológica es descrita por Deleuze como «una especie de espinosismo del inconsciente». Su objetivo aparece desde las primeras líneas: «No llegar al punto de ya no decir yo, sino a ese punto en el que ya no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo. Ya no somos nosotros mismos. Cada uno reconocerá los suyos. Nos han ayudado, aspirado, multiplicado.»

¿Puede llamarse a eso, como lo propusiera Foucault, un iniciación a la vida no —fascista? Reflexionemos. ¿Qué es lo que constituye lo esencialmente despótico del poder constituyente sobre las subjetividades sometidas? No tanto, desde luego, sus aspectos represivos manifiestos, sus negatividades, sus imposiciones exteriores —factores todos ellos que, en tanto que visibles, designables, son susceptibles de cuestionamiento—, sino aquello en lo cual la «aceptación» o «rechazo» son acometidos: esa condición de sujeto ontológicamente constituido que, en su materialización misma, es nudo de todas las redes materiales de poder. De ahí, de esa comprensión, radicalmente materialista, de la subjetividad como constructor de poder, esa batería de adversarios —esto es, de agentes del orden subjetivo— a quienes Foucault enfrentara el proyecto de *El Anti-Edipo*: ascetas políticos (burócratas y funcionarios de la delegación representativa del poder), técnicos del deseo (psicoanalistas y psicólogos) y, sobre todo, fascismo en sentido propio, no ésta o aquélla de las variantes que resueñan en los nombres (Mussolini, Hitler, González Márquez, Pinochet, Franco, Guerra, Goebbels...), sino el gran, el genérico fascismo cotidiano, esa pulsión que «nos hace amar el poder y desear esa misma cosa que nos explota». Pulsión de identidad, pulsión de ser, que es, al fin, pulsión de muerte, pues que en la identificación con el paradigma que el ser enuncia yace la muerte de toda diferencia. Lo uno y lo múltiple: el platónico problema del *Fileto* (problema que Platón dijera irrebalsable por consustancial al lenguaje) es ahora brutalmente reconfigurado en consigna de lucha: «¡Haced rizoma y no raíz! ¡No plantéis nunca! ¡No

sembréis, horadad! ¡No séais ni uno ni múltiple, sed multiplicidades!».

Vivir, al fin, en el riesgo que el desafío frente al poder —frente al sentido, pues— implica. Tal parece hoy, de nuevo, la apuesta filosófica, «pues estamos hechos de tres líneas, pero cada especie de línea tiene sus peligros. No sólo las líneas de segmentos, que nos cortan y nos imponen las estrías de un espacio homogéneo, sino también las líneas moleculares que arrastran ya sus microagujeros negros; por último, las líneas de fuga que siempre corren el riesgo de abandonar sus potencialidades creadoras para transformarse en líneas de destrucción pura y simple (fascismo)».

Batalla frontal contra el fascismo; así, este segundo volumen de *Capitalismo y esquizofrenia* apuesta contra el sentido que nos constituye estupidamente en la sujeción. Desde las *Mil Mesetas*, el mundo se ofrece desarticulado y ajeno. Mundo en el límite de lo tolerable. Frente a él, un interrogante: ¿Será, alguna vez, el síglo deleuziano?

Tomado de *El Urogayo* 1989

Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mil Mesetas*, Ediciones Pre-Textos.

Gilles Deleuze

Raymond Bellour
y Francois Ewald

Gilles Deleuze es quizá el más sólido pensador francés actual. Recientemente ha aparecido en Francia su último libro, *El Pliegue, Leibniz y el Barroco*.

En España acaba de publicarse una de sus obras fundamentales, *Mil Mesetas* (ed. Pre Textos).

—*Publica usted un nuevo libro: El pliegue, Leibniz y el Barroco. ¿Puede describir el itinerario que, de un estudio sobre Hume (Empirismo y subjetividad, 1953) le conduce ahora a Leibniz? Si seguimos la cronología de sus libros, se diría que tras una primera etapa consagrada a trabajos de historia de la filosofía, que quizá culminaron en el Nietzsche (1962), ha elaborado, con Diferencia y repetición (1969) y los dos volúmenes de Capitalismo y esquizofrenia (1972 y 1980) escritos con Félix Guattari, una filosofía propia, cuyo estilo es nada menos que universitario. Parece que ahora, tras haber escrito sobre la pintura (Bacon) y el cine, restablece una aproximación más clásica de la filosofía. ¿Se reconoce en este recorrido? ¿Hay que considerar*

su obra como un todo, una unidad? ¿Ve usted en ella, al contrario, rupturas, transformaciones?

— Tres períodos ya serían bastante. En efecto, empecé por libros de historia de la filosofía, pero todos los autores de los que me he ocupado tenían, para mí, algo en común. Y todo tendía hacia la gran identidad Spinoza-Nietzsche.

La historia de la filosofía no es una disciplina particularmente reflexiva. Es, más bien, como el arte del retrato en pintura. Se trata de retratos mentales, conceptuales. Como en pintura, hay que obtener un parecido, pero por medios que no son semejantes, por medios diferentes: debemos producir la semejanza, y no un medio de reproducir (uno se conformaría con volver a decir lo que dijo el filósofo). Los filósofos aportan nuevos conceptos, los exponen, pero no dicen, o no completamente, los problemas a los que responden los conceptos. Por ejemplo, Hume expone un concepto original de creencia, pero no dice por qué y cómo se plantea el problema del conocimiento de manera que el



conocimiento sea un modo determinado de creencia. La historia de la filosofía no debe volver a decir lo que dijo un filósofo, sino lo que éste necesariamente sobreentendía, lo que no decía y que, sin embargo, está presente en lo que dijo.

La filosofía consiste siempre en inventar conceptos. Jamás me he preocupado por el más allá en la metafísica o la muerte de la filosofía. La función de la filosofía, crear conceptos, sigue siendo perfectamente actual. Nadie puede hacerlo en su lugar. Desde luego, la filosofía siempre ha tenido rivales, desde los «rivales» de Platón hasta el bufón de Zaratustra. Hoy en día son la informática, la comunicación, la promoción comercial las que se apropian las palabras «conceptos» y «creativo», y estos «conceptores» forman una raza enfrentada que expresa el acto de vender como supremo pensamiento capitalista, el cogito de la mercancía. La filosofía se siente pequeña y sola ante tales potencias, pero si llega a morir, al menos será de risa.

La filosofía no es comunicativa, no más que contemplativa o reflexiva: es creadora e incluso revolucionaria por naturaleza, en tanto no deja de crear nuevos conceptos. La única condición es que tengan una necesidad, pero también una extrañeza, y las tienen en la medida en que responden a verdaderos problemas. El concepto es lo que impide el pensamiento ser una simple opinión, una conjetura, una discusión, un parloteo. Todo concepto es forzosamente una paradoja. Félix Guattari y yo intentamos hacer una filosofía en el *Anti-Edipo* y en *Mil Mesetas*, sobre todo en *Mil Mesetas*, que es un volumen grueso y propone

muchos conceptos. No colaboramos, hicimos un libro detrás de otro, no en el sentido de una unidad, sino de un artículo indefinido. Los dos teníamos un pasado y un trabajo precedente: él en psiquiatría, en política y en filosofía, ya rico en conceptos, y yo —con *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. Pero no colaboramos como dos personas. Eramos, más bien, como dos riachuelos que confluyen para formar un tercero que sería «nosotros». Al fin y al cabo, una de las cuestiones en «filosofía» ha sido siempre: ¿cómo interpretar «filo»? Una filosofía fue para mí como un segundo período que nunca habría empezado ni conducido a nada sin Félix.

A continuación, supongamos que haya un tercer período en el que trato de pintura y cine; en apariencia, de imágenes. Pero son libros de filosofía. Y es que el concepto, creo, implica dos dimensiones más, las de percepto y del afecto. Esto es lo que me interesa, no las imágenes. Los perceptos no son percepciones, son paquetes de sensaciones y relaciones que sobreviven a quienes las experimentan. Los afectos no son sentimientos, sino devenires que desbordan a quien pasa por ellos (se transforma en otro). Los grandes novelistas ingleses o americanos escriben a menudo con perceptos, y Kleist o Kafka con afectos. El afecto, el percepto y el concepto son tres potencias inseparables, van del arte a la filosofía y viceversa. Lo más difícil, evidentemente, es la música, sobre la cual hay un esbozo de análisis en *Mil Mesetas*: el ritornello arrastra a las tres potencias. Nosotros intentamos hacer del ritornello uno de nuestros principales conceptos, en relación con el territorio y con la Tierra, el pequeño y el gran ritorne-

llo. Finalmente, todos estos períodos se prolongan y se entremezclan; ahora los veo mejor en ese libro sobre Leibniz o sobre el Hábito. Haría mejor si dijera lo que me gustaría hacer a continuación

—No hay prisa. ¿No podemos, primero, hablar de su vida? ¿No hay cierta relación entre bibliografía o biografía?

—Las vidas de los profesores rara vez son interesantes. Claro, están los viajes, pero los profesores pagan sus viajes con palabras, experiencias, coloquios, mesas redondas, hablando, siempre hablando. Los intelectuales poseen una cultura formidable, tienen opiniones sobre todo. Yo no soy un intelectual porque no tengo una cultura disponible, una reserva. Lo que sé, lo sé solamente gracias a las necesidades momentáneas de un trabajo, y si vuelvo sobre el tema varios años más tarde, tengo que aprenderlo todo otra vez. Es muy agradable no tener opiniones ni ideas sobre tal o cual tema. No sufrimos de incomunicación sino, al contrario, de todas las fuerzas que nos obligan a expresarnos cuando no tenemos gran cosa que decir. Viajar es ir a decir algo a otra parte y volver para decir algo aquí. A menos que uno no vuelva, que se construya la cabaña allí. Además yo me siento poco inclinado a viajar, no hay que moverse demasiado para no asustar a los devenires. Me impresionó una frase de Toynbee: «Los nómadas con los que no se mueven, se convierten en nómadas porque se niegan a irse».

Si usted quiere aplicarme los criterios bibliografía-biografía, le diré que escribí mi primer libro bastante pronto, y luego nada más durante

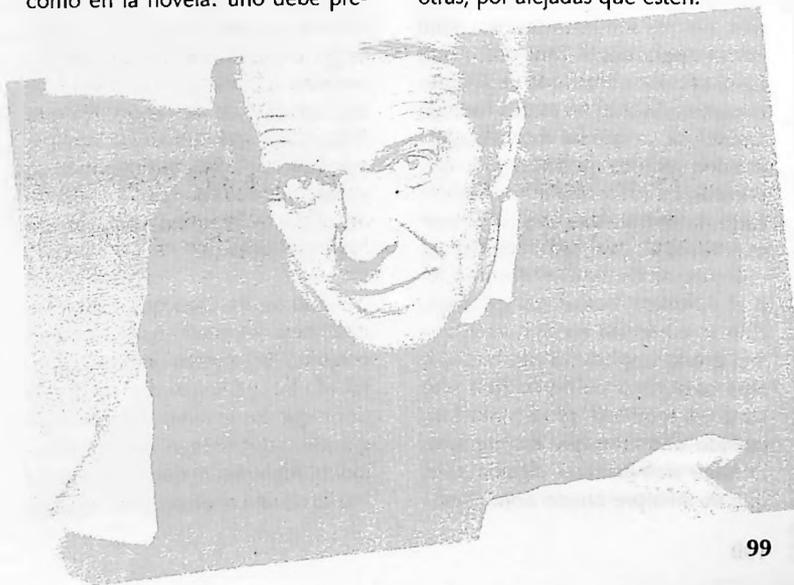
ocho años. Sin embargo, sé lo que hacía, dónde y cómo viví durante esos años, pero lo sé de manera abstracta, un poco como si otra persona me contara recuerdos en los que creo, pero que no tengo en realidad. Es como un agujero en mi vida, un agujero de ocho años. Esto es lo que me parece interesante de las vidas, los agujeros que conllevan, las lagunas, a veces dramáticas, pero a veces ni siquiera eso. La mayoría de las vidas conllevan catalepsias o especies de sonambulismo durante varios años. Tal vez el movimiento se genera en esos agujeros. Pues la cuestión es cómo generar el movimiento, cómo horadar el muro para dejar de romperse la cabeza. Tal vez sea no moviéndose demasiado, no hablando demasiado: evitar los falsos movimientos, residir donde ya no hay memoria. Existe un bello relato de Fitzgerald, en el que alguien se pasea por una ciudad con un agujero de diez años.

—En el prólogo a *Diferencia y repetición* usted dice: «se acerca la hora en que ya apenas será posible escribir un libro de filosofía como se ha venido haciendo desde hace tanto tiempo». Y añade que la búsqueda de estos nuevos medios de expresiones filosóficas, inaugurada por Nietzsche, debe continuar en relación con el desarrollo de «algunas otras artes», como el teatro o el cine. Cita a Borges como modelo analógico de un tratamiento de la historia de la filosofía (como ya hacía Foucault en relación con su propio itinerario en la introducción a *Las palabras y las cosas*). Doce años más tarde, dice de las quince «mesetas» de *Mil Mesetas*: casi se pueden leer independientemente una de otra, sólo la conclusión debe leerse al final, la conclusión a lo largo de la

cual se dan la mano, en una loca ronda, los números de las «mesetas» precedentes. Como por voluntad de tener que asumir el orden y el desorden a la vez, sin ceder a ninguno. ¿Cómo se ve ahora esta cuestión del estilo de la filosofía, de la arquitectura, de la composición de un libro de la filosofía? Y, desde este punto de vista, ¿qué significa escribir con otra persona? Escribir en colaboración es excepcional en la historia de la filosofía, tanto más cuando que no se trata de un diálogo. ¿Cómo y por qué se escribe en colaboración? ¿Cómo ha procedido usted? ¿Cuál era su exigencia? ¿Quién es, pues, el autor de estos libros? ¿Acaso tienen un autor?

—Los grandes filósofos son también grandes estilistas. El estilo, en filosofía, es el movimiento del concepto. Claro, éste no existe fuera de las frases, pero las frases no tienen otro objeto que darle vida, una vida independiente. El estilo es una variación del idioma, una modulación y una tensión de todo el lenguaje hacia un exterior. En filosofía ocurre como en la novela: uno debe pre-

guntarse «¿qué pasará?», «¿qué ha ocurrido?», sólo que los personajes son conceptos, y los ambientes, los paisajes, son espacios-tiempos. Se escribe siempre para dar vida, para liberar a la vida de sus prisiones, para trazar líneas de fuga. Para ello, es necesario que el lenguaje no sea un sistema homogéneo, sino un desequilibrio, siempre heterogéneo: el estilo abre en él diferencias de potencial entre las cuales puede pasar algo, ocurrir, surgir un relámpago que sale del lenguaje mismo, y hacemos ver y pensar lo que quedaba en sombras en torno a las palabras, esas entidades cuya existencia apenas sospechábamos. Dos cosas se oponen al estilo: un lenguaje homogéneo, o al contrario, cuando la heterogeneidad es tan grande que se convierte en indiferencia, gratuidad, y nada preciso pasa entre los polos. Entre una frase principal y una subordinada debe haber una tensión, una especie de zig-zag, incluso, y sobre todo, cuando la frase parece completamente recta. Hay estilo cuando las palabras producen un relámpago que va de las unas a las otras, por alejadas que estén.



Por tanto, escribir con otra persona no plantea un problema especial, al contrario. Habría problemas si fuésemos exactamente personas, cada cual con su vida y sus opiniones propias, que se proponen colaborar y discutir. Cuando decía que Félix y yo habíamos sido más bien como riachuelos, quería decir que la individuación no es necesariamente personal. No estamos seguros en absoluto de ser personas: una corriente de aire, un viento, un día, una hora del día, un riachuelo, un lugar, una batalla, una enfermedad, tienen una individualidad no personal. Tienen nombres propios. Les llamamos «heceidades». Se unen como dos riachuelos, dos ríos. Son ellos los que se expresan en el lenguaje, los que abren en él las diferencias, pero es el lenguaje el que les da una vida propia e individual, y hace que algo pase entre ellos. A nivel de opinión hablamos como todo el mundo, decimos «yo», yo soy una persona, del mismo modo que decimos «sale el sol». Pero no estamos seguros, desde luego no es un buen concepto. Félix y yo, y mucha otra gente como nosotros, no nos sentimos precisamente como personas. Tenemos, más bien, una individualidad de acontecimientos, lo cual no es una fórmula ambiciosa, ya que las «heceidades» pueden ser muy modestas y microscópicas. En todos mis libros he buscado la naturaleza del acontecimiento, es un concepto filosófico, el único capaz de destituir el verbo ser y el atributo. Escribir en colaboración se convierte en algo muy normal a este respecto. Basta con que algo pase, una corriente que sólo lleva el nombre propio. Incluso cuando uno cree que escribe solo, lo hace siempre con alguien más, que no siempre puede nombrarse.

En *Lógica del sentido*, intenté una especie de composición serial. Pero *Mil Mesetas* es más complejo: «metaset» no es una metáfora, son zonas de variación continua, o torres que vigilan o sobrevuelan diferentes regiones y se hacen señas unas a otras. Es una composición india o genovesa. Creo que ahí es donde más cerca estamos del estilo, es decir, de la politonalidad.

—*La literatura está siempre presente en su trabajo, de forma casi paralela a la filosofía: la presentación de Sacher Masoch, el librito sobre Proust (que no ha dejado de crecer), una gran parte de Lógica del sentido, tanto en el cuerpo del libro (sobre Lewis Carroll) como en los apéndices (sobre Klossowski, Michel Tournier, Zola), el libro sobre Kafka escrito con Guatari prolongando El Anti-Edipo, un capítulo de sus Diálogos, con Claire Parnet (sobre la «superioridad de la literatura anglosajona») fragmentos considerados de Mil Mesetas. La lista es larga. Y, sin embargo, no hay en ella nada comparable a lo que hacen, en mayor grado, sus libros sobre cine, y en menor, Lógica de la sensación, partiendo, sin embargo, del trabajo de un solo pintor: ordenar, racionalizar una forma de arte, un plan de expresión. ¿Es que la literatura está demasiado cercana a la filosofía, a su expresión misma, y tiene que acompañar con inflexiones el todo de su movimiento? ¿O hay otros motivos?*

—No sé, no creo que exista esa diferencia. Mi sueño habría sido un conjunto de estudios sin título general, «Crítica y Clínica». Eso no quería decir que los grandes autores o los grandes artistas sean enfermos, siquiera sublimes, ni que se busque la huella de una neurosis o una psicosis

como un secreto en su obra, la clave de su obra. No son enfermos, al contrario; son médicos bastante especiales. ¿Por que Masoch le da su nombre a una perversión tan vieja como el mundo?. No por que la «padezca», sino porque renueva los síntomas, erige con ellos un cuadro original haciendo del contrato el signo principal y también relacionando las conductas masoquistas, la situación de las minorías étnicas y el papel de la mujer en estas minorías: el masoquismo se convierte en un acto de resistencia, inseparable de un honor de minorías. Masoch es un gran sintomatólogo. Proust no explora la memoria, sino todas las clases de signos, cuya naturaleza hay que descubrir partiendo de los medios, del modo de emisión, de la materia, del régimen. *En busca...* es una seriología general, una sintomatología de los mundos. La obra de Kafka es el diagnóstico de todas las potencias diabólicas que nos esperan. Nietzsche lo decía, el artista o el filósofo son médicos de la civilización. Es obligado que, llegado el caso, no se interesen mucho en el psicoanálisis. Hay en el psicoanálisis tal reducción del secreto, tal malentendimiento de los signos y los síntomas, que todo converge en lo que Lawrence llamaba «el sucio secreto».

No es sólo cuestión de diagnóstico. Los signos remiten a modos de vida, a posibilidades de existencia, son los síntomas de una vida que surge o que se agota. Pero un artista no pude conformarse con una vida agotada, ni con una vida personal. Uno no escribe con su yo, su memoria y sus enfermedades. En el acto de escribir está la tentativa de hacer de la vida algo más que personal, de liberar la vida de lo que la aprisiona.



A menudo, el artista o el filósofo poco firme: Spinoza, Nietzsche, Lawrence. Pero no es la muerte lo que les quebranta, sino el exceso de vida que han visto, experimentado, pensado. Una vida demasiado grande para ellos, pero «el signo está cerca» gracias a ellos: el final de Zarathustra, el quinto libro de la *Ética*. Se escribe en función de un periplo futuro que aún no tiene lenguaje. Crear no es comunicar, sino resistir. Hay un lazo profundo entre los signos, el acontecimiento, la vida, el vitalismo. Es la potencia de una vida no orgánica, la que puede encontrarse en una línea de dibujo, de escritura o de música. Son los organismos los que mueren, no la vida. No hay obra que no indique una salida para la vida, que no trace un camino entre las calles. Todo lo que yo he escrito es vitalista, al menos eso espero, y constituye una teoría de los signos y del acontecimiento. No creo que el problema se plantee de modo distinto en literatura y en las demás artes, simplemente no he tenido la ocasión de hacer, respecto a la literatura, el libro que yo deseaba.

—*El psicoanálisis aún recorre, subtiende, incluso si es de forma singular, Diferencia y Repetición y Lógica del sentido. A partir del Anti-Edipo, primer volumen de Capitalismo y esquizofrenia, se convierte, claramente, en el enemigo que hay que derrotar. Pero, más profundamente todavía, sigue siendo, desde ese momento, la visión por excelencia de la que hay que deshacerse para poder pensar algo nuevo, y casi para pensar de nuevo. ¿Cómo ha ocurrido esto? ¿Y por que el Anti-Edipo fue el primer gran libro filosófico de la coyuntura mayo del 68, tal vez su primer manifiesto filosófico de verdad? Este libro dice bien, y en seguida, que el futuro no está en ninguna síntesis de freudo-marxismo. Libera de Freud (de Lacan y sus estructuras), como alguien pude creer que los «nuevos filósofos» pronto liberarán de Marx (y de la Revolución). ¿Cómo percibe usted lo que aparece como una singular anomalía?*

—Es curioso, no fui yo quien saco a Félix del psicoanálisis, sino él quien me saco a mí. En mi estudio sobre

Masoch, y luego en *Lógica del sentido*, creía tener resultados sobre la falsa unidad sadomasoquista, o bien sobre el acontecimiento, que no estaban de acuerdo con el psicoanálisis, pero que podían conciliarse con él. Al contrario, Félix era y seguía siendo psicoanalista, alumno de Lacan, pero a la manera de un «hijo» que ya sabe que no hay conciliación posible. *El Anti-Edipo* es una ruptura que se produce sola, a partir de dos temas: el inconsciente no es un teatro, sino una fábrica, una máquina de producción; el inconsciente no delira sobre papá y mamá, sino sobre las razas, las tribus, los continentes, la historia y la geografía; siempre un campo social. Buscábamos una concepción inmanente, un uso inmanente de las síntesis del inconsciente, un productivismo o constructivismo del inconsciente. Entonces nos dimos cuenta de que el psicoanálisis nunca había entendido lo que quería decir un artículo indefinido (un niño...), un devenir (los venires-animales, las relaciones con el animal), un deseo, un enunciado. Nuestro último texto sobre el psicoanálisis es sobre el Hombre de los lobos, en *Mil Mesetas*: cómo es incapaz de pensar lo plural o lo múltiple, una manada y no un solo lobo, un osario y no un único hueso.

El psicoanálisis nos parecía una fantástica empresa para llevar al deseo a callejones sin salida, y para impedir que la gente dijera lo que tenía que decir. Era un proyecto contra la vida, un canto de muerte, ley y castración, una sed de trascendencia, un sacerdocio, una psicología. Si este libro ha tenido importancia después del 68 es porque rompía con las tentativas freudo-marxistas: nosotros no intentábamos distribuir ni conciliar los niveles, sino al

contrario, poner en un mismo plano una producción que fuera a la vez social y deseante, según una lógica de los flujos. El delirio operaba en lo real, nosotros no conocíamos más elemento que lo real; lo imaginario y lo simbólico nos parecían falsas categorías.

El *Anti-Edipo* era la univocidad de lo real, una especie de spinozismo del inconsciente. Ahora bien, creo que el 68 fue este descubrimiento personificado. Los que odian el 68, o los que justifican la negación, consideran que fue simbólico o imaginario. Pero no fue nunca eso, sino una intrusión de lo puramente real. En cualquier caso, no veo la menor analogía entre el paso del *Anti-Edipo* en relación con Freud y la de los «nuevos filósofos» en relación con Marx. Me espantaría. Si el *Anti-Edipo* pretende criticar el psicoanálisis, es en función de una concepción del inconsciente que, buena o mala, se detalla en el libro. Mientras que los nuevos filósofos, cuando denuncian a Marx, no hacen en absoluto un nuevo análisis del capital, que pierde misteriosamente toda existencia; denuncian consecuencias políticas y éticas stalinistas que suponen derivadas de Marx. Se acercan, más bien, a los que le imputaban a Freud consecuencias inmorales; lo cual no tiene nada que ver con la filosofía.

—En el *Anti-Edipo* vemos jirones de historia universal, con la distinción de las sociedades codificadas, de los estados supercodificadores y del capitalismo que decodifica los flujos. Después, en *Mil Mesetas*, recupera este tema e introduce una oposición entre las máquinas de guerra nómadas y los estados sedentarios: propone una «nomadología». ¿Se derivan de ella posiciones políti-

cas? Usted formó parte, junto con Foucault, del GPI; apoyó la candidatura de Coluche, tomó partido a favor de Palestina. Pero, desde el 68, parece usted más bien «silencioso», mucho más que Guattari. Se ha mantenido ajeno al movimiento de los derechos humanos, a la filosofía del estado de derecho. ¿Es por elección, reticencia, decepción? ¿No hay un papel para el filósofo en la ciudad?

—Si se trata de reconstruir trascendencias o universales, de restablecer un sujeto de reflexión portador de derechos, o de instaurar una intersubjetividad de comunicación, no es que podamos hablar de un gran invento filosófico. Se quiere fundar un consenso, pero el consenso es una regla ideal de opinión que no tiene nada que ver con la filosofía. Se diría que es una filosofía-promoción, a menudo dirigida contra la URSS. Ewald mostró como los derechos del hombre no se conformaban con un sujeto de derecho, sino que planteaban problemas jurídicos mucho más interesantes. Y, en muchos casos, los estados que pisotean los derechos del hombre son tales excrecencias o dependencias de los que apelan a ellos, que se dirían que son dos funciones complementarias.

Sólo podemos pensar el estado en relación con sus más allá, el mercado mundial único y con sus más acá, las minorías, los devenires, la «gente». El dinero es lo que reina en el más allá, es el que comunica, y lo que nos falta actualmente no es, a buen seguro, una crítica del marxismo, sino una teoría moderna del dinero que fuera tan buena como la de Marx y que la prolongara (los banqueros serían más capaces de proporcionar elementos que los

economistas, a pesar de que el economista Bernard Schmitt haya avanzado en este terreno). Y, más acá, son los devenires los que escapan al control, las minorías que no dejan de resucitar y resistir. Los devenires no son, en absoluto, lo mismo que la historia: incluso estructural, la historia piensa casi siempre en términos de pasado, presente, futuro. Nos dicen que las revoluciones acaban mal, o que su porvenir engendra monstruos: es una vieja idea, no tuvimos que esperar a Stalin, ya era cierto de Napoleón, de Cromwell. Cuando se dice que las revoluciones tienen mal porvenir, no se ha dicho nada todavía del devenir revolucionario de la gente. Si los nómadas no se interesaron tanto, es porque son un devenir, y no forma parte de la historia; están excluidos de ella, pero se metamorfosean para reaparecer de otro modo, bajo formas insospechadas, en las líneas de fuga en un campo social. Es, incluso, una de nuestras diferencias con Foucault: para él, un campo social está atravesado por las estrategias, para nosotros huye por todas partes. Mayo del 68 fue un devenir irrumpiendo en la historia, y por eso la historia lo ha entendido tan mal y la sociedad histórica nunca lo ha asimilado bien.

Nos hablan del futuro de Europa y de la necesidad de poner de acuerdo a los bancos, las compañías de seguros, los mercados interiores, las empresas, los cuerpos de policía, consenso, ¿pero que pasa con el devenir de la gente? ¿Nos prepara Europa extraños devenires como nuevos mayores? ¿Qué va a ser de la gente?. La cuestión, llena de sorpresas, no es la del futuro, sino la de lo actual o lo intempestivo. Los palestinos, que llevan hasta el límite la cuestión del territorio, son los intempestivos del

Oriente Medio. En los estados de no derecho, lo que cuenta es la naturaleza de los procesos de liberación, forzosamente nómadas. Y en los estados de derecho, no se trata de los derechos adquiridos y codificados, sino de todo lo que actualmente plantea problemas de derecho y a causa de lo cual los derechos adquiridos corren siempre el riesgo de verse nuevamente en tela de juicio. No nos faltan, hoy en día, problemas así: el código civil tiende a venirse abajo por todas partes, y el código penal vive una crisis equivalente a la de las prisiones. Lo que crea derecho no son los códigos o las declaraciones, es la jurisprudencia. La jurisprudencia es la filosofía del derecho, y procede por singularidad, prolongación

de las singularidades. Por supuesto, todo esto puede dar lugar a tomas de partido si uno tiene algo que decir. Pero actualmente no basta con «tomar partido», incluso de forma concreta. Se necesitaría un mínimo de control sobre los medios de expresión. Si no, uno pronto se ve en la televisión contestando a preguntas idiotas, o en un cara a cara, un «espalda a espalda», «discutiendo un poco». Entonces, ¿participar en la producción de la emisión? Es difícil, es un oficio, nosotros no somos ni siquiera los clientes de la televisión, los verdaderos clientes; son los anunciantes, los famosos liberales. No sería divertido que los filósofos sean subvencionados, que se vean cubiertos de mascarar, pero tal vez ya se ha

hecho. Se habla de una dimisión de los intelectuales, ¿pero cómo se expresarían con medios universales que no dejan de ser una ofensa al pensamiento? Creo que la filosofía no carece ni de público ni de divulgación, pero es como un estado clandestino del pensamiento, un estado nómada. La única comunicación que podemos desear, como algo perfectamente adaptado al mundo moderno, es el modelo de adorno, la botella en el océano, o el modelo nietzscheano, la flecha lanzada por un pensador y recogida por otro.

Traducción: Encarna Castejón, del *Magazine Littéraire*.





RESEÑAS

México Indígena. ISSN 0185-058X;
Mazatlán 119, Col. Condesa, C.P. 06140,
México D.F., 576-5169

México Indígena ha iniciado una nueva época y en diciembre de 1989 llegó a su tercer número. La revista no sólo ha cambiado de cuerpo editorial sino también ha sufrido importantes renovaciones orgánicas: ahora es coeditada por el INI (su antiguo promotor) y el Centro de Investigaciones Cultural y Científica A.C. El actual equipo de redacción está constituido por Hermann Bellinghausen (director), Mauricio Ortiz y Ramón Vera (editores) y José González Veites (diseñador). Durante mucho tiempo, y como es costumbre en la mayor parte de nuestras publicaciones institucionales, tuvo una perspectiva y un circuito de circulación muy restringidos. *México Indígena* fue, prácticamente, una revista secreta de temas antropológicos. El perfil que hoy se define en sus páginas está delineado a partir de una recepción más fluida de materiales literarios o que tienen una referencia diáfana con la cultura literaria; existe también la preocupación evidente de ofrecer trabajos de antropólogos de las nuevas generaciones y se percibe una organización más atractiva de las secciones. Interesantes apuestas son el espacio central de la fotografía a color, que en realidad oficia como una crónica visual del tópico que trata. El consejo editorial de *México Indígena* está constituido por Arturo Argueta, Lourdes Arizpe, Guillermo Bonfil Batalla, José del Val, Antonio García de León, Maya Lorena Pérez, Luis Reyes García. En su última entrega destacan colaboraciones de Antonio Pérez, Jaime Moreno Villareal, José del Val, Juan Villoro, José Tappan y Ramón Vera.

Utopías, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, secretaría general, Ciudad Universitaria; C.P. 04510, México, D.F., 548-1452.

Utopías viene a cubrir un importante espacio que la difusión de la cultura universitaria había descuidado: una publicación para la Facultad de Filosofía y Letras. Esta revista trimestral ha madurado con celeridad desacostumbrada en nuestro medio y alcanza en su cuarta entrega (de octubre-diciembre de 1989), una propuesta muy consistente y atractiva: la revisión del proceso de reformas que en la Unión Soviética ha desembocado en la Perestroika. La panorámica ahí plasmada toca no sólo aspectos sociales y políticos de la sociedad socialista sino que nos remite a ciertas figuras clave de la cultura en lengua rusa (Anna Ajmátova, Víctor Serge) que redondean una percepción muy sugerente del fenómeno. Dentro del dossier Perestroika se incluye una encuesta a Adolfo Aguilar Zinser, Antonio Alatorre, Roger Bartra, Carlos Castillo Peraza, Luis González de Alba, Rodolfo González Guevara, Alicia Huerta, Carlos Monsiváis, Carlos Ortiz Tejeda, Adolfo Sánchez Rebolledo, Adolfo Sánchez Vázquez y Enrique Semo. Se presentan en la sección "Cuestiones de teoría", contribuciones de Juliana González y Anamari Gomís, entre otras. Un artículo de Eduardo Nicol, ensayos de Alvaro Mutis, Arturo Azuela y Vicente Leñero hacen inevitable la lectura de este ambicioso y renovador proyecto, cuyo cuerpo editorial lo componen Arturo Azuela, Sergio Pitol, Federico Alvarez, Hermann Bellinghausen, Elisabetta Di Castro, Esther Cohen, Ana María Escalera, Gerardo de la Fuente Lora, Anamari Gomís, Juan Meléndez y Cesáreo Morales.

La palabra y el hombre. ISSN 0185-327.
Apartado postal 97, Xalapa, Veracruz,
México.

La palabra y el hombre es toda una tradición dentro de las publicaciones culturales de los estados del interior de la república. Publicada en Xalapa, Veracruz, ofrece en su número 70 de abril-junio de 1989 una miscelánea de artículos que van desde un análisis de la historia oral y su papel en la enseñanza entre los mayas del oriente de Yucatán hasta el ensayo que sitúa la presencia antropológica en la obra de Alfonso Reyes. Aunque esta variedad tiende a la dispersión, los temas tocan objetos de investigación apasionantes. Tal es el caso de la investigación de Leticia Gamboa sobre comerciantes *barcelonettes* de la ciudad de Puebla, donde se hace un rastreo microhistórico de la población francesa de Barcelona dedicada al comercio de ropa; o el artículo de Luis Angel Argüelles sobre los refugiados mexicanos asentados en Cuba durante la segunda y tercera décadas del siglo, exiliados maderistas de renombre como Juan Sánchez Azcona, David Berlanga, Adolfo León Osorio, Gabriel Gavira, etc. Este tipo de trabajos de rescate son sumamente importantes y su lectura es de gran interés. *La palabra y el hombre* es auspiciada por la Universidad Veracruzana; su director es Raúl Hernández Viveros y en el consejo de redacción figuran Juan Vicente Melo, Marco Tulio Aguilera Garramuño y Octavio Reyes.

La cultura de los árabes

Víctor M. Uc Chávez

Antaki, Ikram. *La cultura de los árabes*. Ed. S. XXI, México, 1989, 278 p.

El libro de Ikram Antaki aborda los distintos aspectos de la cultura de un pueblo que, si bien es heterogéneo dependiendo del país, la región y quizá, la localidad, presenta rasgos comunes tanto en el pensar como en el actuar. En efecto, *La cultura de los árabes* trata de mostrar un conjunto de rasgos comunes; es decir, soslaya las diferencias para dibujar un sustrato material, ideal e histórico que es común a casi cualquier colectividad árabe.

Esta obra puede ser considerada como una "introducción" a la cultura de los árabes, como una respuesta larga, extensa, a una pregunta anónima: ¿Qué significa ser árabe? Diríase que el texto sobrepasa, a veces, la cuestión. O más aún, dicha respuesta nos conduce, como por accidente, a otra pregunta no formulada y que da razón de ser a la anterior: ¿Cómo se constituye el Islam? ¿En qué consiste?

Este recorrido histórico y etnográfico tiene como meta mostrar al Islam como el principal sostén de este diverso conjunto cultural. De ahí que se le considere en el texto como punto de referencia obligado para cualquier reflexión sobre cada aspecto de la cultura de los árabes:

"Islam y arabismo están íntimamente ligados y aquellos cristianos y judíos que viven o vivieron en los países árabes tienen, aún sin reconocerlo, una inmensa carga de cultura islámica.

"El Islam es la historia y la historicidad de los árabes. Es el argumento de su vida diaria, de su actividad política y moral y su guía real (...) es la cultura de los árabes, aún de los no musulmanes que viven entre ellos".

En efecto, la historia del Islam es el pincel que va trazando los contornos de la cultura árabe, incluye en el desarrollo de la lengua y la poesía, se relaciona aunque siempre contradictoriamente, con el pensamiento filosófico; y condiciona a un conjunto de manifestaciones artísticas --básicamente la plástica, la arquitectura y la música-- a través de una serie de prescripciones que dicta El coran, texto sagrado del Islam.

Lo mismo sucede con otro tipo de prácticas. Se mencionan, por ejemplo, los tintes que cobra la vida cotidiana entre los árabes a partir de las prescripciones coránicas; las repercusiones que se dan en aquélla cuando éstas sufren ciertas transformaciones y viceversa.

Cobra también interés la peculiar relación entre prescripciones coránicas y la Chari'a (ley musulmana) respecto a

la posición de inferioridad de la mujer en las sociedades árabes.

Por otra parte, se destacan la educación y la socialización como mecanismos que, entre otras cosas, contribuyen a la reproducción de los pilares de esta cultura.

En fin, *La cultura de los árabes* traza, fundamentalmente, un conjunto complejo de manifestaciones artísticas, filosóficas, lingüísticas, religiosas, económicas, sexuales, etc., fuertemente determinadas por el Islam y sujetas al vaivén de su curso.

Tal vez tenga razón la autora cuando afirma: "Parecería que la historia del Islam estuviera hecha de renacimientos recuperados para luego ser recuperados por renovaciones que acaban en las mismas posturas que las que las originaron". Y más adelante: "Creado fuera del poder para ser una ideología del poder, que en poco tiempo lo vacía de su sentido, el Islam parece condenado a esta vuelta infinita entre la institución y la revolución".

Una civilizada memoria alrededor de lo salvaje

Alvaro Bermejo-Marcos

LA POTIERE JALOUSE *Claude Levi-Strauss*
Ed. Plon

DE PRES ET DE LOIN. *Claude*
Levi-Strauss/Didier Eribon Ed. Odile Jacob

A un después de medio siglo de continua y cotidiana convivencia con el profundo universo mítico de «Tupis», «Craoas» y «Nambikwara», sólo el azar, Roman Jakobson y la temprana lectura de las obras capitales de Jean Jacques Rousseau siguen siendo responsables de las magnitudes coronadas por este honesto dinosaurio barroco -y clarividente-, en su obstinada búsqueda de toda forma de autenticidad.

Antes de que viera la luz esta interesante compilación de encuentros y confesiones, nos bastó abrir la primera página de *Tristes tropiques* (1955) para saber que Claude Levi-Strauss odiaba por encima de todas las cosas «los viajeros y los viajes», que el concepto de «salvaje» sigue pareciéndole un híbrido entre la mixtificación, la ignorancia y la utopía —que Jacques Lacan no era el mejor discípulo de Emile Zola—, que antepondría siempre el *pesimismo radical* de Montherlant, las hermenéuticas cosmogonías de Fernand Braudel y has-

ta el fastuoso surrealismo del primer Breton a la dorada mediocridad «positiva» de sus más ilustres contemporáneos.

«No, para llegar a entender algo acerca del hombre no basta con observarse a sí mismo a la manera de los viejos filósofos introspectivos. Tampoco basta con limitarse a un breve período de la historia humana, como hacen los historiadores. Más bien al contrario, a mí personalmente me resultó tan preciso como indispensable quemar mis naves y partir así al encuentro con aquellos que me parecían los más alejados de mí mismo, para indagar en ellos qué es lo verdaderamente constante y fundamental en la naturaleza humana.» Por muy arduo que nos resulte conquistar las raíces de ese emblemático corazón salvaje, sí, qué duda cabe, «las aproximaciones valdrán siempre más que el puro vicio»: «Por otra parte, la tarea del antropólogo no es más difícil que la del físico o el químico: también ellos no observan más que una mínima porción de la realidad con instrumentos imperfectos.»

Paradójicamente, el autor de *Estructuras elementales del parentesco*, tras intentar reconstruir desde sus propias cenizas el "shock" inicial de los indios con los europeos durante algo más de una década, suma ya cerca de treinta años hurtándose a abundar el menor

trabajo de campo -al que continúan tan vinculados la mayoría de los grandes etnólogos- A la manera del sabio Melville, de E.M. Foster o del propio Faulkner, toda su obra ulterior revierte al intenso y oscuro maremagno de su aventura primordial. Claude Levi-Strauss no volverá nunca más a su «velho Brasil»-- «...para evitar verme llorando sobre mis recuerdos»---. Y también porque de algún modo considera que ese contacto directo con el alma primitiva ya no es imprescindible para él. Desde Montaigne a Margaret Mead, el mundo y la ciencia occidentales abarcan ya cerca de dos siglos observando y compilando sus estudios alrededor de lo salvaje: «Lo que le faltaba a la antropología era una buena teoría de base, un instrumento de penetración, un sistema que le permitiera construir una teoría explicativa para poder entender todo lo que estaba conociendo.» Pues bien, esa primera «máquina empírica» para descifrar comportamientos tribales, razones mitológicas y cursos civilizadores, comenzó por llamarse *estructuralismo*. Aunque ya a estas alturas, tras haber sido tachado de «antihumanista», «vacuo» y «esterilizado» incluso por los principales espadas de su propia escuela, nuestro personaje reniega en cierto modo de este término que considera tan ambiguo como ajeno. «Al fin y al cabo, el verdadero fundador del estructuralismo

fue Roman Jakobson.» Este lingüista checo con quien CLS se encontró en Nueva York mantenía por aquella posguerra que el número de sonidos que puede emitir un comunicante en cualquier civilización es limitado. En consecuencia, todas las lenguas pueden reducirse a un volumen regular de combinaciones dentro de un margen concreto de posibilidades derivadas de una supuesta «gramática universal». Obviamente, a Jakobson no le costó demasiado demostrarle cómo cada una de las lenguas conocidas dentro del planeta no era más que una variación dentro de una grandiosa estructura común. Luego, partiendo del análisis de las relaciones de parentesco entre los «primitivos», entre las raíces de su pensamiento y las de sus mitologías, CLS llegaría a concluir cómo tras las conocidas variedades aspectuales de todas las culturas late una profunda unidad psíquica humana. A partir de entonces, el autor de *El totemismo* dedicaría el resto de su vida a la búsqueda y al posterior estudio, tanto en los pueblos «primitivos» como en los «modernos», de los principios constitutivos básicos de esa estructura primordial.

El inmenso valor rehumanizador de la respuesta estructural se inicia en la tarea de enseñarnos a entender cuánto nos une, como hombres y como «europeos», a los legendarios «Nambikwara» del Alto Amazonas. «Somos hombres como ellos, y en ese sentido podemos establecer con ellos relaciones personales. Vemos entre ellos indumentarias de apariencia absurda, pero en realidad significan la importancia externa de una jerarquía comparable a la que justifica todas nuestras venerables instituciones.» En puridad, no existen civilizaciones «primitivas» ni «evolucionadas», no hay más que soluciones diferentes a problemas consustanciales a la más estricta condición humana: «La noción de progreso implica la idea de que ciertas culturas son superiores a otras, puesto que han producido obras de las que las últimas se han mostrado incapaces. Y el relativismo cultural, que es una de las

bases de reflexión etnológica, afirma que ningún criterio permite juzgar en lo absoluto una cultura como superior a otra.»

Allá por el año 1971, pronunciando unas palabras muy parecidas a éstas en la sede central de la UNESCO, en París CLS logró concitar uno de los mayores escándalos de la historia intelectual de Francia, al que su editor puso por título *Raza y Cultura*: «...En aquella ocasión transgredí tres poderosas prohibiciones. Primero, comencé significando cómo la genética moderna permitía hablar de razas en términos científicos. Luego, dije que los buenos sentimientos del ciudadano medio no sirven para luchar contra el racismo. Y, por último, estimé que las culturas sólo son creativas cuando, siendo preciso para su desarrollo un cierto distanciamiento, aciertan a no distanciarse demasiado de sí mismas.»

«Nunca ha habido una sociedad monocultural. Todas las culturas resultan de mestizajes, préstamos, mezclas que no han cesado de producirse, aunque a ritmos diferentes, desde el origen de la homonización. Todas las pluriculturales, las sociedades han elaborado cada una, en el curso de los siglos, una síntesis original, que constituye la raíz primal de su cultura. El sistema de valores de Francia en los siglos XVIII y XIX representaba para Europa y el mundo un centro de atracción. La asimilación de los inmigrados no planteaba problemas.» Permítanme que continúe la cita resolviéndola con unas declaraciones recientemente efectuadas por el pensador francés a Guy Sorman, para el *Figaro Magazine*: «... Hoy sigue siendo preciso acoger a los extranjeros en nuestro país y en nuestro continente, aunque sólo sea en razón de nuestro desequilibrio demográfico. Y sigue estando claro que estas etnias extranjeras son más o menos integrables. Los problemas comenzarán cuando las sociedades occidentales no sean capaces de suscitar valores intelectuales y morales lo suficientemente sinceros como para sustentarse cuando menos a sí mismas.»

A sus ochenta años, Claude Levi-Strauss, uno de los últimos grandes intelectuales de la diáspora judía, sigue odiando «los viajes y los viajeros» más que nunca. Una constante que, sin embargo, no le ha impedido descubrir las maravillas de Corea hace apenas unos meses. Para el mayor desconcierto de sus guías y acompañantes oficiales, el autor de *mitológicas* se mostró categóricamente indiferente a los notorios avances tecnológicos, a todas las conquistas económicas y hasta a su portentosa infraestructura olímpica: no buscaba más que los últimos vestigios de una gran civilización. «Este Levi-Strauss es algo irremediable --puntualizó «cariñosamente» a su paso un alto dignatario coreano--, no se interesa más que por lo que ya no existe.»

Tomado de *El Urogallo*.

Un aventurero extraordinario

Fernando Parra

VIAJES AL ESTRECHO DE MAGALLANES.

Pedro Sarmiento de Gamboa. Alianza Editorial

Imagínese el lector un hombre de fines del siglo XVI versado en las matemáticas, la cosmografía y la geografía, pero también estudioso de las lenguas clásicas y de la historia y, por si fuera poco, viajero curioso y atento, soldado y marino o, por remedar un giro de la época: «audaz navegante». A tal mirlo blanco se le requiere para que ponga fin a las terriblemente eficaces incursiones del corsario Drake en los mares del Sur americano y así poder asegurar la presencia española en estas aguas y el control del importantísimo —hoy diríamos estratégico— estrecho de Magallanes que sólo con la construcción del canal de Panamá, siglos después, perdería esa relevancia. Tras la misión, más militar, de 1579, dos años después se le nombra gobernador y capitán general del Estrecho y se le encomienda una nueva tarea aún más netamente exploratoria y geográfica: fijar definitivamente el paso entre los dos grandes océanos a través del temido Estrecho e implantar una serie de asentamientos permanentes y colonias en la zona que asegurasen el dominio de la Corona española en tan lejanos territorios.

Este segundo viaje, cuya crónica y la del primero recoge el presente volumen, concluyó trágicamente con el apresamiento de Sarmiento por los ingleses, primero, y los franceses, después, y la aniquilación de los colonos españoles, cuya suerte fue la principal preocupación de los últimos años de este navegante.

Los numerosos biógrafos de Sarmiento se han repartido entre los que han optado resaltar su imagen de hombre de acción. Lo cierto es que los numerosos avatares de la vida de Sarmiento en América y en especial sus viajes y peligrosas misiones no oscurecen su valor de hombre cabalmente culto y reflexivo, de modo que, sus fascinantes diarios recogen de forma armónica y equilibrada ambos e indisolubles aspectos. En definitiva, como señala uno de sus biógrafos, Ernesto Morales, «un hombre extraordinario dentro del extraordinario siglo XVI». Para el lector de hoy su «triste figura», proyectada hasta nuestros días gracias a «su pluma incansable», es de un enorme atractivo y constituye un excelente pretexto para adentrarnos en el conocimiento de la primera época de la colonización española en América.

Tomado de *El Urogallo*.

Memorias contraculturales

Juan Malpartida

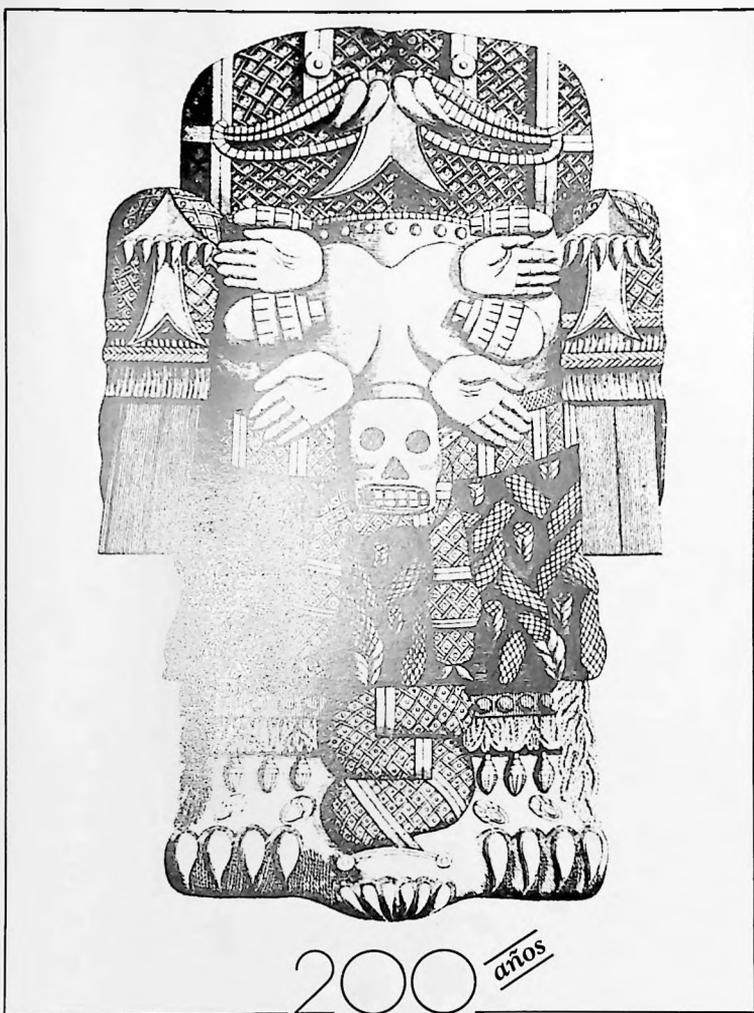
MEMORIAS DE CALIFORNIA. Luis Raicionero. Editorial Mondadori

U no siempre siente una cierta satisfacción cuando lee un libro —y más si es de memoria como en este caso— y observa que no hay sentimiento de cul-

pa. Esta carencia estaba ya en Rabelais y en Henry Miller, y ahora comenzamos a verla en algunos escritores españoles que, a pesar de sus distintos registros culturales, escriben desde una conciencia placentera del cuerpo. Luis Raicionero escribe, lee y piensa exaltando el principio del placer. Estas **Memorias de California** hacen un ligero repaso a su vida en la contracultura americana a finales de los sesenta. Allí están Alan Watts, Ginsberg, Ferlinghetti, Janis Joplin, Norman Brown y Carlos Castaneda, autor este último que Raicionero ya introdujo, aunque sin citarlo, en su excelente **Ramon Lull**. Por cierto, Raicionero lo llama chileno porque un amigo suyo lo conoció y le aclaró su procedencia... Todos los lectores de Castaneda sabemos que es un verdadero enigma. Abundaré en la confusión añadiendo que un par de amigos, míos, muy amigos de Castaneda, me dijeron que es brasileño, y no digo más. El libro de Raicionero es seductor, inteligente y divertido, además de dar noticias muy exactas de uno de los momentos más interesantes y controvertidos de «nuestra cultura». Cuando lo he terminado de leer me he sentido bien y he recordado mis apasionadas lecturas de Brown, Watts, Castaneda, Susuki, Herrigel, por no mencionar la literatura oriental que tanto emociona a Raicionero: la poesía japonesa y china. Frente al provincialismo carpeto-vetónico, el exceso de ironía pardilla y carencia de sentimiento analógico, la obra de Raicionero comienza a ser un festín de correspondencias, una apuesta porque el saber sea un hacer, y viceversa. Gran parte de los jóvenes escritores españoles han aprendido de Norteamérica la mala sintaxis de las traducciones de novelas del género negro; Raicionero nos muestra otro mundo en el que se da cita el hermetismo y la música punk, los koans y la crítica del conocimiento, la sensibilidad aliada a la inteligencia.

Tomado de *El Urogallo*.

CUICUILCO
Se terminó de imprimir
en mayo de 1990
en los talleres de la
Dirección de Publicaciones
del I N A H
Av. Tiáhuac 3428, Culhuacán.
Se tiraron 1 000 ejemplares
mas sobrantes para reposición.
La edición estuvo al cuidado
de Euriel Hernández.



200 años

de la

arqueología mexicana

1790-1990

