

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA EPOCA Volumen 1, Número 2, Septiembre/Diciembre 1994



El tiempo y las palabras

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Directora • Teresa Franco y González Salas

Secretario Técnico • Enrique Nalda

Coordinador Nacional de Investigación • Héctor Tejera

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Director • Alejandro Figueroa Valenzuela

Subdirectora de Extensión Académica • Nina Serratos Zavala

Cuicuilco

Director • Alejandro Figueroa Valenzuela

Editor • Pablo Yankelevich

Comité de Redacción

Sergio Raúl Arroyo • Eyra Cárdenas Barahona • Alberto del Castillo • Hilda Iparraguirre
Fernando López Aguilar • Marie Odile Marion • Raymundo Mier Garza

Comité Editorial

Roger Bartra
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Heraclio Bonilla
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito

Johanna Broda
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Cristian Duverger
Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París

Nestor García Canclini
Universidad Autónoma Metropolitana, México

Michel Graulich
Universidad Libre de Bruselas, Bruselas

Friedrich Katz
Universidad de Chicago, Chicago

Herbert Klein
Universidad de Columbia, Nueva York

Alfredo López Austin
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Robert M. Malina
Universidad de Texas, Austin

Nelson Manrique
Universidad Católica de Lima, Lima

Eduardo Matos Moctezuma
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Héctor Pérez Brignoli
Universidad de Costa Rica, San José

José Antonio Pérez Gollán
Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires

Armando Silva
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

Rodolfo Stavenhagen
El Colegio de México, México

Edición, Juan Antonio Perujo • *Asistente editorial*, Martha Villanueva • *Coordinación del Dossier*, Hilda Iparraguirre • *Diseño*, Romina Teysi y Francisca Montalvo Díaz • *Corrección*, Víctor Cuchí Espada y Adriana Incháustegui López • *Formación*, Carlos del Castillo Negrete • *Foto de Portada*, Ana L. Bloch, de la serie: «La escritura del tiempo», 93/94 • *Impresión*, Talleres de la Dirección de Publicaciones del Instituto Nacional de Antropología e Historia • *Dirección*, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F. • *Teléfonos*, 606 0330 y 606 0580, ext. 239 / 665 9228 fax

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores

ISSN 01851659 © ENAH/INAH

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NEVA EPOCA Volumen 1, Número 2, Septiembre/Diciembre 1994

El Tiempo y las Palabras

Presentación

Sergio Raúl Arroyo 5

La escritura de Juan de Torquemada:
la historia como literatura

Alfonso Mendiola 9

Bernal Díaz del Castillo: entre el temor y el silencio

Guillermo Turner 25

La figura diabólica como ordenador del discurso
de la crónica de Pérez de Ribas

Guy Rozat Dupeyron 39

La semiótica y la historiografía de lengua náhuatl:
¿relato de acciones o identificación de personajes?

Roberto Flores 51

Poesía y discurso histórico en la Nueva España. El primer siglo

José Joaquín Blanco 65

Tomóchic. Las letras, la historia, el poder

Antonio Saborit 73

Historia, literatura y folklore 1920-1940. El nacionalismo
cultural de Rubén M. Campos, Fernando Ramírez de Aguilar
e Higinio Vázquez Santa Ana

Ricardo Pérez Montfort 87

Chiaromonte y Guzmán: La paradoja de la historia

David Huerta 105

José Vasconcelos y la revista *Timón*.

El discurso político del nazismo en México

Héctor Orestes Aguilar Cabrera 115

La diplomacia de las letras. Presencia de escritores
mexicanos en América Latina durante la década del veinte

Pablo Yankelevich 123

R 012253

Miscelánea

Trabajo, intercambio y la construcción de la Historia:
una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua
Catharine Good Eshelman 139

Universalismo y relatividad lingüística.
¿Problema científico o filosófico?
Celia Ma. Zamudio Mesa 155

La población negra y el pacto demoniaco en el siglo XVII.
Algunos casos de estudio en México
Nora Reyes Costilla
Adriana Rodríguez Delgado 177

Patologías y rechazos. El racismo como factor
constitutivo de la legitimidad política del orden
oligárquico y la cultura política latinoamericana.
Patricia Funes
Waldo Ansaldi 193

Reseñas

Schele, Linda y David Freidel, *A Forest of Kings.*
The Untold History of Ancient Maya
Agustín Menchaca Ramírez 233

Marco Bellingeri y José Luis Rhi-Sausi, *Il Messico,*
nazionalismo, autoritarismo, modernizzazione (1867-1992)
Franco Savarino Roggero 236

Ruggiero Romano, *Coyunturas opuestas.*
La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica
Antonio Ibarra 241

Masini, Eleonora y Susan Stratigos, *Women, Households and Change*
Adriana López Ramírez 246

El tiempo y las palabras

Presentación

* Sergio Raúl Arroyo G.

Durante el verano de 1994, la Escuela Nacional de Antropología e Historia organizó *El tiempo y las palabras*, un encuentro que tuvo como ejes temáticos la historia, la narrativa y la literatura mexicanas. Su principal objetivo fue estimular, sobre los múltiples puentes que la práctica intelectual ha podido materializar, un diálogo hasta ahora no suficientemente sistematizado ni plenamente valorado, pero que durante los últimos años ha dado muestras de su importancia axial para renovar la visión de la cultura mexicana.

El encuentro trató de ser también un foro que permitiese ampliar el horizonte crítico de la historia y la literatura mexicanas, aportando elementos de discusión y, probablemente, incorporando algunos problemas a la necesaria reflexión sobre la naturaleza y los múltiples entrecruzamientos de esos ámbitos.

Una vez distanciadas del ominoso yugo que representó la escisión entre *lo verdadero y lo ficticio*, proveniente del hermético sistema de la razón platónica y argumentación fundamental de las academias decimonónicas, numerosas búsquedas han trastocado el conjunto de objetos y significados con que se demarcaba a la historia, promoviendo la recuperación de otras realidades que en ella existían sólo como residuos de un no ser, tales como la cotidianidad, las expresiones míticas, el imaginario y las narraciones seculares, y haciendo necesaria, no sólo una nueva ubicación de sus perspectivas, sino originando la apertura de un intrincado proceso que ha permitido reformular sus problemas y alcances.

Una constante de las investigaciones y experiencias literarias recientes de México, es el interés por los hechos constituidos a partir de la historia misma. No sólo se ha tratado de aproximaciones a itinerarios y temáticas,

sino de exploraciones y puestas en crisis de algunas verdades heredadas por el discurso histórico. Por otra parte, la historia ha sido impactada por aquello que en un primer momento fue considerado un universo de ficciones.

No obstante las contraposiciones con que diversas corrientes, principalmente aquellas que a partir del siglo XVIII estructuraron una impenetrable fortaleza cognoscitiva, diferenciaron y legitimaron el carácter científico de la historia, sus métodos y propuestas, en el pasado reciente, el desvanecimiento de diversos racionalismos petrificadores, permitió observar crecientes puntos de contacto e intersecciones entre esos campos. Este hecho ha provocado un despliegue de nuevos problemas, ampliando nuestro horizonte intelectual y, simultáneamente, abriendo la posibilidad de reconformar nuestra percepción de dos sistemas de escritura en profunda comunicación, con entramados convergentes, e incluso, sendas comunes.

En este territorio cambiante, es cada vez menos posible juzgar el trabajo histórico o el literario con los medios con que la tradición ilustrada o su acepción positivista los delimitaron. Sin dejar de reconocer expresiones irreductibles o distinciones específicas, tal como lo han enfatizado Peter Burke cuando propone una sabia mediación entre el análisis de estructuras y la narración de acontecimientos, o Hayden White, que emplea su teoría de los tropos o figuras, elementos metafóricos, como sustento metahistórico de la historia, es necesaria una incisiva revisión de la inexorable proximidad de los hechos históricos con la narrativa que les dota de forma y, con notable persistencia, de sentido.

El *dossier* que hemos integrado, intenta, dejando de lado la concepción de los sistemas diferenciados, iluminar algunas articulaciones entre fenómenos históricos, literatura y ciertas experiencias narrativas y estéticas. Se ha tratado de mantener en todo momento las dimensiones y perspectivas orientadoras de escritores e historiadores, permitiéndonos establecer el equilibrio necesario en la reflexión.

Los contenidos de *El tiempo y las palabras* estuvieron determinados por cinco temas que abordan diversos momentos del *tiempo mexicano*. Diez de los quince trabajos presentados conforman este expediente, conservando su ordenamiento y estructura general: *Epica e imaginario en el texto colonial* y *Los signos del discurso colonial*, estuvieron dirigidos a visitar crónicas militares y religiosas, así como textos nodales del mundo novohispano. Alfonso Mendiola en «La escritura de Juan de Torquemada. La historia como literatura», estudia el contexto de emisión en que Torquemada construye en la *Monar-*

quía indiana la narración de la caída de Tenochtitlan. El trabajo de Mendiola es un extraordinario punto de partida, en tanto se pregunta por la función de un texto escatológico en el ámbito del siglo XVII, así como por la naturaleza literaria, viva en el relato colonial, frente a sus interpretaciones posteriores. De este análisis surge la propuesta relativa a cómo debe ser leída, no sólo esa obra, sino la narrativa de los cronistas hoy día.

En «Bernal Díaz del Castillo: entre el temor y el silencio», Guillermo Turner ve en el texto del más conocido de los cronistas de la conquista de México, no solamente una obra personal, sino la expresión cultural de una colectividad a la que el propio cronista pertenece. A través de un estudio sobre el miedo, como elemento que nos permite realizar una aproximación a la visión y las circunstancias que sustentaron *La historia verdadera de la conquista de la Nueva España*.

Guy Rozat, utilizando la crónica del siglo XVII del jesuita Andrés Pérez de Ribas, pone en evidencia la carga teológica contenida en las crónicas; «La figura diabólica como ordenadora del discurso de Pérez de Ribas» plantea la necesidad de redefinir su estrategia de lectura.

Roberto Flores, aborda el empleo de la semiótica como instrumento para caracterizar, como modelos narrativos, las crónicas de Alvarado Tezozomoc y fray Diego de Durán, representando configuraciones de formas alternativas de la historiografía en «La semiótica y la historiografía de lengua náhuatl: ¿relato de acciones o identificación de personajes?».

En «Poesía y discurso histórico en la Nueva España», José Joaquín Blanco muestra cómo, contra los reproches de cierta tradición escolástica, la poesía novohispana observaba su historia «infinitamente minuciosa» a partir de sus textos.

Dentro del tema *La escritura y la nación*, se revisaron los vínculos entre la literatura, el periodismo y la narrativa en la formación de una cultura nacional. Con el empleo de un episodio histórico, «Tomóchic. Las letras, la historia y el poder», Antonio Saborit realiza un estudio del significado de la relación novelada de la campaña militar contra el poblado de Tomóchic, Chihuahua, en 1891 y su impacto en la memoria histórica.

En *Perfiles y palabras del siglo y Obras y perfiles en el tiempo*, se realizó un ejercicio crítico sobre la impronta que la literatura y otras prácticas narrativas han dejado en la historia mexicana contemporánea. Fueron revisitadas varias de las presencias intelectuales más incisivas de nuestro siglo, que tuvieron en la historia un referente común y la materia privilegiada de su trabajo. No pocas veces pudo observarse con nueva luz su obra.

Ricardo Pérez Montfort con «Historia, literatura y folklore» analiza tanto la formación de una imaginería compuesta de mitos y símbolos nacionalistas, a través del folklore posrevolucionario, como el carácter de «rescate de las tradiciones» en que se despliega.

«La paradoja de la historia» de David Huerta, muestra el origen de las contradicciones, aún vivas, entre la concepción de los paradigmas de la historia moderna y su puesta en escena, a la luz de la narrativa de Martín Luis Guzmán y del historiador italiano Nicola Chiaromonte.

Héctor Orestes Aguilar, incursiona con «José Vasconcelos y la revista *Timón*. El discurso político del nazismo en México» en un hecho poco estudiado, prácticamente sellado, la empresa propagandística filonazi a través de una publicación dirigida por Vasconcelos, haciéndonos volver la mirada a este incómodo episodio de la historia cultural mexicana.

«La diplomacia de las letras» de Pablo Yankelevich es un ensayo sobre las relaciones de la intelectualidad mexicana con el Estado revolucionario y su presencia real e imaginaria en el mundo latinoamericano de la década de los veinte.

Quisiera que en el recuento que el lector hiciera de *El tiempo y las palabras* prevaleciera un valor testimonial: el de la dinámica crítica de una época en la que, desde diferentes puntos de reflexión, se conforma un nuevo *montaje* de la historia mexicana. En un plano más específico, quizá pueda observarse de qué modo los usos narrativos representan una base para revelar las relaciones entre estructuras y acontecimientos, un verdadero juego de vasos comunicantes, que hace posible una visión múltiple de la historia.

Es en este punto donde las experiencias narrativas tienen un papel regenerador de la historia, provocando una vuelta de nuestra mirada hacia sus orígenes, donde la imaginación literaria constituye su fuente de fuerza y renovación.

La escritura de Juan de Torquemada: la historia como literatura

Alfonso Mendiola*

¿Qué es la verdadera historia? ¿Por qué escribimos o leemos historia? Los humanistas del Renacimiento tenían una respuesta segura a estas preguntas. La «verdadera historia» era la historia escrita a imitación de los historiadores clásicos, en particular César, Salustio y Livio, con escenas de batallas cuidadosamente construidas y largos discursos imaginarios puestos en boca de los personajes históricos. Su objetivo era ético: aprender de los «ejemplos» de los personajes históricos como evitar el vicio y seguir la virtud, cómo llevar una vida moral. La exactitud factual, el uso de fuentes documentales, el análisis de las conexiones causales entre acontecimientos, todo esto eran cosas subsidiarias de la meta principal de una «historia verdadera»: enseñar la ética por medio de «ejemplos».¹

Esta descripción que hace Frances A. Yates, en su artículo *La historia de la historia*, de la forma y finalidad de la escritura de la historia en la época renacentista destaca las grandes diferencias que tiene esa manera de hacer historia con la nuestra. Lo que Yates denomina lo subsidiario —secundario— de la historia de esos siglos es lo principal en la actual: «exactitud factual, uso de las fuentes documentales, análisis de las conexiones causales entre los acontecimientos». Todo aquello que caracteriza a la operación historiográfica actual como científica, en la de los siglos XV al XVII está subordinado a su función ética: la historia es maestra de vida.² La historia,

¹ Frances A. Yates, *Ensayos reunidos, II. Renacimiento y Reforma: la contribución italiana*, tr. de Tomás Segovia, FCE, México, 1991, p. 163.

² «La expresión *historia magistra vitae* fue acuñada por Cicerón, apoyándose en ejemplos helenísticos. Se encuentra en el contexto de la retórica: sólo el orador sería capaz de conferir inmortalidad a la vida de las *Historien* instructivas, de hacer perenne su tesoro de experiencia». Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, tr. de Norberto Smilg, Paidós, Barcelona, 1993.

hasta antes del siglo XIX, era, prioritariamente, un género más próximo de lo que en la actualidad designamos literatura³ que de la ciencia. La historia con pretensiones de ciencia es algo muy reciente. De esto se desprende la paradoja siguiente: mientras la mejor historia para los cronistas era la más literaria o retórica, para nosotros es lo contrario: a más literatura menos ciencia. La lucha de la historia, en estos dos siglos, ha sido la de desprenderse de aquello que la relaciona con la literatura; quiere ser más ciencia que moral.

Texto, libro y autor

¿Cuál es la función social de la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada? ¿Cómo entra⁴ en la sociedad de inicios del siglo XVII un libro como éste? ¿Qué significa ser franciscano en esta época?, etcétera. Una serie de preguntas rodean a esta obra y a todas las crónicas de la Conquista. Sólo en la medida en que vayamos dejando de lado nuestras evidencias podremos empezar a entender estas obras que son tan usadas como fuentes documentales.

En este ensayo sólo vamos a estudiar el libro IV de la *Monarquía indiana*, el cual se compone de 106 capítulos y contiene un relato de la Conquista de la Nueva España. De esta narración nos interesa, de manera central, la parte que cuenta la caída de Tenochtitlan. A pesar de que no vamos a analizar la obra en su conjunto, de todos modos trataremos de esbozar algunas pistas para contestar las preguntas que hemos planteado.

La *Monarquía indiana*, cuyo título completo es *De los veinte y un libros rituales y Monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, se compone de tres tomos y veintiún libros. La obra, que sigue el modelo de las historias medievales, inicia con la creación del mundo y termina en el momento en que está escribiendo Torquemada, a principios del siglo XVII. Se centra en el origen de los pueblos de los indios occidentales, y después nos cuenta el descubrimiento y la conquista llevada a cabo por Hernán Cortés (libro al que nosotros dedicamos este ensayo), para relatarnos posteriormente

³ «Estas “disciplinas” [la historia y la literatura] se distribuyen actualmente según las instituciones (asociaciones profesionales, departamentos universitarios) que las administran y las aseguran contra los accidentes. Ciertamente, el divorcio entre la historia y la literatura compete a un proceso muy antiguo y demasiado largo para ser contado. Patente desde el siglo XVII, legalizado en el siglo XVIII como un efecto de la división entre las “letras” y las “ciencias”, la ruptura ha sido institucionalizada hasta el siglo XIX por la organización universitaria. La división está fundada en la frontera que las ciencias positivas establecieron entre lo “objetivo” y lo imaginario, es decir entre lo que ellas controlan y el “resto”». Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, Paris, 1987, p. 118.

⁴ Cf. Roger Chartier, *El orden de los libros*, tr. de Viviana Ackerman, Gedisa, Barcelona, 1994.

822610

el trabajo de conversión y evangelización de los conquistados. Es lo que los siglos XVI y XVII entenderán como historias globales o generales.

En 1609, Bernardo Salvá, comisario general de la orden franciscana de las Indias, le solicita a fray Juan de Torquemada que escriba una historia de las Indias que se centre en la labor franciscana. Para realizar este trabajo le señala que consulte todas las relaciones y escritos que encuentre, incluyendo el manuscrito de fray Gerónimo Mendieta. En 1609 se le pide, como cronista oficial de su provincia, que haga este trabajo. Sin embargo, se sabe que había dado inicio a un estudio similar desde 1605. Este texto, acabado en 1612, se convertirá en libro hasta 1615 en que aparece, en Sevilla, la primera edición. Se volverá a publicar, en Madrid, hasta el siglo XVIII (1725). Y, finalmente, hasta el siglo XX se harán varias ediciones del mismo.

En relación con la vida de Juan de Torquemada se tienen pocos datos seguros. Se cree que posiblemente nació en 1562, y por el Torquemada se piensa que haya sido de la Villa de Torquemada, en Castilla la Vieja. Ingresa a la orden de Frailes Menores en 1579 u 80, recibe el sacramento del sacerdocio en 1587 u 88, y muere en el día de año nuevo de 1624. Ocupó dentro de la Orden varios cargos importantes, entre ellos tenemos los de Cronista oficial de su provincia y Provincial del Santo Evangelio.

El título de *Monarquía indiana* tiene que ver con el capítulo II del libro de Daniel. En este capítulo se narra la interpretación que hace Daniel del sueño de Nabucodonosor, rey de Babilonia. Antes de comentar el sueño del rey babilónico, es importante resaltar lo siguiente: primero, que el texto de Daniel es apocalíptico, es decir, anuncia el fin de los tiempos y, segundo, que Jerusalén es sitiada y destruida por este rey. Esto nos indica la manera en que los cronistas, al igual que Torquemada, van a relatar la caída de Tenochtitlan. La destrucción de Jerusalén, en el 587 a. C., a manos de Babilonia, es el signo de la profecía de los últimos tiempos; de la misma manera, la destrucción de Tenochtitlan (asimilada a la de Jerusalén) a manos del ejército español anuncia también el fin de los tiempos. La destrucción de Jerusalén es prefiguración de la de Tenochtitlan, por ello los cronistas van a seguir el modelo narrativo de los relatos que de las caídas de Jerusalén se han escrito. Esta asimilación de una en la otra hará que la conquista de México se cuente de manera apocalíptica.

El sueño que debe interpretar Daniel es el siguiente:

Tú, oh rey, has tenido esta visión: una estatua, una enorme estatua, de extraordinario brillo, de aspecto terrible, se levantaba ante ti. La cabeza de esta estatua era de oro puro, su pecho y sus brazos de plata, su vientre

*y sus lomos de bronce, sus piernas de hierro y parte de arcilla. Tú estabas mirando, cuando de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y arcilla, y los pulverizó. Entonces quedó pulverizado todo a la vez: hierro, arcilla, bronce, plata y oro; quedaron como el tamo de la era en verano, y el viento se lo llevó sin dejar rastro. Y la piedra que había golpeado la estatua se convirtió en un gran monte que llenó toda la tierra.*⁵

La interpretación que Daniel da del sueño es la siguiente:

*Tal fue el sueño; ahora diremos ante el rey su interpretación. Tú, oh rey, rey de reyes, a quien el Dios del cielo ha dado reino, fuerza, poder y gloria —los hijos de los hombres, las bestias del campo, los pájaros del cielo, dondequiera que habiten, los ha dejado en tus manos y te ha hecho soberano de ellos—, tú eres la cabeza de oro. Después de ti surgirá otro reino, inferior a ti, y luego un tercer reino, de bronce, que dominará la tierra entera. Y habrá un cuarto reino, duro como el hierro, como el hierro que todo lo pulveriza y machaca; como el hierro que aplasta, así el pulverizará y aplastará a todos los otros. [...] En tiempo de estos reyes, el Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido, y este reino no pasará a otro pueblo. Pulverizará y aniquilará a todos estos reinos, y él subsistirá eternamente...*⁶

Desde la interpretación teológica-medieval, que sigue Torquemada, esta sucesión de reinos, que narra el pasaje bíblico de Daniel, corresponde a la de los caldeos, persas, macedonios, romanos y, el quinto y último reino, el indiano. Es decir, la Monarquía Indiana es el fin de los tiempos: el fin de la Historia de la Salvación. Esta lectura del pasaje de Daniel nos muestra la manera de leer de esta sociedad. Cada signo dice más de lo que anuncia, es decir, la lectura trasciende lo literal. La escritura de Torquemada está determinada por el uso de metáforas y desde ellas hay que leerla.

Las prácticas de la lectura: de lo literal a la metáfora

Las formas de leer se han transformado radicalmente del siglo XVII al XX. Esta transformación imperceptible hasta hace unos cuantos años nos ocultaba la historicidad de las interpretaciones. Los significados de los libros

⁵ Dan. 2, pp. 31-35.

⁶ Dan. 2, pp. 36-44.

cambian porque cambian las sociedades. Las prácticas de la lectura no existen por encima de la sociedad y de sus instituciones. Estas prácticas se realizan en y desde lugares institucionales que constituyen distintas comunidades de lectores. Este olvido del lector como parte de una comunidad determinada histórica y socialmente fue la causa de que se creyera en que los libros tenían sentido en sí mismos, es decir, de manera independiente a la interacción con sus lectores. El significado de un libro se consideraba como independiente de las prácticas y saberes de los lectores que entraban en relación con él.

Otra variable que se dejó de lado en las teorías hermenéuticas, hasta hace unos pocos años, fue la forma en que se imprimía el texto. El diseño del libro, tanto en su tamaño como en su tipografía, influye en su comprensión. Al haber olvidado la historicidad del lector y de la edición concebimos el libro como algo puramente semántico, casi puramente espiritual. Esta falacia abstractiva le dio existencia al libro como ser en sí. Es decir, el libro, en cuanto productor de sentido, apareció ante el lector como uno y el mismo. Este ha sido el presupuesto de la filología durante mucho tiempo. Nos quedamos con el sentido desencarnado. Para esta postura, el sentido existe independientemente de su existencia material: una forma más de platonismo.⁷

Las prácticas de lectura y escritura que han hegemonizado los cánones de interpretación, en la actualidad, son las científicas. La institución dominante desde la cual se realiza este tipo de lectura es la universidad. La intención de este tipo de lectura es la de encontrar en los discursos enunciados referenciales que describan adecuadamente el mundo. El lector actual se pregunta, exclusivamente, si lo que lee es verdadero o falso. (Hay otro modelo diferenciado en el mundo moderno: el esteticista; estas dos formas de leer, la científica y la estética, delimitan dos ámbitos separados y escindidos del saber actual). Por ello, la práctica de lectura predominante es la literal. En cambio, las prácticas de lectura y escritura que dominaban en el siglo XVI, y aun en el XVII, eran las teológicas. El lugar social desde donde se hacían era el de la vida religiosa, tanto como institución didáctica (la enseñanza) o monástica, ambas instituciones eran básicamente urbanas. Y la intención que las guiaba era la búsqueda de la comprensión de la voluntad de Dios (Historia de la Salvación). Por esto, la lectura dominante en esa época era la metafórica.

⁷ Para profundizar en este estudio de las prácticas de la lectura ver: Roger Chartier, *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, tr. de Mauro Armijo, Alianza, Madrid, 1993.

¿Qué hay de distinto entre una lectura literal (científica) y una lectura metafórica (teológica)? ¿Cómo las instituciones generan prácticas de escritura y lectura? ¿Qué transformaciones se dieron del siglo XVII al XVIII para que olvidáramos la función de la comunicación polisémica? ¿Cómo y con qué intención se construye un lenguaje unívoco, es decir, «claro y distinto»? Sólo si enfrentamos estas preguntas, y muchas otras, podremos entender la distancia temporal que nos separa de las crónicas de la Conquista, y por supuesto de la *Monarquía indiana*.

Sin que intentemos contestar las preguntas que hemos formulado, vamos a sugerir una dirección que nos guíe en esta aproximación a la obra de Juan de Torquemada. El hilo conductor que seguiremos es el siguiente: ¿qué aspectos se tuvieron que eliminar de la emisión de enunciados, tanto orales como escritos, para producir, cuando menos, el efecto persuasivo en el oyente o lector de que lo que se comunica es unívoco («neutral», «objetivo», «verdadero», etcétera)? Estos cambios, insisto, se deben a transformaciones sociales que permitieron la constitución de nuevas prácticas institucionales de lectura y escritura, es decir, nuevas maneras de interpretar los discursos: de la *ecclesia* al mercado.

El nacimiento de la ciencia en el siglo XVIII lo primero que propone es que el sujeto que habla no aparezca en la enunciación. El enunciado debe presentarse como dicho por «lo real», y no por un sujeto que, en tanto que tal, está situado: negación de todo perspectivismo. Esta negación del locutor del enunciado trae consigo la abstracción de los afectos; el científico no tiene intereses particulares, sino sólo el «deseo» de la verdad. Otra determinación que se elimina es la situación o el contexto institucional desde donde se habla: negación de las relaciones de poder. Y, como consecuencia de lo anterior, la negación del cuerpo: negación de la materialidad del sentido. Estas tres reducciones del análisis de la comunicación (el perspectivismo, el contexto institucional y el cuerpo) son las que posibilitaron la emergencia, ya durante el siglo XIX, de la lectura literal. Si recordamos cuáles han sido las críticas al cientificismo podemos constatar que han tratado de recuperar en el análisis del enunciado científico esos tres elementos. La crítica a la «falacia abstractiva» de la ciencia es lo que permite recuperar las formas de lectura anteriores, en este caso la del texto de Torquemada. Esta reconstrucción de la comunicación —que podemos llamar concreta en oposición a la abstracta de los siglos XVIII y XIX— ha permitido que volvamos al estudio de los manuales de retórica: El reciente redescubrimiento de la retórica es contemporáneo del desarrollo entre los filósofos, lingüistas y críticos litera-

rios de la «pragmática» del discurso: ésta es impulsada por los sociólogos y los etnólogos que estudian las «situaciones del discurso», los «actos» y los «efectos» del discurso. Wolfgang Iser, que tiene en cuenta esas investigaciones, consagró un libro al *Acto de leer*:

los trabajos de la escuela llamada «de Constanza» relativos a la «recepción» de los textos literarios se ha renovado y refinado, gracias a los avances de la pragmática. La retórica, arte de persuadir, y la pragmática, análisis del habla como acción o interacción, tienen en común que enfocan a los oradores (los locutores) y a su público (los interlocutores) bajo el ángulo exclusivo del movimiento: el habla, en los dos casos, no satisfecha con informar, actúa e impulsa la acción. La retórica, con sus tres géneros clásicos: judicial, demostrativo y deliberativo, se sitúa explícitamente en un orden institucional, cívico y político que emerge enteramente de la vida activa.⁸

Las prácticas de lectura en los siglos XVI y XVII

Los lectores implícitos del texto de Juan de Torquemada son los clérigos, tanto seculares como regulares, que trabajan en la evangelización o aculturación de los indios de la Nueva España. Si además tomamos en cuenta que la *Monarquía indiana* es una historia (apologética) de la labor franciscana en estas tierras, podemos concluir que los lectores a los que estaba dirigida la obra eran, principalmente, los propios franciscanos. Esto no viene a negar que el texto también tenía la finalidad de influir en la política de la monarquía española con respecto a que cada vez, desde Felipe II, se daba mayor control en la evangelización al clero secular que al regular.⁹ Estamos ante un libro de teólogos para teólogos, es decir, para individuos que habían pasado por la enseñanza universitaria de la época.

La lectura que los teólogos hacían, en la época, de *La Biblia* nos va a servir para reconstruir cómo pudo haber leído esa comunidad-institución la obra de Torquemada.

La Biblia se leía a partir de la distinción entre lectura literal y alegórica o espiritual. Dentro del sentido alegórico se distinguían la alegoría en

⁸ Marc Fumaroli, *La diplomatie de l'esprit. De Montaigne a La Fontaine*, Hermann, París, 1994, p. 1.

⁹ Cfr. John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1972; Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras*, UNAM, México, 1986.

sentido estricto, la anagogía y la tropología. Estos cuatro sentidos del texto bíblico¹⁰ expresaban la cosmovisión medieval, a la cual pertenecen aún los cronistas.¹¹

La lectura literal o histórica de un texto era la que aceptaba que lo que ahí se contaba «realmente»¹² había sucedido. Pero, este «realmente» dependía de los criterios de verdad, propios de la historiografía medieval, del «yo lo ví» o «yo lo escuché». La verdad estaba sustentada en el ver y oír del testigo y no en documentos como en la ciencia histórica actual. Nada tiene que ver esa verdad con la verdad de la historiografía moderna. La lectura alegórica revela los personajes y los acontecimientos como arquetipos que se reiteran a lo largo de la historia cristiana o salvífica: una mirada litúrgica del tiempo histórico. La lectura anagógica era la que buscaba en la obra leída los anuncios del fin de los tiempos. Esta era una lectura escatológica. Y, por último, la lectura tropológica era una interpretación moral, por supuesto cristiana, del texto. Para la teología medieval la alegoría expresaba la fe, la anagogía la esperanza y la tropología la caridad. Esta forma de leer *La Biblia* se expandía a todos los ámbitos de la cultura medieval:

La exégesis, establecida fundamentalmente en torno de los textos bíblicos para asegurar su recta interpretación, se aplicó también a la literatura profana, en conjunción con el aparato de comentarios y glosas, propio de la escolástica. La exégesis bíblica desarrolló una interpretación alegórica general y continua, pues La Biblia era una suma literaria en la que se encontraban todos los estilos y géneros. Según Ulrico de Estrasburgo, La Biblia es histórica, poética, didáctica, jurídica, científica, afectiva, profética y musical. Una primera interpretación general relaciona el

¹⁰ Cfr. Henri de Lubac, *Exégese médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, 4 volúmenes, Montaigne, Paris, 1954-1964.

¹¹ Para profundizar en la continuidad entre la Edad Media y el Renacimiento ver: Charles B. Schmitt, *Aristote et la Renaissance*, tr. de Luce Giard, PUF, Paris, 1992.

¹² «Al estudiar las obras de la cultura medieval es preciso no perder de vista que durante mucho tiempo los hombres no hicieron una distinción clara entre lo imaginario y lo real. Los hechos que contaban los escritores y los poetas de la Edad Media eran tomados en su mayor parte, tanto por ellos mismos como por sus lectores y oyentes, como hechos verídicos. Como es sabido, las categorías de ficción y realidad son, en general, inaplicables a la épica. Pero el elemento fabuloso y legendario era muy fuerte incluso en la historiografía. La "poesía" y la "verdad" no se habían disociado todavía, de la misma manera que tampoco se diferenciaban claramente la literatura sacra y profana. Ni por sus funciones ni por su estilo es posible contraponer las obras destinadas a hablar del tiempo real, histórico, a las obras en las que cabría esperar que figurase el tiempo subjetivo, artístico». Aron Guriévich, *Las categorías de la cultura medieval*, tr. de Helena S. Kriúkova y Vicente Cazarra, Taurus, Madrid, 1990, p. 64.

Antiguo con el Nuevo Testamento, de manera que aquél es una prefiguración de éste (Eva es anuncio de la Virgen, y Adán, de Cristo, etcétera). El procedimiento se aplicó a libros gentiles (Virgilio, especialmente; las Sibilas con los Profetas, etcétera).¹³

La lectura que a continuación ofrecemos de la caída de Tenochtitlan se centra en los criterios de la interpretación anagógica o apocalíptica.

Un relato escatológico: la caída de Tenochtitlan¹⁴ en la *Monarquía indiana*

En la edición de la obra de fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, hecha bajo la dirección de Miguel León Portilla, se deja claro el esquema teológico que guía al texto en su conjunto.¹⁵

Para este ensayo, como ya se había indicado, hemos escogido analizar sólo una parte del libro cuarto: el relato de la caída de Tenochtitlan. Esta narración empieza con la salida de Cortés de Santo Domingo y termina con el prendimiento y muerte de Cuauhtémoc.

Torquemada, en su relato, destaca la función mesiánica de Cortés. Desde su nacimiento, Cortés está destinado a liberar al mundo indígena de la esclavitud del pecado. Para demostrar esto, Torquemada hace nacer a Cortés el mismo día en que nació Lutero. Al hacer coincidir las fechas de nacimiento de estos dos personajes argumenta que así se recompensa¹⁶ a la Iglesia de los fieles perdidos en Europa por los recuperados en América. Estas relaciones muestran la concepción providencialista de la historia medieval. El horizonte desde el cual se narran los hechos es el de Dios. Todas las interpretaciones que hace Torquemada de la Conquista sólo son posibles si ya se conoce el fin absoluto de la historia, es decir, si se habla en nombre de Dios: el acontecimiento es visto desde la eternidad.

Para Torquemada, la elección de Cortés para llevar a cabo esa misión es divina. En el sistema de correspondencias (lectura alegórica) medieval, Moisés, en relación con las funciones que cumple en la historia salvífica, prefigura a Cortés. En la *Monarquía indiana* se dice que los indígenas sufrían

¹³ Francisco López Estrada, *Introducción a la literatura medieval española*, Gredos, Madrid, 1983, p. 220.

¹⁴ Se puede estudiar la relación entre Jerusalén y Tenochtitlan en Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, TAVA, México, 1993, p. 77-113.

¹⁵ Ver Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1975, tomo VII, p. 75-85; 270-271.

¹⁶ «...se recompénsase a la Iglesia católica en la conversión en las muchas ánimas que por este medio se convirtieron...[de] la pérdida y el daño grande que el maldito Lutero había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad». Torquemada, *Ibidem*, T. II.

del cruento yugo de quienes los gobernaban; para ejemplificar este yugo Torquemada nos relata la matanza sacrificial que se realizó el mismo año en que Lutero y Cortés nacieron. En esta matanza, según Torquemada, murieron miles de indígenas; esto hizo que Dios se apiadara de este «miserable pueblo» y que providencialmente —nada es azaroso desde la mirada de Dios— mandara a Cortés para remediarlo. La comparación de Cortés con Moisés sugiere más que sólo eso.¹⁷ Moisés, también, evoca la fase idolátrica en que el pueblo de Israel estaba sumido por el dominio de quienes los esclavizaban: los egipcios (resulta obvia, para la mentalidad cristiana de esa época, la analogía entre egipcios y aztecas). Por otro lado, después de haberlos sacado milagrosamente de esa tierra, ya en el camino hacia la Tierra Prometida, el pueblo judío recae en la idolatría —mismo pecado que se les imputa a los indígenas— y nuevamente Moisés es el que renueva la alianza con Dios al pedirle perdón por la idolatría de su pueblo. Cortés, según Torquemada, es el que invita a los indígenas a la alianza con Dios. Cortés antes de empezar cualquier batalla enviaba a sus emisarios para hacerlos entrar en juicio y evitar la ira de Dios. En ocasiones, esta especie de convencimiento para entrar en la nueva grey, va acompañada de escribanos y testigos.¹⁸ En este mismo tono, Torquemada narra —en 326 páginas, 60 batallas— estos mismos hechos decenas de veces. La función moral del texto subordina a la cognitiva, o mejor dicho la verdad es siempre moral. Sólo a partir del siglo XVIII, y de manera definitiva gracias a Kant, la Razón con mayúscula se escinde en razones con minúscula. Desde las críticas kantianas, la verdad científica nada nos enseña de lo bueno (moral) y de lo bello (estética), mientras que en la sociedad anterior hay una unidad entre lo verdadero, lo bueno y lo bello. Por ello, no se puede hacer un estudio de las crónicas exclusivamente cognitivo.

Ante la reiterada negativa de los indígenas, Cortés tenía que redimirlos por medio de la sangre. La guerra devastadora y purgativa era inevitable. Es la justificación de la guerra en el plan bíblico-escatológico lo que nuestro autor relata. Para él, Cortés no había tenido otra alternativa, era guiado por la voluntad divina, y Tenochtitlan venía a formar parte de la secuencia de los Imperios, que según los profetas, habrían de sucederse. Torquemada, en la explicación final de la caída de Tenochtitlan,¹⁹ menciona dicha sucesión: caldeos, persas, macedonios y, finalmente, romanos se habían sucedido en el orden temporal. No habla de la quinta monarquía (¿la indiana?) que,

¹⁷ Torquemada retoma esta comparación de Mendiola.

¹⁸ Torquemada, *op. cit.*, p. 113.

¹⁹ Torquemada, *op. cit.*, pp. 319-320.

según muchos profetas, sería el reino milenarista del Apocalipsis. Según John L. Phelan, en su obra *El reino milenarista de los franciscanos*, el sitio y la caída de Tenochtitlan eran comparables a la destrucción de Jerusalén por los babilonios basada en las profecías de Daniel. Lo que este autor no explicita claramente es que esta forma de narrar es un estilo historiográfico constante en las crónicas de estos siglos. Phelan buscaba el pensamiento milenarista, no el estilo historiográfico de narración. Todas las crónicas del periodo remiten a *La Biblia* como modelo explicativo, y esta forma narrativa es rastreable, como hemos visto, a lo largo de la Edad Media, concretamente en las historias de las cruzadas y de la reconquista.

Aunque Torquemada menciona la sucesión de los cuatro imperios, no se atreve a mencionar algo sobre la quinta monarquía, según Phelan, por temor a que la obra no se imprimiese. Para Phelan, la razón por la que la *Historia Eclesiástica Indiana* de Gerónimo de Mendieta no se imprimiera²⁰ fue el milenarismo visible —para él— en su obra. Lo cierto de todo esto es que la Iglesia, con el Concilio de Trento, agudizaba la supervisión de las obras, pues el luteranismo y el mismo pensamiento de estos siglos tenía visos muy claros de este apocalipticismo o milenarismo.²¹

Torquemada sostiene la elección divina del pueblo español para redimir a los indígenas: «...y aquellos que fueron enviados al descubrimiento de esta tierra no fueron herejes, ni moros, ni turcos, ni judíos, ni gentiles, mas fueron cristianos católicos obedientes a la santa iglesia romana, españoles, gente más limpia en las cosas de la fe católica que en estos tiempos hay».²²

Otra característica que demuestra que el relato de Torquemada sigue la interpretación apocalíptica son los elementos de destrucción que destaca. El relato escatológico presenta una visión de destrucción total: guerra, peste, hambre y muerte (los cuatro jinetes del Apocalipsis). Si hay algo constante en el texto de Torquemada son estos cuatro elementos de destrucción. Se podrían llenar páginas enteras con citas de estas cuatro funciones destructivas, pues la intención del cronista es mostrar que ante todas las iniciativas de paz de Cortés para lograr la rendición de los indígenas el mal es obcecado, tozudo e intolerante ante el bien. Debido a que al mal que se refiere es al Demonio, se volvía necesario aniquilarlo, acabar con ese imperio satánico, para de este modo poder pactar una nueva alianza con los que quedaran

²⁰ Nos referimos a qué no se publicó en el momento en que fue escrita.

²¹ Esto lo apoyamos con Jean Delumeau, «La espera de Dios», en *El miedo en occidente*, (Trad. Manro Armiño), Taurus, Madrid, 1989, pp. 307-359.

²² Torquemada, *op. cit.*, p. 223.

vivos después de haber purgado en sangre los pecados de los gentiles. Exponemos algunas citas de esta destrucción total del Maligno:²³ «Y el mismo Andrés Nuñez, en otra refriega, con su bergantín, desbarató a más de tres mil indios» (p. 296); «Viendo Cortés que aunque aquel día habían muerto muchos indios, que según afirmaban fueron veinte mil y habían entrado muy adentro de la ciudad, no se acababa la guerra...» (p. 296); «...hizose gran mortandad, espantados los mexicanos de ver tantos caballos; no hubo indio amigo que no llevase brazo o pierna, con que tuviera buena cena. Mataron seiscientos de los más principales» (p. 299); «...dijeron que se padecía mucha hambre en México, aunque estaban determinados a morir en la demanda» (p. 299); «...hicieron gran matanza en los mexicanos, los cuales comenzaron a huir por las calles que van hacia el rincón, donde estaban fortalecidos» (p. 301), «Subió Cortés a una gran torre, halló cabezas de castellanos y tlaxcaltecas sacrificados, puestas ante ídolos, que le causaron gran dolor» (p. 303); «...halláronse las calles llenas de gente menuda que se moría de hambre» (p. 304); «No tenían agua dulce para beber, ni pan de ninguna semilla para comer; bebían del agua salada y hedionda, comían ratones y lagartijas y corteza de árboles y raíces de yerbas no comestibles; y a esta causa enfermaron mucho y muchos más de los niños y las mismas madres se los comían todos» (p. 304); «...hallaron grandísimos montones de ellos [muertos] ... de manera que no se podían poner los pies sino sobre ellos» (p. 308); «De los mexicanos murieron cien mil, sin los que perecieron de hambre y pestilencia, porque comían poco y bebían agua salada; dormían entre los muertos y estaban en perpetua hedentina, de donde nació la pestilencia que acabó a muchos porfiando en su pertinencia ... porque jamás quisieron paz; aunque a la postre la recibieron, el rey no la aceptó, porque al principio, contra su consejo, la rehusaron» (p. 312).

En el libro de Ron Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*, se demuestra que las crónicas de la reconquista española seguían la estructura de los relatos bíblicos.²⁴ Las escenas dramáticas de las batallas reiteran permanentemente la forma narrativa de las batallas narradas en el *Antiguo Testamento*.

La mentalidad cruzada se demuestra también en los verbos que utilizan los autores al describir los daños que causaron a los musulmanes, siendo características las descripciones y la terminología que expresan una

²³ Están tomadas del tomo II de la edición de la UNAM, 1975.

²⁴ Ron Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*, pp. 133-135, 141, 142 y 162.

aniquilación total —ad nihilum— de toda la población. [...] También los sistemas de matanzas en masa son una repetición de las que encontramos en las crónicas de las cruzadas, siendo las descripciones que con mayor fruición relata el autor aquellas en que cuenta cómo los musulmanes son quemados en los lugares santos para ellos. Al describir la conquista de Jerusalén por los cruzados, fueron quemados los musulmanes en masa en la mezquita Al-Aqsa; Rodrigo (se refiere al cronista Rodrigo Ximénez de Rada de la primera mitad de siglo XIII), por su parte, relata que fueron llevados a la hoguera en la mezquita, en medio de la batalla de las Navas de Tolosa.²⁵

Según Barkai, estos relatos de la reconquista son descripciones típicas de crónicas de cruzadas. Con esto queremos señalar la continuidad estilística, en los relatos de batallas, que existe desde el *Antiguo Testamento* hasta los cronistas de la conquista de la Nueva España.

Tampoco las cifras de muertos y de soldados en estas narraciones de batallas deben ser interpretadas en sentido literal. Barkai indica que en estos relatos la proporción de cristianos en relación con los infieles siempre es notoriamente inferior: «quinientos cristianos pueden derrotar en una batalla a treinta mil musulmanes, siendo sus pérdidas en total sólo dos caballeros y seis caballos».²⁶ La explicación que se da, tanto en estas crónicas como en Torquemada, es que la victoria es alcanzada por la fuerza de Dios y no por la de los combatientes.

Y como era la mano de Dios que peleaba contra ellos, perseguía un español a mil indios, como se dice de los que guerreaban contra los de Israel y dos hacían huir a diez mil, porque uno de nosotros valía por mil de los indios, que quiere decir: que pocos, con auxilio y amparo de Dios, valían más que muchos de estos, dejados de su mano ...²⁷

Barkai dice que: «La relación numérica en el campo de batalla entre cristianos y musulmanes se encuentra siempre a favor de estos últimos, más la ventaja de los primeros consiste en su valentía ...».²⁸ Como podemos ver, el estilo es el mismo, adaptado, desde luego, a las diferentes «realidades» que se intentaban plasmar por escrito.

²⁵ *Ibidem*, pp. 215-216.

²⁶ *Ibidem*, p. 252, nota 81.

²⁷ Torquemada, *op. cit.*, p. 318.

²⁸ Barkai, *op. cit.*, p. 234.

En las crónicas ibéricas:

Una base importante en la creación de la autoimagen en la «Primera Crónica General de España» es el apoyarse en fuerzas sobrenaturales en la lucha contra los enemigos (Santiago y la Virgen siempre estarán con los cristianos). Este elemento ya aparece a veces en crónicas anteriores; en ésta es sistemática. La ayuda divina, y con ella la autoimagen, se fortalecen en descripciones de batallas, cuyo fin no es el de transmitir datos históricos, sino exaltar el «ego» propio, frente al desprecio del enemigo.²⁹

En Torquemada, la victoria se debía a Dios, no era Cortés el vencedor, ya que incluso Dios atrasó el triunfo para que: «no se ensoberbeciesen los victoriosos y dijese, nuestras manos hicieron la victoria y no Dios, que fue milagrosa y no de los hombres; y así hay quien diga que en las batallas se vieron la Virgen y Santiago».³⁰ En la crónica de Torquemada no hay intención, al igual que en las crónicas de la reconquista española, por consignar, con nuestra idea de rigor histórico, lo que sucedió, sino que la intención es dar una interpretación alegórica —en sentido estricto analógica— del acontecimiento. El estilo hiperbólico en que se representa esta hazaña es con el objetivo de resaltar lo milagroso de la misma:

Eran a ratos y casi siempre, tan espesas las saetas, dardos, piedras y palos que se arrojaban los unos a los otros, que quitaban la claridad del sol y hacían el efecto de muy continuas y espesas nubes; y era tan grande la vocería y grito de los hombres y de las mujeres y niños que lloraban que ponía asombro y grima; era tanta la polvareda y ruido, en derrocar y quemar casas y robar lo que en ellas había y cautivar niños y mujeres, que parecía juicio [¿final?].³¹

El tono del relato irá creciendo en las escenas de destrucción total, pues el mal, Satán, no se rinde fácilmente. En el sistema de analogías se va comparando la maldad de Israel, que ha pecado (recuérdese que Torquemada se basa en el relato del profeta Daniel y en la caída de Jerusalén a manos de los babilonios en 587 a. C.), con el empecinamiento satánico de los aztecas. Por eso, era necesario mostrar los terribles pecados de esta nación: antropofagia, sodomía, concupiscencia, idolatría, etcétera:

²⁹ *Ibidem*, p. 236, (las cursivas son nuestras).

³⁰ Torquemada, *op. cit.*, p. 318.

³¹ *Ibidem*, p. 302.

Visto que aquella generación estaba tan endurecida, que ni las muchas muertes, mucha hambre y otras malas venturas que padecía no las ablandaba para abrazar la paz, que tantas veces se le había ofrecido [...] Una de las razones que se pueden dar acerca de haber Dios entregado estos indios a los españoles, con tanto rigor y tan a fuego y sangre como los llevaron, es la abundancia de pecados que cometían, no sólo en lo secreto y oculto de sus casas sino también en lo manifiesto y público de la ciudad y plazas.³²

La siguiente cita de Torquemada, aunque extensa, muestra claramente cómo Jerusalén estaba siempre presente cuando se pretendía explicar la derrota de un «imperio» y, que el esquema de las correspondencias sirve perfectamente como modelo narrativo. Hemos dicho que la escatologización de las palabras de los profetas es un elemento constante en este género literario, que trae al presente (en este caso al relato de la caída de Tenochtitlan) cualquier profecía que explique o que se presente ya como cumplida:

Fue tanta la gente muerta y sangre de indios derramada, que se verifica en ellos lo que dice el psalmo, de los que murieron dentro y fuera de Jerusalén, en la persecución de Antioco, que corrían arroyos de sangre por las calles, como pueden correr de agua, cuando llueve y con ímpetu y fuerza; y no había hombre de todos ellos que enterrase los cuerpos de los difuntos; y pudo decir esta ciudad mexicana, lo que luego dice el psalmo: fuimos hechos oprobio a nuestros convecinos, escarnio y burla a los que estaban en nuestro contorno y redondez; y así, como de la persecución hecha entonces por los gentiles en Jerusalén, se dice en el primero de los Macabeos: toda la casa de Jacob se vistió de confusión. Así este pueblo mexicano, la padeció muy en grande, no sólo de enemigos, sino también de los que hasta entonces había tenido por amigos, que dejando su amistad se pasaron a los españoles y tanto mayor fue esta confusión y oprobio...³³

Para concluir este ensayo ponemos la interpretación de Torquemada de la caída de Tenochtitlan, que confirma el carácter salvífico, providencialista y escatológico de su relato:

³² *Ibidem*, pp. 297 y 321.

³³ *Ibidem*, p. 312.

Finalmente feneció este imperio y monarchía mexicana; y eso no acaso, sino muy de propósito, por voluntad de Dios, que es quien dijo Daniel: El muda los tiempos y las edades; da y quita los reinos; los instruye y desbarata; y si no fuera esto así de estos de estas tierras, ¿qué poder era el de Fernando Cortés para vencerlos y destruirlos, pues para cada español había un millón de indios y mil veces vieron desbaratados y puestos en huida de ellos? Por manera que fue obra de Dios para mejor introducir su ley y evangelio que había de ser plantado en esta nueva viña que para reparo de tantas almas descubrió.³⁴

La nueva viña es el nuevo Israel, una nueva alianza se había pactado después de la destrucción de Satán. La Nueva Monarquía Indiana surgiría ahora con España a la cabeza y con los sobrevivientes de este holocausto, que habrían de ser evangelizados y, con ello, integrados al esquema de redención universal. Conforme esto se cumpliera podría llegar, finalmente, la esperada consecución de los tiempos.

Podemos concluir enumerando las características básicas de los relatos escatológicos (para insistir en que el de la caída de Tenochtitlan los sigue cuidadosamente): 1) anuncian la proximidad de la destrucción del Mal, misma que se entiende como triunfo final de Dios y castigo definitivo para sus causantes; 2) la interpretación escatológica de presagios y profecías, es decir, se demuestra que los hechos que se cuentan —la destrucción del maligno— había sido profetizada; 3) el fin de los tiempos sólo se consumará cuando la humanidad entera haya sido evangelizada; y por último, 4) la destrucción del mal se realiza por medio del hambre, muerte, peste y guerra. Los relatos que nos ofrecen los cronistas de la caída de Tenochtitlan cumplen con estas características. Para el lector de los siglos XVI y XVII la caída de Tenochtitlan anuncia el fin de los tiempos.

³⁴*Ibidem*, p. 320.

Bernal Díaz del Castillo: entre el temor y el silencio

Guillermo Turner*

Introducción

En la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* hay indicios, y elementos no muy dibujados en torno a sentimientos de los conquistadores, que no son ni el valor personal, ni la fe en Dios Nuestro Señor y en Nuestra Señora.

El presente trabajo es un avance de un estudio en torno al miedo, que intenta ver en el texto de Bernal Díaz¹ no sólo una obra personal, sino la expresión de una colectividad más amplia a la que él pertenece.

Quiero aclarar que mi interés por el grupo español no pretende hacer menoscabo de la importancia de las culturas indígenas. Es éste sólo un enfoque que surge de considerar la escritura misma de la obra como dato histórico. No obstante, considerando que todo lo que dice el cronista y pasa por su pluma y su mentalidad, recurrimos tanto a los sentimientos de los españoles, como a los que expresa de los propios indios. Procedí a exponer el tema, comenzando por los términos «temor» y «miedo» que explícitamente empleó el autor. Algunas veces estos términos están relacionados con fórmulas más amplias vinculadas a ciertas informaciones recibidas —como son avisos, advertencias y amenazas. Sin embargo, en la obra estudiada no siempre se utilizan los términos «temor» o «miedo» para expresar dichos

¹ Este trabajo ha sido realizado a partir de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de la edición de Porrúa de 1942, la cual se basa en el manuscrito «Guatemala» y recurre también al manuscrito «Alegoría». Asimismo, he revisado la edición crítica de dicha obra, a cargo de Carmelo Sáenz de Santa María, editada por la UNAM, el Instituto «Gonzalo Fernández de Oviedo» del Consejo Superior de Investigación Científica de Madrid y la Universidad Rafael Landívar de la Nueva Guatemala de la Asunción de Guatemala, que contiene dos textos: uno basado en el manuscrito «Remón», el otro, en el «Guatemala».

*DEH-INAH.

sentimientos. Estos se expresan a veces por medio de otros términos, —como «triste» o «maldito». Recurrimos también a expresiones no explícitas de temor y miedo, pero relacionados con los sentimientos en cuestión, así como a ciertos relatos que los encierran.

Es esta diversidad de formas de abordar el tema del miedo y el temor, especialmente, la de tocarlo de manera muy tangencial y dispersa en el texto, lo que hace de la discreción y el silencio en torno al tema, un elemento presente en la crónica estudiada.

De propio puño

La obra del cronista está salpicada de términos o expresiones con cierta relación entre sí: como «medroso», «miedo», «espantados», «temor», «cortado de muerte», «atemorizar», «pavor», «alterados», etcétera. Pero, ¿en qué situaciones o bajo que condiciones se habla en el texto de esos sentimientos? Estos surgen entre indios y españoles, entre varios grupos indios y entre los españoles mismos. Es muy evidente, por ejemplo, el miedo que le tienen los indios a los conquistadores. Veamos:

Se les informa a éstos, por ejemplo, que los indios de Quiauiztlán, cerca de Cempoala, han huido al monte por miedo a ellos.² Los dos indios que llevan a Jerónimo de Aguilar a Cozumel, al ver a los españoles enviados por Cortés, «tuvieron temor y queríanse tornar a embarcar y hacer a lo largo con la canoa; y Aguilar les dijo en su lengua que no tuviesen miedo que eran sus hermanos».³

Se registra que los indios de Tabasco están «espantados» después de la demostración de poder que hace Cortés con el caballo y una lombarda.⁴ En una ocasión, se señala que Cacamatzin, queriendo hacerse con el poder de los de México, instiga a sus principales, diciéndoles que no le tuviesen «miedo» a los teules.⁵ El autor, en uno de los capítulos finales, expone que el descargo de Pedro de Alvarado al enojo de Cortés por haber atacado a los mexicanos en su ciudad, es que «supo de cierto» que le iban a hacer guerra y que se «adelantó primero a dar en ellos porque estuviesen miedosos» y tuvieran que curar sus heridas.⁶

Son ya bien conocidos los pasajes en que se menciona que los indios «temían» a hombres como ellos, así como a los caballos y a las armas que traían: un caso es la huida de los indios de varios pueblos sujetos a Cataxtla.⁷

² Vol. I, p. 62. Ver también p. 147.

³ Vol. I, p. 102.

⁴ Vol. I, p. 118.

⁵ Vol. I, p. 311.

⁶ Vol. II, p. 386.

⁷ Vol. I, p. 143. Ver también p. 117.

Por su parte, son muy frecuentes las anotaciones sobre el temor que se tienen los diversos grupos indios entre sí. Ya al apresar Cortés a los recaudadores de Moctezuma, los caciques de Cempoala y Quiauitlán quedaron «espantados» y se vio que les «temían».⁸

De los dos mensajeros principales de Cempoala enviados para informar a los tlaxcaltecas que buscaban su amistad, se dice que los españoles los encontraron de regreso en el camino; después de escaparse de sus prisiones «vinieron tan miedosos de lo que habían visto y oído, que no lo acertaban a decir».⁹ En otro momento, Cortés le dice al Padre de la Merced —y Bernal Díaz lo redacta como un recuerdo muy vívido, como si Cortés lo estuviera diciendo en ese momento, esto es, a manera de cita— que los caciques de Tlaxcala deberían estar dispuestos a hacer lo que ellos mandaran «por causa del gran temor que tienen a los mexicanos».¹⁰

El cronista nos dice que los «caciques y reyezuelos» de Moctezuma, a saber, el señor de Coyoacán, el de Tacuba y el de Iztapalapa, después de haber conjurado contra su señor en favor de Cacamatzin y de ser éste aprendido, «le temieron» y no le venían a hacer palacio como solían.¹¹ En Texcoco llegan varios pueblos con Cortés a pedirle ayuda contra los escuadrones mexicanos y éste les dice que se alíen con los pueblos vecinos para enfrentarlos mientras llegan los españoles, «que si los mexicanos viesan que les mostraban cara y ponían fuerza contra ellos, que temerían».¹²

En la obra se habla igualmente del «miedo» que las poblaciones del rededor de Chiapa le tenían a los chiapanecas debido a que éstos acostumbraban esconderse en los caminos para asaltar a los indios mercaderes. Más aún, el cronista aclara que «habían gran miedo a los chiapanecas, porque ciertamente eran en aquel tiempo los mayores guerreros que yo había visto en toda la Nueva España».¹³

Cortés por otro lado, conociendo la situación de los miedos y temores entre los grupos indígenas, practica con frecuencia un discurso para darles consuelo y ánimos y para que enfrenten a los mexicanos. Así, después de su demostración de fuerzas en Tabasco, caso anteriormente señalado, calma a los del lugar y les dice que no tengan miedo alguno pues él ya les ha ordenado al caballo y a la lombarda que no hagan ningún daño.¹⁴ Lo mismo

⁸ Vol. I, p. 149.

⁹ Vol. I, pp. 186-7.

¹⁰ Vol. I, p. 222.

¹¹ Vol. I, p. 313.

¹² Vol. I, p. 461. Ver también vol. II, p. 34.

¹³ Vol. II, p. 134.

¹⁴ Vol. II, p. 118.

sucede con el cacique gordo y sus principales, después de que éstos se quejan por tener que entregar a los recaudadores de Moctezuma, veinte indios e indias para sacrificarlos a su dios de la guerra.¹⁵

Cortés halaga a los dos mensajeros enviados al real de Xicoténcatl porque «le pareció que habían perdido el miedo». ¹⁶ A los de Cholula les dice «que no tuviesen miedo ni anduviesen alterados». ¹⁷ A los de Tepeaca «que no hubiesen miedo» porque los perdonaba por los españoles que habían matado. ¹⁸ Y a los amigos que permanecían con ellos en las guerras de Tlatelolco, Cortés «les dijo que no tuviesen miedo», que eran mentiras las amenazas de muerte que les proferían los mexicanos. ¹⁹

En la *Historia verdadera*, varias veces se habla del «temor» sentido por Moctezuma ante los españoles. En una ocasión, nuestro autor parece considerar muy razonable su sentirse «asombrado y aun temeroso» por el hecho mismo de estar muy enterado de las guerras que han tenido los españoles en Champotón, Tabasco y Tizapancingo. ²⁰ También se habla del espanto —en el sentido de miedo— ²¹ que sufrió Moctezuma después de que Cortés se dirige a él —expresado esto en un amplio discurso directo— para acusarlo de haber ordenado la muerte de los españoles en Cholula y de amenazarlo directamente si no permanecía en el aposento de los españoles: «cuando esto oyó Montezuma, estuvo muy espantado y sin sentido». ²²

Del «temor» de Cuauhtémoc también se habla en varias ocasiones. En un caso, cuando Sandoval entra con los bergantines hasta sus casas, «Guatemuz tuvo temor no lo prendiesen o matasen», escapando en las piraguas. ²³ Posteriormente lo alcanza García Holguín y «cuando lo vio hubo miedo». ²⁴

¹⁵ Vol. I, p. 148.

¹⁶ Vol. I, p. 193.

¹⁷ Vol. I, p. 240.

¹⁸ Vol. I, p. 413.

¹⁹ Vol. II, p. 44.

²⁰ Vol. I, p. 251

²¹ En el siglo XVI «espanto» o «espantar» no sólo significa (tener) asombro o admiración. En esta época —y desde el siglo XIV— espanto o espantar es también una acepción para miedo. Esta polisemia es evidente en los diversos usos que hace Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Recojo en este trabajo casos de la acepción que nos interesan. Un ejemplo de «espanto» en cuanto a asombro, es el caso en que los conquistadores quedaron «espantados» después de que los de Tlaxcala les dijeron que los mexicanos sabían por su ídolo y antecesores, que «de donde sale el sol y de lejanas tierras» vendrían hombres a «sojuzgar y a señorear» (vol. I, p. 227-8).

²² Vol. I, p. 293.

²³ Vol. II, p. 60.

²⁴ Vol. II, p. 61.

Sorprende en la historia de Díaz del Castillo, que aparezcan tantas alusiones al temor y miedo de los propios españoles, así como descripciones de los sentimientos de los indios. Sin embargo, según registra, hay una serie de condiciones y atenuantes que aparentemente, a los ojos del autor, no van en detrimento de la imagen del grupo de españoles, al menos no de los conquistadores antiguos. Así por ejemplo, se menciona varias veces el temor de algunos españoles aislados o, bien, de grupos ajenos al de Cortés. De esta manera, se dice que la gente de Gil Gonzáles de Avila —quienes no pertenecen al grupo de los viejos conquistadores y con quienes además venía un indio de Cuba— «se espantaron» al ver venir una canoa en la que venía Gonzalo de Sandoval con varios españoles y tres indios.²⁵

El mismo Pedro de Alvarado, nos dice el cronista, tuvo «temor» del factor Gonzalo de Salazar por amenazarlo de muerte después de haber mandado a la horca a Rodrigo de Paz.²⁶

Hay un español, capitán y veedor de Pánfilo de Narváez, a quien Bernal Díaz no tiene mucha simpatía y llega a calificar de «cobarde» a pesar de ser muy fiero y de sus bramuras. Se trata de Salvatierra, de quien a la hora del enfrentamiento con Gonzalo de Sandoval, cerca de Cempoala, sus propios soldados dicen que nunca vieron a un hombre tan «cortado de muerte» y quien, cuando fingidamente se pregona la muerte de Narváez, dijo estar «muy malo del estómago».²⁷ Otra persona, seguramente no tenida como del grupo de los conquistadores, el artillero negro que llevaba Cortés en la guerra contra los de Chiapa, «cortado de miedo y temblando, ni supo tirar ni poner fuego al tiro, [...] hirió a tres de nuestros soldados».²⁸

La otra se refiere al temor que tuvieron los soldados de Narváez a los guerreros mexicanos. Se señala que camino a Huaquechula y a Izúcar ciertos indios los «atemorizan», diciéndoles que los mexicanos que los esperaban eran más que los de Otumba.²⁹ En otro momento del mismo capítulo, el autor se refiere a que fueron los «principales capitanes» de Narváez los que vivieron temor.³⁰

Existe también en la obra estudiada una forma muy particular de referirse a los sentimientos ya mencionados. Se trata de expresiones impersonales como «espantable» y o «temerosa», que remiten directamente a

²⁵ Vol. II, p. 215.

²⁶ Vol. II, p. 237.

²⁷ Vol. I, p. 374.

²⁸ Vol. II, pp. 136-7.

²⁹ Vol. I, p. 418.

³⁰ Vol. I, p. 420.

situaciones o cosas y no a personas. Estas expresiones de hecho no comprometen ni al propio Bernal Díaz ni tampoco al grupo de conquistadores. Hemos señalado en alguna otra ocasión la importancia que para nuestro cronista tiene el acto de escuchar, así para la guerra —el acecho al terminar el día— o por la atracción y novedad de los sonidos provenientes de las grandes concentraciones indígenas. Pues bien, el sonido de los «atambores» o «atabales» u otros instrumentos y gritos de los indios no pasan desapercibidos para él. En realidad, son sonidos que no recibe con mucha tranquilidad. En varias ocasiones se refiere a ellos como «cosa de poner espanto», si bien agrega que esto sería sólo «a quien no los conociera».³¹ En una ocasión el soldado cronista apunta: «tornó a sonar el atambor muy doloroso de Uichilobos, y otros muchos caracoles y cornetas, y otras como trompetas y todo el sonido de ellas espantable»,³² hay que señalar que éste se oía cada vez que se hacían sacrificios.

El término «espantable» se utiliza también para describir unos ídolos de «malas semejanzas que parecían dragones» y que derrocaron en Cempoal.³³ Lo mismo para una casa de ídolo en Tlaltelolco, cuya puerta tenía «una muy espantable boca de las que pintan que dicen que están en los infiernos con la boca abierta y grandes colmillos para tragar las ánimas».³⁴ «Cosa de espanto» son asimismo la multitud de guerreros y de canoas que rodean a los españoles al huir de México³⁵ y la «rabia y esfuerzo» con que en Tacuba se metían en sus filas para echarles mano.³⁶ «Cosa de espantar» es la situación al enfrentarse a los chiapanecas, llenos los campos de ellos, y con buenas armas, dando «grandes voces y grita y silbos» y luchando con ellos «pie con pie».³⁷

Pero, más allá de hablar sólo de los sentimientos de temor de los españoles de una manera impersonal, nuestro cronista en una ocasión —de manera inesperada y no tan brevemente— se refiere a su propio temor. Más aún, utiliza un término que, por lo visto, no vuelve a utilizar en ninguna otra ocasión: el de «pavor». En él estos sentimientos están directamente relacionados con la posibilidad de morir, aunque más específicamente, de morir sacrificado. Vale la pena escuchar sus palabras:

³¹ Vol. II, p. 142.

³² Vol. II, p. 39.

³³ Vol. I, p. 161.

³⁴ Vol. I, p. 284.

³⁵ Vol. I, p. 390.

³⁶ Vol. II, p. 34. Ver también vol. I, p. 397.

³⁷ Vol. II, pp. 136-7. Ver también vol. I, p. 474. Para «temerosa» batalla, ver vol. I, p. 400.

Y como cada día veía llevar a sacrificar a mis compañeros y había visto cómo les aserraban por los pechos y sacarles los corazones bullendo, y cortarles pies y brazos, y se los comieron a las sesenta y dos que he dicho, y de antes habían muerto ochocientos cincuenta de los nuestros compañeros, tenía yo que un día que otro me habían de hacer lo mismo, porque ya me habían asido dos veces para llevarme a sacrificar, y quiso Dios que me escapé de su poder, y acordándome de aquellas feísimas muertes, y como dice el refrán, que cantarillo que muchas veces va a la fuente, etcétera, y a este efecto siempre desde entonces temí la muerte más que nunca; y esto he dicho por que antes de entrar en las batallas se me ponía una como grima y tristeza en el corazón y orinaba una vez o dos, y encomendándome a Dios y a su bendita madre y entrar en las batallas todo era una, y luego se me quitaba aquel pavor y también quiero decir qué cosa tan nueva les parecerá ahora tener yo aquel temor no acostumbrado.³⁸

y más adelante agrega:

Ya he dicho que ahora que por mí habían pasado todas estas batallas y peligros de muerte que no lo había de temer tanto como lo temía ahora a la postre; digan aquí los caballeros que de esto de lo militar se les entiende, y se han hallado en trances peligrosos de muerte, y qué fin echarán mi temor, si es a flaqueza de ánimo o a mucho esfuerzo, porque, como he dicho, sentía en mi pensamiento que había de poner mi persona batallando en parte tan peligrosa que por fuerza había de temer entonces la muerte más que otras veces, y por esta causa temblaba el corazón, porque temía la muerte.³⁹

Existe otra dimensión en que Bernal Díaz plantea el temor vivido. Se trata del ámbito de grupo, se trata del temor sentido por todos, el temor de los conquistadores, en el cual, por supuesto, él queda incluido. Relata que en su primer viaje a tierra firme con Francisco Hernández de Córdoba, descubrieron en Campeche algo nunca visto ni oído: que en ese lugar parecía que los indios habían sacrificado varios indios a sus ídolos con el fin de ser derrotados los españoles; «temimos no hubiese alguna zalagarda como lo pasado de Catoche».⁴⁰

³⁸ Vol. II, p. 67.

³⁹ Vol. II, p. 68.

⁴⁰ Vol. I, p. 48. Ver también p. 395 y vol. II, p. 142.

En otra ocasión, los españoles se quedan espantados si, bien no debido a asuntos de muerte o guerra. Bernal Díaz apunta que hablando los caciques de Tlaxcala con Cortés, éste «estorbó la plática y metióles en otra más honda». Aquellos dijeron que los pobladores de México habían sido de cuerpos muy altos y de grandes huesos y como prueba, trajeron diligentes varios huesos y entre ellos un zancarrón que iba de la rodilla a la cadera y «tenía tan gran altar como yo, puesto que soy de razonable cuerpo», «y tuvimos por cierto haber habido gigantes en esta tierra».⁴¹

Quiero mencionar que sólo en una ocasión se habla de «miedo» para referirse a los españoles en su totalidad. Este caso, sin embargo, aparece como una actitud mal entendida por los mexicanos y desmentida por el autor: «los escuadrones mexicanos [...] vieron que íbamos retrayendo de Xochimilco, creyeron que de miedo».⁴²

Cosas tristes y malditas

Ya hemos mencionado lo espantable que resulta para el cronista el sonido de los atabales y «atambores». Pues bien, en otros pasajes hemos encontrado el empleo de términos diferentes pero con un significado relacionado al de espantable. Este es el caso de los términos «triste» y «maldito». Veamos: refiriéndose a los mexicanos, el cronista dice «tañían el maldito atambor, que digo otra vez que era el más maldito sonido y más triste que se podía inventar, y sonaba [en] lejanas tierras, y tañían otros peores instrumentos». Hay que mencionar que en varios casos los instrumentos no sólo están relacionados con los sacrificios y la muerte, sino que también con «cosas diabólicas».⁴³

Respuestas de los conquistadores ante avisos, advertencias y amenazas

Comencé este estudio centrándome en los términos explícitos como «miedo» y «temor» o «espantable» que hay en el texto de Bernal Díaz. Pero en la obra también aparece toda una serie de formas estrechamente relacionadas con el significado de los términos mencionados. En varios casos, dichas expresiones, según los registros del cronista, aparecen vinculadas con lo que alguna persona o grupo había expresado previamente. Es decir, lo que él narraba era muchas veces una especie de respuesta no muy clara a algún

⁴¹ Vol. I, p. 227.

⁴² Vol. I, p. 488.

⁴³ Vol. II, p. 46. Ver también pp. 34 y 42-3.

aviso, advertencia o amenaza de alguien que se empieza a esfumar en la propia historia. Veamos un caso. Sobre el miedo de los indios, el texto nos dice cómo en Tlatelolco muchos de los indios —originarios de Tlaxcala, Cholula, Huejotzingo, Texcoco, Chalco y Tlalmanalco— dejaron a sus aliados españoles por «miedo» y porque «temieron» que a ellos los mataran los mexicas. Estos sentimientos se mencionan después de que Xicotécatl, el Mozo, les ha dicho a los tlaxcaltecas que no quedaría ninguno de ellos con vida.⁴⁴

En cuanto a un grupo de españoles, que no son todo el grupo de conquistadores, el cronista señala que en Xochimilco los de a caballo «temieron» y se alejaron cuando éstos estuvieron cerca de los mexicanos y vieron que eran muchos.

Previamente está registrado que los mexicanos, con espadas españolas, los amenazaban diciéndoles que con sus propias armas los habían de matar.⁴⁵

Con relación a los sentimientos del grupo de conquistadores en su conjunto, dos veces se repite en la obra la expresión: «como somos hombres y temíamos la muerte». En una ocasión, se hace para explicar que todos se confesaron e hicieron penitencia toda la noche. Esto, justo después de que «se informó» por medio de dos mensajeros, que Xicotécatl contaba con una enorme cantidad de guerreros, y de que tal noticia fue corroborada por varios indios capturados por los peninsulares.⁴⁶ En la segunda ocasión en que se repite dicha expresión sobre el temor, ésta se registra después de explicar por qué los conquistadores no podían dejar de pensar en la respuesta de los papas de Moctezuma: esto es, en que su Uichilobos los dejaría finalmente pasar a México para allí poderlos matar. Este asunto se aborda en la obra también después de que los de Chalco y Huejotzingo les han «avisado» a los españoles del peligro.⁴⁷

Sobre el sentimiento general de temor de todos los conquistadores, Bernal Díaz dice que tuvieron «temor» cuando al huir de México supieron que los campos estaban llenos de guerreros esperándolos. Esto, después, una vez más, de que oyen decirselo a los indios que les sirven de corredores.⁴⁸

⁴⁴ Vol. II, p. 44.

⁴⁵ Vol. I, p. 480.

⁴⁶ Vol. I, p. 193.

⁴⁷ Vol. I, p. 258.

⁴⁸ Vol. I, p. 399.

Amenazas que hacen desmayar

En la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, también aparecen advertencias y amenazas que van seguidas de términos diferentes a «miedo», «temor» o «espanto», los cuales, sin embargo, por la manera de usarlos, son similares al significado de los términos mencionados. Estos términos son «desmayo» y «desmayar». Veamos algunas de estas expresiones.

Cuando los mexicas, aventándoles piernas y brazos de indios y españoles a los tlaxcaltecas y «les decían “Comed de las carnes de esos teules, y de vuestros hermanos, que ya bien hartos estamos de ellos, y eso que nos sobra podéis hartaros [...] que todos los veréis sacrificados”», Bernal Díaz comenta entonces: «las palabras de amenazas que decían a nuestros amigos los tlaxcaltecas eran lastimosas y tan malas, que les hicieron desmayar».⁴⁹ En un caso análogo en que los mexicanos les echan diez cabezas de españoles al grupo de Sandoval, diciéndoles que son de Cortés y de Alvarado y que así les iba a suceder a ellos, nuestro cronista no afirma que los españoles desmayaran, pero señala que dicho capitán mandó que todos mostraran ánimos y no desmayaran.⁵⁰

Rastros de temor y miedo

En la obra de Bernal Díaz aparecen también avisos, advertencias y amenazas que aunque no están ligadas con términos que signifiquen o se relacionen con el miedo o el temor, nos permiten suponer la presencia de dicho sentimiento. Lo importante es aquí el recuerdo de esas expresiones por parte del autor, y la repercusión que pudieron haber tenido en los sentimientos de los conquistadores, de lo cual no quedan más que ciertos enunciados en la obra. Estas expresiones son tanto de indios como de españoles y se dirigen a españoles como a indios. Veamos algunos casos: un grupo de tlaxcaltecas y otros dos aliados de Cortés —de Chalco, Tlalmanalco, Chimalhuacán o Amecameca— le advierten —lo cual aparece a manera de cita—: «... Del gran Moctezuma hemos sabido que su Uichilobos [...] les aconsejó que os dejen pasar, y desde que entréis en México que allí os matarán, [...] no os dejarán con las vidas».⁵¹ Y en un pasaje más adelante, se dice «y teníamos muy bien en la memoria las pláticas y avisos que nos dijeron los de Huejotzingo y Tlaxcala y Tamanalco, y con otros muchos avisos que nos habían dado para que nos guardásemos de entrar en México, que nos habían de matar desde que dentro nos tuviesen».⁵²

⁴⁹ Vol. II, p. 40.

⁵⁰ Vol. II, p. 37.

⁵¹ Vol. I, pp. 256-7.

⁵² Vol. I, p. 262. Ver también pp. 240, 254-5, 413 y 443.

A veces se ha perdido en la obra la procedencia de lo que los españoles escuchan en torno al peligro de muerte y que, sin embargo, registra el cronista. Así, el autor apunta «supimos muy de cierto» que cuando Moctezuma se enteró de que los españoles continuaban su camino a México, consultó a su ídolo Uichilobos si debía dejarlos entrar y que le contestaron que sí, para matarlos, hacer sacrificio con ellos y tener «hartazgos». ⁵³ Más adelante, escribe «oimos decir que tornó a entrar con sus papas en ayunos y sacrificios que hicieron a sus ídolos para que se tornasen a ratificar que si nos dejarías entrar en su ciudad o no, [...]. Y la respuesta que los tornó a dar fué como la primera, y que de hecho nos deje entrar, y que dentro nos mataría a su voluntad». ⁵⁴

Los mismos españoles, al menos algunos de ellos, le hacen advertencias a Cortés y al resto del grupo en cuanto a la forma más conveniente de actuar frente a los peligros. Por ejemplo, un grupo de conquistadores, los que habían dejado en Cuba casa y repartimientos de indios, quiere convencer a los demás para regresar. Con sus advertencias les dicen que van a terminar siendo todos sacrificados si permanecen en esas tierra. ⁵⁵ En otro momento, en camino a México, cuatro capitanes y doce soldados cercanos a Cortés, incluyendo nuestro cronista, «le dijimos que mirase [...] las palabras y avisos que por todos los pueblos por donde hemos venido nos han dado que había aconsejado el Uichilobos a Montezuma que nos dejase entrar en su ciudad y que allí nos matarían». ⁵⁶

Son varios los avisos que se dan entre indios de diferentes grupos o entre los diversos grupos indígenas en que se habla de la muerte de los españoles y que Díaz del Castillo no olvida registrar. Es bien conocido el suceso en el que una india de Cholula le explica a doña Marina el plan para matarlos «y no quedase ninguno de nosotros a vida». ⁵⁷ (El propio Moctezuma le avisó a Cortés de la situación en que se encuentran los españoles, lo cual es anotado a manera de cita.) ⁵⁸ Cuauhtémoc, por su parte, «les envía decir» a varios pueblos que no quedará con vida ninguno de los españoles. ⁵⁹

En la obra se dan varios tipos de amenaza. A veces éstas aparecen como sin efecto alguno, es decir, como si fueran incapaces de provocar el temor de los españoles. Así, refiriéndose a las palabras de los ídolos de los mexicanos

⁵³ Vol. I, pp. 247-8.

⁵⁴ Vol. I, p. 250. Ver también pp. 134-5.

⁵⁵ Vol. I, p. 204.

⁵⁶ Vol. I, p. 287.

⁵⁷ Vol. I, pp. 242-3.

⁵⁸ Vol. I, p. 390.

⁵⁹ Vol. I, pp. 487-8. Ver también vol. II, p. 53.

sobre la muerte de los de Castilla, nuestro cronista señala: «y según ellos decían [...] les hacían en creyente que a todos nos habían de matar».⁶⁰ Más tarde, al huir de México, los mexicanos les gritaban «“Allá iréis donde no quede ninguno de vosotros a vida”. Y no entendíamos a qué fin lo decían».⁶¹

Son muchas y muy diversas las amenazas de los indios a los españoles que parece que al autor no le merecen un mayor comentario. Diré solamente que estas expresiones están cargadas de intimidaciones y son difíciles de pasar por alto como las de las cabezas cortadas de sus compañeros, sacrificios y hartazgas.⁶² Pero las amenazas de los indios que llaman más la atención, son las recordadas por Bernal Díaz de tal manera que su registro es detallado como si estuviera escuchándolos al momento de escribirlas. Así, los tlaxcaltecas cuando aún no habían hecho las paces con los españoles, por medio de mensajeros «les decían “Ahora hemos de matar a esos que llamáis *teules* y comer sus carnes [...]”».⁶³ En Tacuba, los escuadrones mexicanos aventándoles cinco cabezas de españoles les «decían “Así os mataremos como hemos muerto a Malinche y Sandoval y a todos los que consigo tratan, y estas son sus cabezas, por eso concedles bien”».⁶⁴ De la misma manera echándoles las cabezas de diez soldados les «decían “*Tlenquitoa*, rey Castilla, *Tlenquitoa*” que quiere decir en su lengua: “Qué es lo que dice ahora el rey de Castilla”».⁶⁵

Relatos de temor y agradecimiento

Después de considerar las constantes referencias a los miedos y temores de indios y españoles, es que cobran mayor significado los pormenores con que muchas veces se relatan temas como el de sacrificios, descuartizados y la antropofagia a la que se enfrentan los conquistadores. Es interesante en este sentido el relato que introduce el autor cuando narra la subida a Quetzaltenango de Pedro de Alvarado y sus soldados señalando: «en la cumbre del puerto hallaron una india [...] que era hechicera y un perro de los que ellos crían, que son buenos para comer, que no saben ladrar, crucificados», «ques señal de guerra o desafío».⁶⁶ (Por cierto, la frase «ques señal de guerra o desafío» está tachada en el manuscrito Guatemala, —no en el Remón. Es de suponerse que se trata de un borrón del propio Bernal Díaz o, bien, de su hijo Francisco. No se sabe por qué.)

⁶⁰ Vol. II, pp. 42-3. Ver también vol. I, p. 330.

⁶¹ Vol. I, pp. 398-9.

⁶² Ver vol. I, pp. 384, 467, vol. II, pp. 35, 36, 54, 84 y 144.

⁶³ Vol. I, pp. 186-7.

⁶⁴ Vol. II, p. 34.

⁶⁵ Vol. II, pp. 54-5. Ver también vol. I, pp. 208 y 395.

⁶⁶ Vol. II, pp. 1223.

Este breve pasaje hace preguntarnos ¿qué tantas señales de desafío vieron los españoles en su trayecto a México o hasta ser consumada la conquista? Podemos detectar algunos intentos para decifrar señales. En la huida de México es muerto Botello, conocido entre los conquistadores como astrólogo, de quien más tarde se encontraron sus apuntes. En ellos, nos dice nuestro autor, se lela lo siguiente: «“Si me he de morir aquí en esta triste guerra en poder de estos perros indios”. Y decía en otras rayas y cifras más adelante: “No morirás”. Y tornaba a decir en otras cifras y rayas y apuntamientos: “Sí morirás”. Y respondía la otra raya: “No morirás”. Y decía en otra parte: “Si me han de matar, también mi caballo”. Decía adelante: “Sí matarán”». ⁶⁷ No aparece ningún comentario posterior sobre el suceso. Resulta natural que los españoles exclamen de la manera en que lo recuerda el autor: «y decían entre nosotros: “¡Oh gracias a Dios que no me llevaron a mí hoy a sacrificar!”». ⁶⁸

Como consideraciones finales quiero señalar varias cosas. Llama la atención la manera en que se usan los términos «temor» y «miedo». Este último predomina claramente cuando la obra se refiere al sentimiento de los indios y nos parece que en general encierra una actitud peyorativa hacia quien lo vive. Posiblemente esté relacionada con el huir sin decoro. El término «temor» predomina ampliamente para el sentimiento español, pero también se usa cuando se trata de grupos indígenas o caciques que lo generan entre ellos. Esto ya nos plantea un posible uso de los términos en función de jerarquías. No obstante, a veces ambos términos se utilizan para el otro grupo. En estos casos, «miedo» para los españoles y «temor» para los indios cuando se trata de sucesos no consumados o de afirmaciones desmentidas.

Parece haber un uso más de esta inversión de términos: cuando el autor tiene simpatía por quien vive el sentimiento en cierto momento. Así, Cuauhtémoc tuvo miedo, y el gran Moctezuma vive temor, excepto en una ocasión: ante su captura, en que expresa miedo, suceso que además posiblemente así le es relatado a nuestro cronista por el captor.

Más allá del uso de los términos, los indios tienen miedo de situaciones, como del enemigo; los conquistadores viejos en cambio, sólo de las situaciones de peligro y de la muerte.

En la obra resulta constante la forma de diálogo entre avisos, advertencias y amenazas de los indios con los sentimientos de temor de los españoles.

⁶⁷ Vol. I, p. 398.

⁶⁸ Vol. II, p. 40.

Parece ser que lo que dicen los indios con relación al futuro de las guerras tiene un efecto considerable en el ánimo de los conquistadores, lo cual en la obra estudiada es expresado de una manera muy discreta. ¿Recordarlo de otra manera ponía en peligro el honor personal o empañaba la fama de los conquistadores?

El miedo que registra el autor, de los indios aliados debido a las amenazas de muerte de los mexicanos, afecta de una u otra manera a los propios españoles. Dichas amenazas son aplicables a ellos.

Dar gracias a Dios puede encerrar sólo el sentimiento religioso de agradecimiento del momento en que se recuerda y se escribe el suceso, pero también puede encubrir un vestigio de un sentimiento ante el peligro de muerte y de una muerte aterradora como la del sacrificio.

Considero que muchos sucesos vividos y recordados inicialmente con gran emotividad fueron transformados en un momento posterior —previamente o durante el proceso de escritura— en una sobria muestra de valor, méritos y fama memorable.

La *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* parece que debe en parte la riqueza de sus numerosas descripciones de formas de morir en los sacrificios —tanto de españoles como de indios—, de cuerpos destazados y de las «hartazgas» de los indios, no sólo a que se trata de una relación que aspira a la verdad de cada momento, sino también a que dichos asuntos encierran la preocupación y el temor constantes vividos por el autor y su grupo durante los años de conquista, sentimientos que habrían de quedar desdibujados en toda historia de conquista que ostentara el rango de verdadera.

La figura diabólica como ordenador del discurso de la crónica de Pérez de Ribas

Guy Rozat Dupeyron*

Historia, relato, literatura

Ayer, los historiadores, de manera casi general, tenían muchas certezas epistemológicas. Esta serenidad hacía del trabajo historiográfico un espacio difícil, riguroso, incluso ascético, pero finalmente muy placentero.

Los historiadores sabían o parecían saber lo que era hacer historia, y esto no les impedía discutir en austeras reuniones y de modo solemne, (a veces incluso retórico) y entre ellos, cómo hacer y quién hacía la mejor historia.

Todos parecían tener este sentimiento de seguridad proveniente de la tranquilidad de que, de la obra bien pensada, bien fundamentada, lógicamente compuesta y claramente expuesta, manaba de manera natural un saber que cualquier hombre honesto y de buena fe no podía rechazar.

La posibilidad de construir esta armonía discursiva les llenaba de un sentimiento de superioridad y consideraban de manera condescendiente a los otros intelectuales y a todos los demás escritores que intentaban acercarse a escribir sobre el pasado, su propiedad y su material de trabajo. En fin, había la Historia y todo lo demás era literatura.

Así, crecieron apartadas la una de la otra, literatura e historia, como géneros extraños: de vez en cuando un literato genial o un astuto aficionado, buscando atraer fama y fortuna, se arriesgaba de contrabando a situar a sus personajes en el pasado, produciendo este género ambiguo que es el de la novela histórica. Si su lectura gustaba a los amos y dueños del pasado, podían saludar el intento e incluso a veces felicitar al autor, pero en general todas estas producciones eran consideradas como meras diversiones cuando no simples payasadas.

El método de la historia era el rigor, el de la literatura la fantasía, entre estas dos prácticas no había término medio.

*INAH-Veracruz.

Quedaba el problema pendiente que durante años no se quiso ver o por lo menos no se pudo enunciar claramente: el problema de la historia de la literatura. Ese género pertenecía enteramente a literatos, o más específicamente, a ciertos maestros universitarios, ni historiadores, ni productores de literatura, pero sí «especialistas en historia de la literatura» (género monstruoso como el espacio que definía sus prácticas).

Esta historia de la literatura se desplegaba en un mundo de aburrición y de juicios primarios, donde el nacionalismo y las voluntades de superioridad cultural disfrazadas con el oropel de la ciencia desempeñaban plenamente su papel de ordenador discursivo.

El replanteamiento de la historia de la literatura, en los años sesenta, lo hizo entre otros y a su modo «la Escuela de Constanza» que fue uno de los grupos de trabajo más importantes, ya que no solamente sacudieron a esta añeja y rancia práctica universitaria, sino que reunieron sin intermediarios y para una nueva confrontación, historia y literatura.

Hoy, los historiadores han perdido su inocencia y sus bellas ilusiones, o, más bien, probablemente ya no las necesitan.

Han perdido esa animadversión contra «lo literario»; incluso, algunos libros de historia llegan a ser *bestsellers*, éxitos antes reservados sólo a la literatura, y los historiadores pueden ocupar en el mundo de la cultura, lugares que antes estaban sólo reservados a los «verdaderos» literatos.

Literatura e historia empiezan a conocerse mejor. La producción literaria se vuelve documento para una historia de las mentalidades, la evolución del hecho literario, de las prácticas de lectura y de escritura, elementos para una nueva historia cultural.

El abandono del mito de la verdad de la historia, que asimilaba la verdad de lo ocurrido a la verdad de su relato, abre caminos inmensos a la interpretación. La historia revive, rica, compleja, contradictoria, como la vida misma, porque el problema del relato se vuelve central y hay miles de relatos posibles de un mismo suceso.

El problema del relato se ha colocado en el centro de la reflexión de la práctica historiográfica.

Ambigüedades de práctica historiográfica

En este movimiento se encuentran superadas, o más bien ya sin objeto, las críticas que se hacían en los años sesenta a la historia cuando se discutía sobre el «carácter ficticio de las reconstrucciones históricas» y se discutía con pasión sobre el carácter de la ciencia de la historia.

Pero también, y aquí quiero «predicar en mi propia parroquia» como dicen los franceses, y retomar las hipótesis que animaron mis enseñanzas durante más de diez años en la Escuela de Antropología, y que Hayden White resume así:

la impresión de que la conciencia histórica de la que el hombre occidental se ha enorgullecido desde comienzos del siglo XIX podría no ser mucho más que la base teórica para la posición ideológica desde la cual la civilización occidental contempla su relación con las más, que son sus contemporáneas en el tiempo y contiguas en el espacio. En suma es posible ver a la conciencia histórica como un prejuicio específicamente occidental por medio del cual se puede fundamentar en forma retroactiva la presunta superioridad de la sociedad industrial moderna.¹

Si no he podido resistirme a citar a un autor cuya recepción favorable es posible en el México de los noventa, es porque hace veinte años, cuando un puñado de maestros y alumnos intentaron expulsarme de esta escuela con un juicio sumario de corte «proceso de Moscú» como en la gran época de papá Stalin, yo no pretendía otra cosa, y es evidente que los que querían que las masas me expulsaran sentían el efecto violento de este cuestionamiento que rechazaban.

De hecho, lo que yo proponía y sigo proponiendo es: ¿qué hay detrás de la pregunta por el otro que anima el acto antropológico?, ¿en qué medida la práctica antropológica construye la propia negación de lo que pretende estudiar? Y más allá de estas cuestiones inmediatas: ¿por qué el problema de la alteridad, el relato del otro, parece estar presente en el corazón del logos occidental desde tiempos inmemoriales?

Hoy en día los antropólogos jóvenes son un poco más leídos que algunos de sus mayores, y a esta cuestión mía afirman que todo esto ha cambiado mucho. Lo dudo, porque no me saben explicar muy bien en qué ha cambiado, y constato que la antropología mexicana en general (es suficiente pensar en la última mesa de la Sociedad Mexicana de Antropología) se sigue haciendo de la vista gorda, sobre los fundamentos de su práctica.

¿Pero, ustedes me dirán: qué tiene que ver aquí la antropología si estábamos hablando de historia? Es muy simple, primero porque hoy estamos

¹ Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 432 pp. Cita de las páginas 13-14, en Alfonso Mendiola, «La historia, un saber alegórico», en *Historia y grafía*, UIA, número 2, 1994, 217 p.

aquí, en la ENAH, y hace veinte años no existía en ella, a pesar de su nombre, enseñanza de la historia. Y, sobre todo, porque cuando en el siglo XVIII se inaugura lo que llamó con una genial intuición Michel Duchet: «le partage des savoirs», algo así como la «explosión de los saberes»; es decir, en ese momento en el cual el pensamiento ilustrado occidental elabora las bases de lo que se concretará en el siglo XIX como la posibilidad de unas prácticas intelectuales que llamamos la antropología y la historia, se inaugura un nudo epistémico —o sería más bien una maraña epistémica— o un dispositivo que intenta insertar al hombre de la modernidad en el tiempo, pero en un tiempo en el cual, él, es finalmente el único referente, porque Dios ha muerto como lo dirá Nietzsche algunos años después.

Desde este momento se perfiló en el horizonte de las ciencias humanas, la pregunta «¿por qué la historia rechazó hacia sus márgenes a los pueblos llamados 'salvajes'?» y qué tipo de discurso histórico se volvió discurso «etnológico, para tratar de un nuevo orden del saber». ² O, como dijo F. Furet, «La historia en el siglo XVIII es la de la civilización», y precisa Michel Duchet, esto es muy claro si «entendemos por 'civilización', lo que implica: El derecho a poder civilizar a los demás, considerándolos como incapaces de civilizarse por sí mismo». ³

Y ya estamos de regreso con la historia, arma y legitimación de la empresa de occidente sobre el mundo. También estamos de regreso de lleno en la búsqueda que me ha mantenido vivo desde hace veinticinco años.

El estado de la enseñanza de la antropología en la ENAH hace casi veinte años, maniatada por un marxismo dogmático aunque por una extraña aberración —histórica— nos empecinábamos en hacer de éste la base de nuestras esperanzas, tenía muchas dificultades para entender esta pregunta fundamental a la cual hace referencia Hayden White.

Cuando intentábamos plantear lo que significa pensar históricamente las culturas indígenas de México, cuando quisimos revelar, más allá de la retórica de la lucha de clases, la historia de las prácticas de la antropología mexicana, este cambio nos llevó naturalmente a la creación de la carrera de historia, y a este «andar darme cuenta», como dice Alfonso Mendiola, de que «la pregunta por el conocimiento de la historia se convierte en la pregunta por la escritura de la historia».

¿Qué es escribir historia?, ¿cómo y desde dónde se autoriza la escritura de la historia, son algunas de las preguntas más enriquecedoras de la

² Michel Duchet, *La partage des savoirs*, ed. La Decouverte, París, 1989, p. 12.

³ Duchet, *Ibidem*, p. 24.

práctica historiográfica actual. Pero, lo interesante es que podemos intentar llevar estas preguntas a textos más antiguos.

Así, en esta mesa de crónicas coloniales podemos trasladar este tipo de pregunta a «una de las obras maestras del siglo XVII novohispano», la de Andrés Pérez de Ribas.⁴ ¿Qué hace un sacerdote jesuita como Pérez de Ribas cuando nos dice que va a escribir una historia, y, aún, más una Historia Verdadera?, ¿desde donde se autoriza su relato?, ¿cuáles son los criterios de verosimilitud que utiliza?, etcétera. ¿Son estos los mismos criterios que funcionan en la escritura moderna de la historia o son otros?

La extraña liviandad de las crónicas

La mayoría de las crónicas coloniales son colocadas y editadas en la categoría de «fuentes para la historia colonial» y no en la que a lo mejor sería más indicada «fuentes para el totalitarismo occidental», o «fuentes para la lumpenización cultural del mundo», o «fuentes para el etnocidio mundial y generalizado», y aquí en esto los dejo imaginarse todos los tipos de las colecciones en las cuales éstas, aparentemente inocentes crónicas, podrían entrar.

Por esta colocación como fuentes, repito, aparentemente sin otro problema que el de favorecer su accesibilidad, los científicos sociales, antropólogos, historiadores, etcétera, se creen con el derecho pleno y entero de utilizarlas como instrumentos a su servicio.

Como dicen Alfonso Mendiola y Norma Durán, «las crónicas de la conquista son usadas por los historiadores —y añadiría yo, los antropólogos— como documentos informativos. Se acude a ellas para saber cómo sucedieron las cosas», y añaden Mendiola y Durán «al leerlas, para buscar datos se convierte a los escritores de esos siglos en modernos positivistas».⁵ Es siguiendo esta tranquila certeza de que los documentos están al servicio del investigador, y más aún, que anhelan ser descubiertos y leídos por el investigador, que se pudo, por ejemplo, llegar a considerar a Bernardino de Sahagún como el primer antropólogo, a Las Casas como el primer anticolonialista... y Andrés Pérez de Ribas como una fuente ineludible para la historia del Norte.

Así, si consideramos esta última obra la primera tentación, la más natural, la más inocente, podríamos pedirle genuinas y auténticas informaciones

⁴ Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe conseguidas por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la provincia de Nueva España*, Madrid, 1644, reedición Siglo XXI Editores, México, 1992.

⁵ Alfonso Mendiola y Norma Durán, «La caída de Tenochtitlan: ¿un relato verídico o un relato de ficción?», en *Historia y grafía*, UIA, número 2, 1994, p. 53.

sobre las poblaciones indígenas entre las cuales vivió ese santo padre, y que cristianizó en persona, como el mismo lo afirma. La obra sería así debido a un testigo, quien naturalmente y de buena fe compone un relato, para que quede testimonio de lo que fue este encuentro entre los jesuitas y los indios bárbaros del Norte.

Es evidente que lo del «testigo» es una trampa, e incluso una muy vieja trampa retórica que la práctica occidental desde Herodoto ha torcido y retorcido de mil formas.

La insistencia en la idea del autor como testigo intenta esconder lo que está en obra en el relato mismo. El testigo construye la validez del relato, y su verdad en una supuesta transparencia, a través del ojo del testigo, son los hechos mismos lo que va a ver el lector. De hecho, estamos en medio de una concatenación de «ojos de testigos», en una gran mirada universal. El testigo Pérez de Ribas utiliza para construir su relato otros trozos de relatos, ellos también reportados como testigos de algo: misioneros jesuitas, administradores españoles... sin olvidar que, el mismo Pérez de Ribas lo afirma, «entrevistó» a otros muchos protagonistas, estos también testigos más o menos forzados de la conquista del Septentrión novohispano donde los azares de la historia los habían colocado.

Si nos dejamos seducir por la retórica del testigo, la obra de Pérez de Ribas, así considerada, adquiere el estatuto de obra de primera mano que utiliza otros documentos de primera mano y esto casi *ad infinitum*, y podemos entrar sin precaución mayor en ella y hacer de ella lo que se nos antoje. Y como además muchos de estos «testimonios» son considerados hoy perdidos, este argumento del testigo que funda la verdad del relato se refuerza por la escasez de testimonios de otros testigos.

Y como además desde la modernidad la retórica del testigo, su verdad y genuinidad es constituida como ahistórica, aparece como muy «natural», en el sentido de no problemática, la verdad del texto del siglo XVII. Aunque sea evidente que la verdad del XVII y la del XIX (sobre la cual seguimos viviendo y pensando) no son iguales.

Verdad hagiográfica y verdad histórica. Un poco de orden

Es evidente que los usuarios de las crónicas coloniales, incluso los más inocentes, no consideran al texto completo de la misma manera. Se puede comprobar fácilmente que se utiliza el mismo tipo de «informaciones», se copian sistemáticamente los mismos pasajes. Es, por lo tanto, evidente que el utilizador moderno reintroduce en su práctica de la crónica, diferencias y

criterios ajenos al texto mismo, y también a la de su justificación primaria, la de la inocencia del texto.

Por ejemplo, en una crónica como de la de Pérez de Ribas, y en la mayoría de las crónicas de esta época, hay una parte del relato que hoy parece anacrónica y por lo tanto aburrida. Me refiero a lo engorroso hagiográfico. Por eso la lectura de estas crónicas, para evitar la aburrición, es en general una lectura rápida.

Incluso se puede pensar que el investigador moderno —digo investigador, porque ningún lector «normal» lee estas cosas—, en general, no lee las crónicas sino que *reconoce* en ellas lo que necesita, y esto son dos cosas completamente diferentes.

Y, como la finalidad de las ciencias sociales hoy no es —por el momento— la de buscar las pruebas de la existencia de Dios, ni su actuar en la salvación del género humano, lo que se recupera de estas crónicas son finalmente escasas informaciones cuya verdad o fiabilidad no proviene de la obra sino de la lógica de verdad perteneciente al lector investigador.

No quiero decir que no hay nada que «recuperar» en estas crónicas, y en particular en la del padre Pérez de Ribas —ya estamos terminando un libro sobre esta obra—, sino que de manera inmediata y sin mucho cuidado, no tenemos los medios para saber realmente si lo que «pensamos»

—es una información auténtica en bruto, algo observado y anotado sin reelaboración por el autor en un momento de *lapsus* epistémico;

—si es un elemento que sólo y estrictamente pertenece a las reglas retóricas internas del género de discurso que está construyendo;

—si es un efecto de verdad-realidad producido sólo por nuestro deseo de encontrarla en ella.

Así, si consideramos sólo este tipo de lectura rápida tenemos una obra en la cual hay unas pepitas de inestimable valor en medio de una masa informe de lodos discursivos. Lodos que, en general, se tiende a dejar de lado como estériles o incluso a despreciar por pertenecer a un discurso religioso, hagiográfico, premoderno, colonialista, eurocentrista, etcétera.

Pero, en la obra del padre Pérez de Ribas, lo hagiográfico es casi todo, porque lo que quiere mostrarnos el autor en su relato es lo que fue «realmente», para él, la conquista espiritual mexicana, es decir, la lucha del bien contra el mal, la lucha de los jesuitas contra el demonio y la resistencia encarnizada de éste. Ni más ni menos.

Incluso, podemos pensar que las escasas anotaciones encargadas de situar en el tiempo y el espacio norteño, esta lucha cósmica fundamentalmen-

te ahistórica —porque empezó antes de la posibilidad misma de la historia (antes de la Creación) y se terminará después de el fin de la historia humana con el juicio universal—, estas anotaciones digo, que nos parece constituyen la verdad del indio y de su medio físico, están allí más bien sólo para crear un escenario, para dar a esta gran lucha una concreción histórica y espacial.

Por eso, estos indios jamás son los protagonistas del discurso, jamás inciden sobre su destino, son siempre los juguetes de fuerzas que los sobrepasan: si aceptan la evangelización es porque la Divina Providencia los quiere salvar, y si se resisten, es porque, poseídos por el demonio, obedecen a su amo.

Esta situación de bulto discursivo de los indios es muy evidente a todo lo largo de la obra, como cuando anuncia que va a hablar de los indios de La Laguna: «de cuyas particulares costumbres, sitio, sustento y modo de vivir en su gentilidad y tinieblas... escribiré en este primer capítulo, para que se entienda la materia sobre que cayó y se imprimió la forma de la ley evangélica».⁶

En cuanto a la descripción de la naturaleza misma, que en una primera aproximación podríamos pensar menos manipulable por este santo varón, podemos ver que también entra enteramente en la lógica de una naturaleza diabólica, marcada por la esterilidad, lo áspero, lo desértico...

El Diablo como ordenador del relato

A quien con un poco de entusiasmo se adentre realmente en la obra de Pérez de Ribas le salta inmediatamente a la vista la presencia diabólica, no solamente porque en cada página hay por lo menos una o más referencias a la presencia diabólica, sino porque esta figura se encuentra en el centro mismo del relato.

Es evidente que hoy no podemos, de manera general, dar crédito a todos estos elementos del discurso demoníaco que aparecen en cada página, ni tampoco a su corolario, el de la omnipresencia de la Divina Providencia.

Pero, si despreciamos estas construcciones simbólicas, si las suprimimos, es probable que no podremos entender cómo estas referencias repetitivas a lo «maravilloso cristiano» desempeñan un papel fundamental con respecto al texto entero, función de organización del relato, modelo de inteligibilidad para el lector potencial de la obra. Y aquí creo que es útil recordar que estos textos, aunque los hemos colocado en la categoría cómo-

⁶ Si bien es cierto, como me lo hizo notar José Luis González que hay en esta formulación huellas aristotélicas, esto no impide que se trate aquí de significar la pasividad de unos seres que fueron alcanzados por los rayos de un destino trascendental del cual ignoraban la existencia; Pérez de Ribas, *op. cit.*, p. 670.

da de «Fuentes para la Historia de México», de hecho fueron escritos para occidentales, europeos cultos, futuros misioneros, jóvenes estudiantes... no para indios, ni para antropólogos o historiadores del siglo XX.

Así, debemos tomar en serio esto de la presencia demoníaca y considerar que el análisis de carácter real/no real de las manifestaciones demoníacas tiene que ser desplazado hacia la toma en consideración de que si estas referencias están presentes y son ineludibles es porque son leyes propias y necesarias del género al cual pertenece el texto, producidas y puestas en movimiento por el relato mismo en el curso de su elaboración. Lo que quiere decir que no hay aquí, por una parte, un relato de hechos menos ideologizados y, por lo tanto, más inmediatamente accesibles, y, por otra, una interpretación que pudiéramos rechazar en nombre de una supuesta modernidad, las dos son inseparables y se enuncian al mismo tiempo.

De esta manera y en buena lógica, si los elementos de los relatos propuestos por Pérez de Ribas en donde aparece la lucha del Demonio no pueden ser considerados como información accesible en forma inmediata, tampoco deberían serlo los que tratan de la figura del indio.

En el texto de Pérez de Ribas, definitivamente no hay diferencia real de naturaleza entre los dos conjuntos discursivos. Si los relatos del indio nos parecen más atractivos y más verosímiles que el relato de las intervenciones divinas, no es por una disposición intrínseca del texto, o por una dosis más elevada de «verdad» contenida en los primeros, sino por efecto de nuestro deseo y nuestra intervención en el texto, en el proceso de lectura-investigación.⁷

El espacio norteño como espacio diabólico

Supongo que todo el mundo sabe que, para el mito cristiano de los siglos XVI y XVII, como lo explicó muy bien el también jesuita Acosta en su *Historia natural y moral...*, América es tierra del Demonio, éste y sus huestes se refugiaron allí, y allí se afirmaron a medida que la Iglesia iba conquistando los viejos continentes.

En el siglo XVII, la tierra de las misiones, donde se desenvuelven nuestro jesuita y sus hermanos, es una tierra de confines, tierra del fin del mundo, de disolución de lo conocible. Allí, todas las categorías más seguras de la existencia occidental cristiana parecen no tener prisa sobre lo real, el

⁷ Sobre los problemas metodológicos de acceso a la obra de Pérez de Ribas, ver mi ensayo «Historia y literatura apoloéticas. Algunas cuestiones de método», en *Historia y grafía*, UIA, número 2, 1994, pp. 80-99.

más allá del espacio se vuelve indecible. Tierra donde América se confunde con las periferias asiáticas, espacio de nada y de nadie donde los hombres pueden pasar de la una a la otra, transgresión espacial peligrosa porque en ese espacio indecible están encerrados, hasta que Dios lo permita, los pueblos de Gog y Magog, cuya invasión antecederá el fin de los tiempos.

Estas tierras son colocadas en la categoría de desiertos a pesar de que sabemos que allí vivían poblaciones a veces bastante grandes. Incluso en las páginas siguientes nuevas descripciones nos indican que a veces estas poblaciones viven allí sin problemas de abastecimiento excesivos o insuperables. Lo importante para entender estas descripciones espaciales es que estamos aquí realmente en un desierto moral, desierto, porque para los occidentales el desierto se caracteriza no por lo que es sino porque lo que le falta.

El desierto, desde los griegos, empieza en las márgenes cercanas de la *Polis*, más allá de los campos cultivados, viñedos y vergeles, empiezan estas zonas ambiguas en donde los hombres y la naturaleza se degradan, tartamudean.

Desde el Antiguo Testamento el desierto es la morada del Demonio, que se encuentra allí a sus anchas. Pero, en estos desiertos el enemigo del género humano tiene sus preferencias. Prefiere las sierras empinadas y los riscos ásperos. Recuérdese que es desde un monte del desierto en donde contemplaba a sus imperios, que el Demonio transportó a Cristo para tentarlo.

La escritura del desierto de las crónicas se desarrolla así sobre un doble movimiento mítico y discursivo, está lleno del Demonio y vacío de lo que hace lo humano, vacío de campos cultivados, ciudades, rutas, etcétera.

En ese lleno diabólico que va a desaparecer con el trabajo heroico de los padres jesuitas, y, por lo tanto, para poder ser realmente eficaz y completa, la evangelización no podrá hacer otra cosa que llenar estos espacios «vacíos» de lo que hace y significa la civilización occidental, los pueblos, los campos cultivados, etcétera.

Si el desierto está poblado de nómadas, el empleo de esta categoría no se refiere a una estrategia de sobrevivencia de tipo histórico-ecológico como lo podríamos pensar hoy, sino que, más bien, lo nómada es pensado ante todo como una inconsistencia o una imposibilidad moral. El nómada pertenece a una humanidad que todavía no es, algo en devenir pero que necesita de la gracia divina y su vehículo, la predicación jesuita, para alcanzar la verdadera humanidad. Sólo Dios puede, con su omnipotencia, cambiar radicalmente a estas criaturas diabólicas, hacer de estas fieras los corderos del Señor, introducirlos en la humanidad.

Es por eso que el relato de la crónica no se dedica a describirnos los diferentes momentos de estas estrategias de sobrevivencia desarrolladas por los indios del Norte. No importa el indio, finalmente, dice el *logos* jesuítico, todos son iguales, y lo repite en diversas ocasiones el buen padre. Sólo son más o menos bárbaros.

Una lectura errónea de este desierto que nos presentan las crónicas, confundiendo desierto —moral— y desierto —ausencia de biomasa—, introduce un efecto perverso en la interpretación del funcionamiento de las culturas antiguas del desierto en la actualidad. Esta confusión hace que no estemos deseosos de entender, o no nos interese entender, una cultura de la nada, cuando la investigación arqueológica demuestra la gran capacidad de reproducción histórica y social de los hombres de estas «tierras desérticas».⁸

⁸ Se nos hizo notar que más que de la figura del Demonio, el discurso de la evangelización trataría del juego de la dualidad fundamental en la teología cristiana. En la práctica de la evangelización, la figura demoníaca es realmente central, porque se trata de imponerla a toda costa, leyendo a través de ella toda la cultura previa. Esta imposición es imprescindible, porque es ella la que justifica en últimas la presencia de los occidentales y de los jesuitas. Se trata de arrancar de las garras del Demonio a unos infelices inconscientes que sirven a la criatura infernal. Es ella, eternamente dedicada a la perdición del género humano, la que justifica la existencia del pecado del cual hay que convencer a los indígenas, para imponerles una nueva cultura, y la pérdida de la propia. Es tan clara, en el plano discursivo, esta figura que en el texto *Monarquía indiana*, editada por M. León Portilla en la UNAM, hay más referencias textuales al Demonio que a Dios. Lo que no significa que esta obra sea una oda diabólica, ni que deje de ser el relato de la epopeya divina en América, sino que muestra la importancia de la figura diabólica para la organización de este relato.

La semiótica y la historiografía de lengua náhuatl: ¿relato de acciones o identificación de personajes?

Roberto Flores*

El presente ensayo intenta contrastar dos obras de carácter histórico que están emparentadas, la *Historia de las Indias* de fray Diego Durán y la *Crónica Mexicáyotl* de Alvarado Tezozómoc, una escrita en español y la otra en náhuatl, con el fin de caracterizarlas como formas alternativas de historiografía. Este contraste será efectuado con ayuda de la teoría semiótica de la narratividad, sobre todo en sus desarrollos más recientes. Por ello aquí se considerará al discurso histórico como una forma narrativa específica.

Para poder realizar el contraste es preciso delimitar los términos de la comparación. Los fragmentos elegidos corresponden al relato de la peregrinación mexicana, en su fase incoativa. En la obra de Durán, este relato corresponde al segundo capítulo del libro propiamente histórico, mientras que en la crónica de Alvarado Tezozómoc corresponde a los párrafos 14 a 34 en su edición más reciente.¹

El análisis abordará sucesivamente algunas consideraciones teóricas en torno a los modelos narrativos, su pertinencia en el terreno de la tipología de los discursos y su aplicación en el análisis de una forma de historiografía más ligada a la identificación de lugares y personajes que al relato de la sucesión de acontecimientos.

¹ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, tomo 2, Porrúa, México, 1967; Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, UNAM, México, 2a. edición, 1992. Las citas de esta última obra las haré en español a partir de una traducción mía, que intenta preservar al máximo las especificidades de la lengua náhuatl. Esta traducción ha sido confrontada con las traducciones respectivas de Adrián León y Michel Launey. Esta última versión es parcial: cf. *Introduction à la langue et à la littérature aztèques. Tome 2: Littérature*, L'Harmattan, París, 1980, pp. 204 a 210.

Los modelos narrativos para el análisis de procesos continuos

Una de las características fundamentales del análisis semántico de los procesos y de las acciones susceptible de ser aplicada al análisis de la historiografía, reside en el hecho de que éstos pueden ser igualmente descritos como una sucesión de etapas o como una serie de fases por las cuales pasa un proceso global. El hecho de que se opte por una descripción u otra depende, por una parte, de efectos propios del discurso: por ejemplo, en un texto, cada uno de los momentos por los que pasa un proceso puede estar designado por medio de un nombre que lo identifica y singulariza y, por lo tanto, el análisis privilegiará la descomposición del proceso en etapas. Pero, por otra parte, la elección de una de las dos formas de descripción también depende de una estrategia que pone en práctica el analista de acuerdo con sus objetivos e intereses. Al respecto, el semiólogo francés J. Fontanille señala que toda teoría del significado debe dar cuenta de dos fenómenos aparentemente antagónicos: por una parte de la constitución mereológica de los objetos —su estructuración como totalidades formadas de múltiples partes— y, por la otra, la existencia de relaciones de dependencia que ponen énfasis en la coherencia y cohesión unitarias.²

Con respecto a la historiografía, la constitución mereológica de los acontecimientos históricos hace de ellos procesos complejos constituidos a partir de sucesos parciales de alcances menores. Es así como, por ejemplo, un proceso de migración puede ser representado mediante sus acontecimientos constitutivos; como es el caso de la *Historia* de Durán, en que la migración de seis tribus nahuas es relatada distinguiendo tres órdenes de acontecimientos: una salida de Chicomoztoc, lo que acontece durante el desplazamiento mismo y una llegada al Altiplano Central. La construcción de un proceso como éste permite dar autonomía a cada una de sus partes, asignarles un carácter singular y discreto a cada una de ellas e, incluso, convertirlas en procesos que serán, a su vez, descompuestos en sucesos de alcances todavía menores: así, por ejemplo, la tardanza puede, a su vez, convertirse en una serie de pausas y de desplazamientos, en donde se indiquen las peripecias del camino. Esta fragmentación de los procesos se ve acompañada de elementos figurativos que le otorgan rasgos de individuación a cada una de las etapas por las que atraviesa la migración en su conjunto: de esta manera, tal o cual pausa en el camino se convierte en una pausa singular y distinta por los sucesos que en ella ocurren.

² Cf. J. Fontanille, «La epistemología de las pasiones» y «La base perceptiva de la semiótica», en *Morphé*, UAP, Puebla, en prensa.

Por otra parte, como un conjunto de dependencias, se puede poner énfasis en las relaciones de solidaridad que mantienen distintos sucesos entre ellos para conformar un proceso más amplio. Así, la salida, la tardanza y la llegada ya mencionadas pueden ser presentadas como distintas fases que preservan el carácter unitario de un mismo proceso, como sus respectivos aspectos incoativo, durativo y terminativo. Sin embargo, concebir de manera unitaria los acontecimientos históricos, aunque pone en relieve la solidaridad entre las distintas fases del proceso histórico, presenta un obstáculo que consiste en la dificultad de poder señalar dónde empieza o dónde termina cada una de las fases, es decir, como sucede en el ejemplo indicado, cuándo se acaba por salir o cuándo se empieza a llegar a un lugar.

Por otra parte, dado que los textos rara vez presentan formas puras de estos dos tipos de fenómenos —en los que se pueda distinguir sin ambigüedad entre acontecimientos formados por una sucesión de sucesos distintos unos de los otros y acontecimientos unitarios en los que únicamente se deban separar sus distintas fases o aspectos constitutivos—, el analista se enfrenta a la necesidad de subrayar ya sea la singularidad irreductible de cada suceso o bien su integración en un proceso más amplio, en cuyo caso minimizará las especificidades. Como se puede apreciar, ambas estrategias producen resultados contrarios en la medida en que una pone énfasis en las diferencias mientras que la otra lo pone en las similitudes.

Una característica derivada de estas estrategias de análisis es que una destaca el carácter discontinuo de los procesos, mientras que la otra resalta su carácter continuo. Ahora bien, hasta hace un tiempo, la semiótica narrativa prestaba mayor atención al análisis de lo discontinuo, pero en los últimos años se ha efectuado un reordenamiento del conjunto de la teoría, conducente a desarrollar instrumentos descriptivos de lo continuo. Es así como ha surgido un aparato conceptual destinado al examen de la actualización en el discurso, de los fenómenos de ritmo, *tempo* y de las categorías graduales y tensivas. Los siguientes señalamientos buscan poner a prueba algunos de estos conceptos en el seno de la historiografía en lengua náhuatl, en contraste con la historiografía en lengua española.

La tipología del discurso y la historiografía

A primera vista, en el texto náhuatl de Alvarado Tezozómoc se imbrican tres tipos de discurso: narrativo (considerado en sentido restringido como relato de acciones), descriptivo y uno que llamaré «onomástico», entendiendo por este último un discurso con el cual se relata la asignación de una identidad por medio de un nombre.

Narrativo:

In o:mpa tlàtoa:ni catca i:to:ca Mote:uczo:ma: inin tlàtoa:ni oncatcâ o:mentin i:pilhua:n. Auh in ìcua:c ye miquiz niman ye ic quintlàtò-ca:tla:li:ti:uh in o:mote:ne:uhquê i:pilhua:n, in te:tia:chca:uh àmo huel momati in i:to:ca: yèhua:tl i:ntlàtòcauh yez in Cuexte:câ; auh in te:te:icca:uh in Mexìcatl zan mìtoa Mexì i:to:ca: Cha:lchiuhtlato:nac yèhua:tl ye quimmaca in Mexìtin i:ntlàtòca yez in o:mote:ne:uh in Cha:lchiuhtlato:nac. Auh in ìcua:c in ye i:ntlàtòca:uh in Mexìtin in Cha:lchiuhtlato:nac, auh niman ye ic quicoco:lia in i:tia:chca:uh in i:ntlàtòca:uh Cuexte:câ.³

Descriptivo:

Ca cencâ temamauhtican ca àmo zan que:xquich in o:mpa onoquê in o:mpa tlapia in te:cua:nime in cue:cuetla:chtin in O:ce:lomê, in mi:mitztin, in co:co:hua, i:hua:n tzihuacyo:toc necuameyo:toc Zacayo:toc in Chico:mozto:tl. Ca cencâ huèca àmo: aca oc huel onmatia in Zacate:pan in o:mpa in canin Chico:mozto:c.⁴

Onomástico:

Auh in o:mpac in i:ncha:n i:to:ca:yòca:n Aztla:n, yèi:ca in i:nto:ca: Az-tècâ, i:hua:n in o:mpa in i:ncha:n in ic o:ntlamantli i:to:ca:yòca:n Chico:mozto:c. Auh inin i:to:ca: Aztècâ i:hua:n i:ntoca: Mexìtin; auh in a:xca:n zan mela:huac in mìtoz in i:to:ca: Mexìcâ. Auh ca quin nica:n quicui:tàcicô in i:nto:ca: Teno:chcâ.⁵

³ El tlatoani de allá su nombre era Moctezuma. Este tlatoani tenía dos hijos. Y cuando ya iba a morir, luego he aquí que los va a nombrar señores a sus mencionados hijos: el primogénito, no se sabe bien su nombre, será su señor de los cuextecas y el hermano menor, el mexicano, sólo se dice Mexi, su nombre era Chalchiuhtlatonac, a él ya les da a los mexicanos: su señor será el mencionado Chalchiuhtlatonac. Y cuando ya es su señor de los mexicanos Chalchiuhtlatonac, luego he aquí que ya lo odia su hermano mayor, el señor de los cuextecas. Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 15.

⁴ Allá es lugar donde mucho se hace temer a alguien, no son pocos los que allá yacen, los que allá cuidan cosas, las fieras/animales venenosos, los lobos, los jaguares, los pumas, las serpientes y están llenas de tzihuactlis, magueyudas, zacatudas, las siete cuevas. Muy lejos nadie todavía bien sabía hacia acá (después) el lugar de los zacates, allá donde está Chicomoztoc. *Ibidem*, p. 17.

⁵ Y allá su casa se llamaba Aztlan, por eso su nombre era aztecas, y además allá su casa tenía como segundo nombre Chicomoztoc. Y además de este su nombre aztecas, tenían su nombre de mexicanos. Por eso ahora verdaderamente se llamarán con su nombre mexicanos. Y después aquí vinieron a tomar, después de llegar, su nombre de tenochcás. *Ibidem*, p. 14.

Con el afán de reconocer las estructuras subyacentes a los relatos, la semiótica exige que sea mostrado el modo en que estos tres tipos de discursos se combinan para constituir lo que será considerado globalmente como un texto histórico. Lejos de sumarse simplemente unos a otros, como una mera yuxtaposición de fragmentos provenientes de distintos órdenes discursivos, cada una de las secuencias en que, por ejemplo, podemos dividir al conjunto de la *Crónica Mexicáyotl* contribuye a crear un efecto global de sentido. A su vez, este efecto de sentido forma parte de lo que R. Barthes llamó *efecto de realidad* y que consideró como un componente esencial del discurso histórico.

Sin embargo, en el caso de la *Crónica Mexicáyotl*, la imbricación entre estos distintos tipos de discurso produce un efecto de aparente incoherencia —un pequeño relato de acciones da lugar a largos desarrollos de tipo descriptivo u onomástico—. Esta incoherencia pudiera ser producto de un contraste implícito entre esta forma histórico-literaria, cuyo origen —a pesar del influjo de la Conquista— mantiene vínculos con la tradición prehispánica nahua y las formas occidentales de narración histórica, en las que el relato descansa ya sea en la relación de acontecimientos de orden accional o bien en un relato argumentado de acontecimientos con el fin de hacer una historia moral que muestre los vicios y virtudes de los protagonistas de la historia.⁶ De manera que en la *Historia* de Durán, dejando de lado el componente argumentativo, parece primar el discurso narrativo, el cual se ve punteado incidentalmente de intervenciones que se integran en otros tipos discursivos, por ejemplo, las descripciones. Veamos un ejemplo de este autor:

De donde salieron los señores de aquella congregación a hacer sus moradas y asientos como los demás, unos a Yauhtepec, otros, a Oaxtepec, a Acapichtlan, a Tlaquiltenango, con todos los demás pueblos, villas y estancias que llamamos Marquesado, pues es el del felicísimo Marqués del Valle. Tierra por cierto la más bella y deleitosa que hay en medio mundo, que si no fuera por el mucho calor que en ella hacer, era otro paraíso terrenal, por haber en ella hermosísimas fuentes, caudalosos ríos, llenos de mucho pescado...⁷

Una hipótesis de trabajo consistiría entonces en considerar que la aparente incoherencia no es tal sino que obedece a otras formas de integrar diferentes tipos de discurso, con otros pesos específicos, para producir un

⁶ R. Flores, *El amor de las razones*, UAM-Azcapotzalco, México, 1991.

⁷ Durán, *op. cit.*, p. 23.

relato en lengua náhuatl que puede ser llamado «histórico» de acuerdo con criterios propios de esa lengua y de esa cultura; en esas otras formas, los discursos onomásticos o descriptivos tendrían mayor peso. Incluso pudiera llegar a decirse, en el caso del relato que hace Alvarado Tezozómoc de la peregrinación mexicana, que, más que un relato acerca de cómo se sucedieron los acontecimientos, sería un relato de quiénes protagonizaron los sucesos. Así sucede en el siguiente fragmento, en que el discurso narrativo, la acción enunciativa de Huitzilopochtli, por medio de la cual les cambia el nombre a los aztecas, sirve de apoyo a un discurso claramente onomástico.

Auh iuh quìtòtihuì in hue:huetquê in o:mpa Aztla:n ic hua:lqui:zquê in Azte:câ ayamo i:nto:ca: catca Mexìtin, zan oc i:xquich ic mono:tzâ in ic Azte:câ, auh ye quin onca:n in in titlàtôa in quicui:quê i:nto:ca: in ic ye mono:tzâ Mexìtin, auh iuhqui in in ic maco:quê, in iuh quìtòtihuì hue:huetquê, yèhua:tl quinto:ca:macac in Huitzilopo:chtli. Auh zan niman onca:n o:quicuepillì in i:to:ca: in Azte:câ, o:quimillhuì : in a:xca:n aocmo amoto:ca: in amazte:câ, ye ammexìtin.⁸

Esta hipótesis daría un peso específico mucho mayor al discurso onomástico y se convertiría en un componente fundamental de lo que sería llamada la «forma nahua de la historiografía». Evidentemente una hipótesis como ésta es muy general e involucra gran cantidad de fenómenos lingüísticos y discursivos que deberían ser examinados antes de llegar a una demostración.

Algunas características de la historiografía nahua

Entre los fenómenos discursivos, cabe señalar uno que analicé hace tiempo a propósito de la *Historia* de Durán.⁹ Se trata del papel narrativo que desempeñan en la migración los lugares por los cuales pasaron las tribus nahuas, específicamente la tribu de los mexicanos, en su trayecto entre Chicomoztoc y el valle de México.

⁸ Y así vienen a decir los viejos, los que de allá de Aztlan salieron para acá, los aztecas, todavía su nombre no era mexicas, todavía todos se llamaban sólo aztecas. Y ya después allí, esto nosotros decimos, lo tomaron su nombre porque entonces ya se llaman mexicas. Y así entonces se les dio, así lo vinieron a decir los viejos, él les dio su nombre, Huitzilopochtli. Y sólo entonces allí cambiaron su nombre los aztecas. Les dijo: «Ahora ya vuestro nombre no es aztecas, ya es mexicas». Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 22.

⁹ Flores, *op. cit.*, pp. 140 y ss.

Tardaron en llegar a esta tierra más de ochenta años, por las grandes pausas y demoras que venían haciendo. Conviene a saber: edificando pueblos, poblando sitios, viendo ser los lugares apacibles y frescos y, también, creyendo ser aquello lo mejor.¹⁰

En ese entonces definí estos lugares como no-lugares: ya sea porque Durán los presentaba como sitios en donde las tribus se escindían entre aquellos que decidían abandonar la peregrinación y aquellos que decidían continuarla —en cuyo caso, los lugares donde permanecían los desertores perdían su valor como etapas en la migración—; ya sea porque los presentaba como lugares de descanso que guardaban su valor como etapas obligadas del desplazamiento. Como se puede apreciar, el valor semántico de estos dos tipos de lugares reside en su función dentro del programa de desplazamiento que articula accionalmente a ese relato y en el hecho de ser negaciones tanto del lugar de origen como del lugar de destino.

Sin embargo, cabría darles un valor menos «negativo», que permitiera entender mejor sus características figurativas. Al respecto, es preciso señalar que, tanto en la *Historia* como en la *Crónica*, algunos de estos lugares poseen rasgos que los emparentan con los lugares de origen y de destino: aparecen como especies de semi-aztlanes, semi-colhuacanes, semi-coatepeques. En la *Crónica Mexicáyotl*, aparecen estas prefiguraciones de manera poco explícita, como sucede con la mención a Teocolhuacan¹¹ o a la fundación de Tula-Coatepec.¹² Sin embargo, en Durán las menciones son mucho más explícitas, como en el fragmento siguiente.¹³

Asentados ya [en Tula-Coatepec] y puestos en orden en sus tiendas... [Huitzilopochtli] mandó en sueños a los sacerdotes que atajasen el agua de un río que junto allí pasaba, para que aquel agua se derramase por todo el llano y tomase en medio aquel cerro donde estaban, porque les quería mostrar la semejanza de la tierra y sitio que les había prometido.¹⁴

¹⁰ Durán, *op cit.*, p. 21.

¹¹ Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 18.

¹² *Ibidem*, p. 32.

¹³ Como un simple señalamiento, que debería ser completado con referencias bibliográficas más amplias, es posible citar al respecto a A. López Austin: «También creían [los toltecas], y hacían creer, que, bajo el período de dominio de su dios protector, el poder de todos los gobernantes debía emanar de una capital que era copia de la arquetípica morada divina, la Tollan del punto del nacimiento de la luz astral», *Cuerpo humano e ideología*, tomo 1, UNAM, México, 1980, p.94.

¹⁴ Durán, *op cit.*, p. 32.

Teocolhuacan y Tula-Coatepec son lugares que no se identifican totalmente con el sitio mítico de origen, pero que poseen algunos de sus rasgos: sean éstos de carácter descriptivo —se trata de montañas, cuevas, lagunas—, o narrativos —como es el hecho de que sean lugares que anticipan las acciones futuras, como por ejemplo, la instauración de los sacrificios— (cf. como Durán relata que el sacrificio de Coyolxauh en Coatepec dio lugar a la implantación de esta práctica entre los mexicanos). El mismo Tenochtitlan posee los rasgos de los lugares míticos de origen —existe una laguna, un Colhuacan, una montaña-pirámide, etcétera—, lo cual, dicho sea de paso, ha dado lugar a que se señale el carácter cíclico del tiempo nahua.

Ahora bien, sería posible definir cada uno de estos lugares por medio de un conjunto de rasgos figurativos que los identificaran con los lugares de origen y de destino: un cerro en medio del agua, un lugar con gran abundancia de flora y fauna lacustre, un lugar donde se pueda gozar de gran riqueza, etcétera. Estos rasgos no serían todos aquellos que definen a estos últimos sino sólo unos cuantos de entre ellos, de otra manera no se entendería por qué los mexicanos prosiguen su peregrinación. De modo que los lugares de origen y de destino pasarían a ser las manifestaciones más completas y acabadas de un sitio arquetípico o prototípico, a diferencia de los lugares de paso, como sucede en la *Historia* de Durán a propósito de Tula-Coatepec, lugar que es señalado como una mera «semejanza» de Tenochtitlan.¹⁵

La migración como configuración de un sitio

La mención de un prototipo es pertinente en este punto, ya que me refiero a la noción utilizada en ciencias cognitivas para establecer categorías. Prototipo, en una de sus acepciones, es aquel *ítem* de una clase que sirve para ordenar a los demás miembros de la clase en la medida en que acumula todos aquellos rasgos que, en mayor o menor medida, poseen los demás miembros del conjunto.¹⁶ Los no-lugares serían entonces lugares que poseen algunas características del prototipo y dejarían de ser caracterizados nega-

¹⁵ Para completar este análisis, son tres las vías que por el momento he contemplado: 1) una comparación de los rasgos figurativos con los que se describe a dichos lugares; 2) un análisis lexicográfico del lexema *ixiptlayotia* y sus parasinónimos, que Durán traduce como «semejanza»; 3) la descripción narrativa de episodios, como el que Durán relata, acerca del retorno a Teocolhuacan ordenado por Moctezuma el viejo. Sin embargo esto supone ampliar el *corpus* para abarcar textos de otros autores, tanto en español como en náhuatl.

¹⁶ «Qu'appelle-t-on *prototype*? Les tests et expériences décrits dans les premiers travaux d'E. Rosch introduisent la notion de *prototype* comme étant le meilleur exemplaire ou encore la meilleure instance, le meilleur représentant ou l'instance centrale d'une catégorie», G. Kleiber, *La sémantique du prototype*, PUF, Paris, 1990, p. 47.

tivamente: la diferencia con el prototipo estaría dada no por la negación sino por el número y la naturaleza de los rasgos definitorios que entrarían en la configuración de cualquier sitio.

De manera que cada sitio por donde pasaron los mexicanos formaría parte de una secuencia de lugares, secuencia que se produce mediante un proceso de inclusión o exclusión de rasgos prototípicos: para los protagonistas de los sucesos, se trataría de un proceso de reconocimiento del terreno por el que atraviesan pero, en términos de los procedimientos de construcción de figuras en el discurso, correspondería a lo que podría ser llamado una «deformación-conformación» de sitios. La llegada a Tenochtitlan consistiría en la etapa última que conduce a reconformar, una vez más, el prototipo de origen.

Esta visión de las cosas tiene la virtud de plantear la migración no como un proceso discontinuo de sucesión de lugares de descanso, cada uno distinto de los demás, sino como un proceso continuo de configuración de lugares como avatares o «advocaciones» de un lugar prototípico. De modo tal que en este proceso importan más las identidades que las diferencias. Además, cabe preguntarnos aquí en qué medida el lugar de origen no se confundiría con el prototipo en sí, así como tampoco lo haría el lugar de destino (Tenochtitlan), con lo cual el prototipo permanecería como una instancia hasta cierto punto ideal, de carácter abstracto e imaginario, que representa el polo positivo extremo de la categoría naturaleza/cultura.¹⁷

Por otra parte, en el relato en lengua náhuatl, la peregrinación no es concebida como una sucesión de etapas de marcha (lo cual equivaldría a la expresión, en Durán, «el camino que trujeron»), punteada por periodos de descanso (es decir, «por las grandes pausas y demoras que venían haciendo»),¹⁸ sino como un proceso en donde lo que es valorado son los lugares en los que se detienen (valoración, que en el relato de Alvarado Tezozomoc, se indica por un proceso de asignación de nombre: «por todas partes venían nombrando las tierras»), mientras que el camino propiamente dicho es considerado insignificante, por ser lugares agrestes.

*Ca in ìcua:c o:mpa hua:lo:li:nquê in ic o:mpa hua:llehuaquê ca no:huiya:n
cua:uhtla:n tepe:tla:n a:tlaauhtlâ teocontlâ Xihualla:catlâ, Tzihuactlâ,
necuametlâ, Zacatlâ, Cuillotlâ, in no:huiya:n in hua:lñentiaquê in hua:lla:*

¹⁷ De hecho esta última posibilidad nos aleja de la definición dada del prototipo y nos acerca a una en términos de tipo ideal.

¹⁸ Durán, *op cit.*, pp. 26 y 21, respectivamente.

[i]cxi:petla:tia:quê, ca maza:tl, to:chtli, te:cua:ni, Co:hua:tl, to:to:tl, in quimi:nayâ in quihua:lcutiaquê.¹⁹

Esto último pudiera corresponder a la concepción nahua que hacía de los caminos lugares peligrosos, como indica Sahagún a propósito de Tezcatlipoca o bien de las Cihuapipiltin que «andaban en las encrucijadas de los caminos, haciendo [...] daños».²⁰ En contraste, la concepción de Durán asume un punto de vista providencialista cristiano, los periodos de descanso corresponden a interrupciones del proceso fundamental que es un desplazamiento claramente orientado y con un objetivo preciso (en última instancia es la Salvación), mientras que en Alvarado Tezozómoc los lugares donde se detienen no son considerados como interrupciones en el camino sino como etapas «naturales», por así decir, de una especie de «errancia» o «vagabundeo», para el cual carecemos de un término preciso en español,²¹ tipo de desplazamiento que no carece de objetivo, pero que contrasta con el que es directo.

Auh ca cencâ nohuiya:n nenquê in Mexicâ in Chichime:catla:lpan in canâ cualca:n huêca:huayâ cempo:hual xiuhctica in motla:liâ in tlhuelmati in canâ caxto:lli xihuitl in motla:liâ, in canâ màtla:c xiuhctica, in canâ ma:cuil xiuhctica in motla:liâ, in canâ na:uhxihuitl, ye: xihuitl in motla:liâ, in canâ o:nxiuhctia:, in canâ ce:xiuhctia: in motla:liâ in àmo tlhuelmati, in canâ cempo:hual ihuitl o:mpto:hualhuitl in motla:liâ [...] auh ca nohuiya:n quihua:lto:ca:tiyâquê in tla:lli.²²

De esta manera, la concepción de Alvarado Tezozómoc acerca de la migración es la de una serie de asentamientos provisionales que se van sucediendo unos a otros, mientras que la de Durán es la de un desplazamiento

¹⁹ Cuando allá se movieron hacia acá, cuando salieron hacia acá, es por todas partes bosques, sierras, cañadas, biznagales, carrizales, tzihuactales, magueyales, zacatales, cuilotales, por todas partes. Los que vinieron caminando, los que vinieron abriendo camino con el pie, es venado, conejo, fiera, víbora, pájaro al que le arrojaban la flecha, lo que fueron comiendo. Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 18.

²⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Libro I, Porrúa, 6a. edición, México, 1985, Cap. X. Estas concepciones han sido trabajadas por autores modernos, cf. A. López Austin.

²¹ Quizá las expresiones que más se acercan serían «ir puebleando» o «tomar el rumbo».

²² Y mucho en todas partes caminaron los mexicanos por la tierra de los chichimecas: en algunas partes, en un buen lugar se detenían por largo rato, era por 20 años los que ellos se asentaban si algo les gustaba mucho; en algunas partes era por 15 años los que se asentaban; en algunas partes por cinco años se asentaban; en algunas partes por cuatro años o por tres años se asentaban; en algunas partes por dos años; en algunas partes por un año se asentaban y, cuando no les gustaba, en alguna parte por veinte días, por cuarenta días se asentaban [...] y en todas partes venían nombrando la tierra. Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 26.

to esencialmente continuo que se ve interrumpido por los altos en el camino. Como dice este último autor: «De donde vinieron a detenerse tanto en llegar acá, siendo tan poco el camino que en un mes se anda».²³

Por lo tanto, la primera concepción destaca la continuidad de los lugares de descanso y la otra la continuidad del camino. La diferencia entre ambas concepciones parece ser radical, pero es preciso indicar que, básicamente, es una diferencia de focalización, pues mientras que una valora la distancia entre los lugares de descanso para integrar esa distancia en un todo continuo, la otra valora los sitios mismos y para integrarlos en una totalidad inseparable.

En el caso de Alvarado Tezozómoc, quizá la característica más importante de su lectura es que los lugares pierden sus rasgos de singularización, aunque no los de individuación —puesto que cada uno de los lugares recibe su propio nombre. La identidad de los sitios reside, no en su nombre individual, sino en su grado de participación con respecto al prototipo —de ahí que cada lugar se distinga únicamente por el hecho de que encuentren mayor o menor gusto en permanecer ahí—²⁴ y esta identidad sigue siendo suficiente para distinguir un lugar de otro aunque no para considerarlos como entidades independientes unas de las otras —de ahí la estructura repetitiva de las frases, que marca quizá la pérdida de la singularidad de los sitios.²⁵ De esta manera, más que ser cada etapa del camino un suceso o una acción singular e individual que se suma a una cadena de acontecimientos históricos, es una fase de un proceso no «evenemencial» de identificaciones (entendiendo este proceso más como una adquisición progresiva de identidad que como un acto de reconocimiento). La migración mexicana se convierte, entonces, en un proceso de identificación progresiva del lugar prototípico.

La configuración de la identidad

Lo que acabo de señalar con respecto a los lugares puede ser extensivo a los protagonistas de la historia. Una de las características conspicuas de la *Crónica* es el énfasis que pone en indicar los cambios de nombre del grupo mexicana: en el fragmento analizado, la mención a ese suceso es insistente,

²³ Quizá el azoro de demuestra Durán con esta frase responda a su incompreensión de otra forma de desplazamiento que no sea «a la occidental». Por otra parte, se entiende su azoro si leemos un relato como el de Alvarado Tezozómoc en donde ese «pueblo» aparece manifestado (o enmascarado) por una acumulación de frases repetitivas. *Ibidem*, p. 21.

²⁴ Nótese que la oposición principal es gradual, de mayor a menor, y no tanto polar, como sería entre gustar y no gustar.

²⁵ Es en ese sentido que he hablado aquí, por ejemplo, de semi-aztlanes. En el caso de Durán, los lugares por los que atraviesa la migración también asemejan al lugar de destino, pero como efecto de una lectura profética o providencialista de los acontecimientos.

aparece cuando menos cuatro veces, sin contar con las referencias indirectas que aluden a los topónimos que dan lugar a la denominación del grupo. Explícitamente se señala que en el lugar de origen tenían un nombre, en el lugar de destino adoptaron otro y en un lugar intermedio se les dio un tercero, como se ve en el ejemplo ya citado de discurso onomástico (cf. *supra*).

El nombre sufre entonces un proceso paralelo al que hemos reconocido en los lugares, los cuales hemos definido como conjunto de rasgos prototípicos: luego entonces, el nombre del grupo sintetiza aquellos rasgos que definen el prototipo del mexicano. Por su parte, el proceso de cambio de nombre equivale al proceso de deformación-conformación que configura la identidad de ese grupo humano. Este proceso no opera como una mera sustitución de nombres, en la que una nueva identidad negaría a las anteriores, lo cual equivaldría a una noción estática de la identidad, sino a una noción dinámica que opera por acumulación progresiva de rasgos, en la medida en que cada nueva identidad asumida a través del nombre, conlleva una cierta parte de *reminiscencia* de las identidades y de los nombres anteriores; de ahí, los listados de nombres que aparecen en la *Crónica*:²⁶

*Auh in ic qui:zquê in o:mpa o:mote:ne:uh in moto:ca:yo:tia Quine:huaya:n
Chico:mozto:c in mote:ne:huayâ Tzo:chichime:câ Azte:câ Mexicâ,
quihua:lhui:cayâ in tlein i:ntlapiyal.*

*12 acatl xihuitl 1075 años, i:pan in onca:n chiconxiuhtiquê in qui-
ne:huaya:n Chico:mozto:c in Mexitîn Azte:câ Chichime:câ hue:huet-
quê, inic niman onca:n nohua:lqui:zquê Chico:mozto:c, inic mîtohua
Chico:mozto:câ.*²⁷

Por otra parte, este proceso es continuo, en el mismo sentido en que he definido el paso de un lugar a otro como un proceso continuo. Esta continuidad parece paradójica en el caso de los lugares —debido a que se trata de entidades aparentemente autónomas y discretas— y engañosamente natural en el caso del grupo —ya que la permanencia del grupo como tal

²⁶ Esta acumulación tiene dos interpretaciones posibles: ya sea que se lea como «haber tenido antes tales o cuales nombres», reminiscencia estricta; o bien «tener todavía todos esos nombres», reminiscencia acumulativa.

²⁷ Y cuando salieron del allá mencionado, el que se llama Quinehuayan Chicomoztoc, los que se llamaban Teochichimecas Aztecas Mexicanos, acá venían llevando su cosa guardada.

Año 12 caña 1075 años, allá estuvieron los mexicanos aztecas chichimecas viejos siete años en Quinehuayan Chicomoztoc, entonces luego de allí salieron hacia acá, de Chicomoztoc, por eso se dicen chicomoztocas. Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, pp. 17 y 25.

enmascara el carácter simbólico del proceso continuo de configuración de la identidad. Por tales motivos, el nombre del grupo no puede ser concebido como la mención a una identidad estática, sino que debe ser considerado ya sea como un anafórico de su identidad terminativa («ahora ya vuestro nombre no es aztecas») o como el anafórico de una identidad incoativa («ya es mexicas»). A su vez, la identidad presente de los mexicanos, en el presente del enunciado, se constituye así como el punto en que confluyen pasado y porvenir, entre dejar y empezar a ser, una identidad que no es permanente sino hecha de reminiscencias y anticipaciones, es decir, una identidad portadora de las transformaciones que la hicieron posible o que ella hace posibles.²⁸

En la *Crónica Mexicáyotl* tal parece que el relato de las acciones se subordina al relato por medio del cual se recuerda la identidad pasada, se anticipa la identidad futura y se define, en el *aquí y ahora* del enunciado, la identidad presente. El nombre es, en consecuencia, la justificación del relato de la acción.

Conclusiones

Con las reflexiones anteriores quizá ahora se pueda entender que textos como el de Durán o el de Alvarado Tezozómoc permiten contrastar modos culturales distintos de concebir la acción y los acontecimientos y la manera en que contribuyen a diferenciar distintas formas de historiografía. Es así como hemos podido ver, en la *Crónica Mexicáyotl*, que la pérdida de singularidad de los lugares como resultado de su proximidad con un prototipo y la adquisición de una identidad étnica a través de un proceso acumulativo de denominaciones son formas narrativas de la continuidad que sustituyen a la sucesión de acciones discontinuas como ejes alrededor de los cuales se estructura el discurso histórico.

²⁸ Cf. E. Landowski, «L'un et le multiple: quêtes d'identité, crises d'alterité», en *Semiótica(s): homenaje a Greimas*, Visor, Madrid, 1994.

Poesía y discurso histórico en la Nueva España. El primer siglo.

José Joaquín Blanco*

A mediados del siglo XVIII diversos historiadores y bibliógrafos criollos, siguiendo a algunos pensadores españoles como Feijoo, descubrieron, al revisar la para entonces ya cuantiosa literatura novohispana, un hecho escandaloso. Los autores novohispanos, especialmente los poetas, trataban de todo menos de la Nueva España, y sus obras carecían al parecer de todo valor histórico.

¿Dónde tenían puestos los ojos esos poetas, especialmente los del primer siglo, que frente a los grandes hechos de los últimos tiempos: la aparición de un mundo nuevo, la conquista, las hazañas guerreras, la presencia de múltiples culturas indígenas, la formación de nuevas sociedades, no hallaron mayor cosa que decir, sino arabescos barrocos, diversiones manieristas, juegos de ingenio, glosas de autoridades clásicas?

Todo en la literatura novohispana era pérdida y ociosidad. Esta visión creció a lo largo del siglo XIX, y tanto nuestros liberales como estudiosos españoles de la importancia de Menéndez y Pelayo, no cupieron en su escándalo. Qué literatura de la inopia, de la ociosidad, del desperdicio, precisamente en el país donde habían ocurrido tan graves y ricos acontecimientos históricos.

Esta misma crítica abunda en las opiniones contemporáneas sobre la literatura novohispana, incluso en las opiniones actuales. No la comparto, desde luego. Creo más bien que la falta de valor histórico o historiográfico en las letras coloniales es un producto de la ceguera de los historiadores modernos, que sólo querían ver unas cuantas cosas —etnología, guerras, datos, denuncias políticas— y estaban cegados ante todo lo demás.

No fueron pocos los poetas, sin embargo, que a lo largo de toda la dominación española, pero especialmente en el primer siglo, cantaron a la

*Literato.

conquista, sus hazañas y episodios (Terrazas, Villagrà, Saavedra Guzmán, Arias de Villalobos), ni los que intentaron introducir en sus versos temas, léxico y atmósferas locales (Juan de la Cueva, Eugenio de Salazar, Eslava). De hecho, tanto la nómina de estas obras como la extensión y la elaboración de algunas de ellas, darían lugar a alimentar falsas esperanzas. Quien busque en ellas el equivalente novohispano del viejo romancero o de los cantares de gesta españoles quedará completamente defraudado. Encontrará extravagancias temáticas y rutinas y extravíos estilísticos. Verá que los poetas novohispanos cuando cantan a los aztecas y a los conquistadores, en realidad están pensando en alegorías renacentistas o barrocas, en imitaciones grecorromanas o italianas; que están buscando preciosismos, fragmentos y asuntos de bravura imaginaria. Dirá tal vez que esos poetas estaban de espaldas a su historia.

Pues bien: no lo estaban, especialmente los del primer siglo. Ni su historia, ni su cultura, ni sus intereses eran los nuestros. En cambio, tenían sus propias ambiciones que siguieron con entusiasmo, su propia pequeña historia, a la que sí respondieron. Les interesaba mucho menos el pasado ajeno (de indios o de conquistadores) que el propio de recientes habitantes de un nuevo reino, en el que querían instalar a toda prisa y con todo aparato la lengua, la cultura y las modas españolas. Y eso sí lo encontramos, evidéntísimo, en esos poemas: ése fue su propio discurso histórico.

Apenas unas décadas después de la Conquista, hacia mediados del siglo XVI, ya diversos poetas españoles y criollos dirigidos por Gutierre de Cetina y Juan de la Cueva se atareaban por formar un extenso compendio poético: las *Flores de varia poesía*, donde se reunían tanto las formas del Renacimiento español como las novedades importadas de Italia, y se presumía de que en México, lo mismo que en Valladolid o Sevilla, se conocía con familiaridad la obra de un Fernando de Herrera.

No fue escasa tarea en el siglo XVI la de unos cuantos miles de españoles, criollos y mestizos hispanohablantes que practicaron una lengua y una cultura primero extrañas y luego de cualquier manera minoritarias en el ancho mapa arisco, pluricultural y plurilingüístico del México de entonces. Cuando Eslava nos denuncia que «había más poetas que estiércol», o cuando Eugenio de Salazar, Cervantes de Salazar y Bernardo de Balbuena nos elogian la sobrepoblación de sabios y doctores podemos ver, acertadamente, primero, simples lugares comunes de las sátiras y encomios tradicionales de Occidente —también en Roma y en Bizancio, en Madrid y en París pululaban poetas y letrados—; pero también la postulación de un deseo que

no llegó a cumplirse ni al final del dominio español: la castellanización y la aculturación española integrales de la Nueva España. No sólo se quiso: se luchó y se consiguió hacer de la ciudad de México un centro de lengua y cultura españolas tan importante como algunas de las principales ciudades peninsulares, cosa que fue reconocida por los propios escritores españoles de su tiempo.

El gran trabajo de los letrados novohispanos del primer siglo y medio —hasta que la beligerancia criolla los dotó de mayor ambición, y aparecieron sor Juana y Francisco de Castro, y ciertos poemas que ya no podían ser obra de cualquier español de cualquier parte del imperio, sino específica y evidentemente de mexicanos, como la *Loa del Divino Narciso* de sor Juana y la *Octava maravilla* de Castro—, fue el traslado, la siembra, el injerto, el cultivo de la literatura castellana en estas tierras: ése fue su afán intrahistórico, la creación de una literatura estrictamente española en la Nueva España.

En su epístola, Eugenio de Salazar, habla con entusiasmo de que ya se ha formado un parnaso en México, de que se cultivan artes y ciencias modernas, de que se hablan lenguas clásicas y aun el toscano, de que se habla castellano con corrección y se escribe bien, con tal gusto y maestría como para satisfacer a las musas más rigurosas. No se preocupaban esos poetas tanto de reflejar la realidad política y pluricultural del nuevo país, como de invadirla de la cultura y el modo de vida españoles. Ya había pasado el tiempo de las guerras y sus epopeyas: estaban en los tiempos de la creación de una España «nueva» en otro continente.

La religión entre los novohispanos, por otra parte, fue no sólo mucho más importante de lo que ha sido para los mexicanos modernos, sino una religión diferente en densidad, en profundidad, en episodios —y me atrevería a afirmar que aun en creencias y en dogmas. Un novohispano vería como a un mundanísimo hereje luterano al más retrógrado de nuestros obispos actuales. Nos hemos secularizado y hemos despojado a la religión de muchas devociones, creencias y prácticas que para los novohispanos eran esenciales.

Tales o cuales santos, ritos, cofradías, advocaciones tenían una gravedad social e histórica que han perdido en tiempos modernos, aun para los modernos muy creyentes y practicantes. Como es obligado en una sociedad no sólo tan integralmente religiosa, sino tan monopolícamente religiosa, buena parte de sus letras se consagró a ceremonias, fiestas, oraciones, concursos y situaciones de la Iglesia. Son los textos que más se escribieron, leyeron y escucharon, y los que menos entendemos, porque la religión moderna no sabe leerlos: vemos dogmas o anécdotas, ideas o creencias culturales en lo

que era cultura viva. Los seres del otro mundo y la importancia trascendental de las criaturas de ésta tenían una espesura cotidiana muy precisa que esa poesía nos da como pleno discurso histórico. Para la mayoría de los novohispanos lo más histórico que les ocurría era lo ultraterreno. Tal vez hoy en día esos poemas nos den poco, sea como poesía, sea como religión, pero nos dan mucho como intrahistoria de esa sociedad. Es decir, contienen un formidable discurso histórico que no sabemos leer, ni siquiera pueden leerlo propiamente los más sacristanes y mascacasullas de nuestros eruditos. Somos inevitablemente malos lectores de esa poesía: la vemos con ojos críticos, volterianos; de inmediato sonreímos ante ingenuidades, ignorancias, histerias, supersticiones... no le damos mayor credibilidad interna. Las letras mueren así, de muerte inevitable.

Pienso en las letrillas y coplas de misioneros, en Pedro de Trejo, en Hernán González de Eslava, en el *Desposorio espiritual* de Pérez Ramírez, en el *Triunfo de los santos*, en Hortigosa y Córdoba y Bocanegra, en un *Panegírico de la Anunciación*, en un coloquio sobre la conversión de los reyes de Tlaxcala, en *Los sirqueros de la Virgen* de Bramón, en el extravagante y célebre «Soneto a Cristo crucificado», en el *Anónimo de la Pasión* y en tantos otros que sobreviven tan enigmáticamente como viejos óleos en los que vemos el asunto y algo del color, pero que se ha fugado la densidad vital que en ellos ardía. Ni siquiera el erudito y creyentísimo padre Alfonso Méndez Plancarte logró despojarlos de su polvareda y ocredad de antiguallas de sacristía; hasta él era volteriano y censuraba efusiones o inocencias excesivamente religiosas: heréticas, desde el punto de vista moderno, de tan extravagantemente religiosas.

A grandes rasgos, podemos señalar los siguientes grupos, más que etapas, de la poesía novohispana:

1) una poesía misionera, con acentos todavía medievales, traída para la predicación y el culto tanto para españoles como para indios, y que funda una poesía oral de coplas, sonetos, décimas, autos, villancicos, de gran vigencia a lo largo de varios siglos;

2) a ella se añadirá continuamente, a través de los propios hablantes españoles, la tradición del romancero que dará en México el corrido, y que ya era un éxito en época de sor Juana, aunque los primeros corridos registrados son posteriores; por ese mismo conducto popular se introduce también el cancionero popular español;

3) una poesía cortesano-caballeresca de breve vida, en la que destaca Francisco de Terrazas, plenamente renacentista, y propia de hidalgos y no-

bles: una poesía amorosa en la que participó incluso el hijo de Hernán Cortés, y que estaba extinguida a finales del propio siglo XVI, cuando el ideal caballeresco y renacentista de la nobleza española declinó tanto en la Península como en sus dominios —su último resplandor. Luis de Sandoval Zapata; en el Renacimiento, el noble caballero debía ser tan bueno en las armas como en las letras, y ser poeta era casi una obligación del militar y del caballero;

4) una poderosa poesía barroca de clérigos, formada en conventos pero no dirigida principalmente al culto ni a la predicación, sino al propio consumo de letrados conventuales: es la que brilla en Balbuena y en sor Juana, y la que cultivan Sigüenza y Góngora y Francisco de Castro —hay cientos de poetas de este tipo, y más de una docena dejaron algo legible; finalmente,

5) una poesía didáctica del siglo XVIII, todavía con rasgos barrocos, pero que ya no se contenta en sus propios logros letrados y artísticos, sino que busca fines precisos, de educación o divulgación de conocimientos e ideas, o de moralización pública (ya anticipada en el siglo anterior por Matías de Bocanegra) y que finalmente buscara una estética neoclásica-rococó con fray Manuel de Navarrete. (Paralelamente a este grupo, se dio una poesía jesuítica en latín que no tengo ningún interés en arrebatarle ni a la lengua latina ni a los jesuitas).

Se puede ver mucho de la intrahistoria de cada uno de estos grupos en esos poemas; lo que no encontramos, sencillamente porque pedimos anacronismos, es el punto de vista de contradicciones sociales o raciales, o de curiosidades científicas, políticas o filosóficas propias de otras épocas, salvo desde luego casos especialísimos como algunos textos de sor Juana y de Francisco de Castro. En la *Grandeza mexicana* de Balbuena, por ejemplo, encontraremos un testimonio riquísimo e indiscutible sobre el grado de perfección literaria y lingüística al que habían llegado en menos de un siglo los mejores letrados novohispanos, pero sólo con gran imaginación descubriríamos atisbos criollistas o nacionalistas, o bien insistencias «anticolonialistas» del tipo de Las Casas o prefiguraciones científicas de un Humboldt. Encontramos que en sus mejores talentos, la poesía local y el uso local de la lengua castellana no estaban muy lejos de la norma metropolitana.

Como se ha señalado oportunamente, el concepto de lo colonial es dieciochesco, borbónico, no castellano, propio de los imperios francés e inglés. Durante la mayor parte de la dominación española, aunque efectivamente se diera a México un trato que podríamos definir como «colonial» —mayor explotación, mayor represión, mayores limitaciones y obligaciones que los sufridos por los súbditos peninsulares—, no existía el concepto de

colonia, sino el de un nuevo reino, semejante y equivalente en teoría a sus pares europeos, como los reinos españoles de Nápoles, Galicia, Asturias o Cataluña. Y eso era lo que creían los novohispanos de entonces, lo mismo españoles que criollos o mestizos: su visión de la historia local comenzaba con ellos, como fundadores, haciendo tabla rasa de lo anterior e iniciando un proceso de hispanización de un territorio que suponían esencialmente virgen, una vez vencidos los indios y el Demonio.

De ahí que quisieran innovar poco, e imitar mucho; crear poca obra original y trasladar toda la literatura castellana a las Indias, como quien traslada toda la agricultura, la ganadería, la arquitectura de la metrópoli a las nuevas tierras.

Abundan los introductores, los artífices, los practicantes, no los inventores de literatura. Nosotros nos fijamos ahora en las diferencias locales que ese traslado sufrió, especialmente los indigenismos o los pasajes descriptivos de color local. A ellos les importaban, por el contrario, las semejanzas que sus traslados, injertos, implantaciones tenían con el original español. Que no se dijera que un indiano hacía menos bien un soneto o una octava que un español. Era mayor mérito parecerse mucho a Garcilaso o a Góngora que inventar localismos.

En ese grupo, ser original era algo vulgar y fácil: había que atraer el caudal español a estas tierras: se privilegiaba la erudición, la maestría, la abundancia, la corrección. Formaron —y en ello tuvieron gran éxito— un gran corpus literario lealmente español en los nuevos dominios. Sólo tres o cuatro poetas en un siglo —Góngora, Quevedo, Lope— aventajaron en caudal y perfección literarios a Balbuena. No fue sino hasta el México independiente cuando surgió, explícita e intencional, la ambición de crear una literatura diferente de la española. Y entonces pareció que los novohispanos tenían mucho de español y poco de mexicano, que eran idénticos, salvo en detalles, a la norma española, y desilusionaron a los nuevos mexicanos. Ya el buen Clavijero arremete contra algunos poetas novohispanos en su *Antigua historia de México* con argumentos que serán retomados por Altamirano.

En suma, se trata de un injusto reproche a la poesía novohispana el afirmar que tenía los ojos cerrados ante la historia. Los tenía bien abiertos ante su historia, su pequeña —infinitamente minuciosa— historia interna, la que es posible descifrar —aunque quizás no reconstruir— a partir de sus textos. La historia de los principios de la vida del grupo blanco en México, especialmente el de los religiosos, los episodios del traslado y la implantación de la cultura europea en nuestro país, y los días y trabajos emotivos y espirituales de ese grupo.

El lector moderno querría otra cosa, más parecida a los datos de las crónicas: el enfrentamiento de dos mundos, las guerras, la vida de los indios, los roces sociales y raciales... Quisiéramos en todos los poetas las sátiras de Oquendo. Eso también lo tenemos, pero no tanto en verso, sino en otra forma superior de la poesía: la prosa de sus cronistas.

Pero la riqueza y la emoción épicas de un Bernal no debieran hacernos olvidar que en la Nueva España, como en cualquier otra sociedad, fue parte importantísima de la vida y del pensamiento de sus pobladores el cultivo de creencias y devociones, amores y desdenes, mitos y ceremonias, y sobre todo la práctica viva del lenguaje trasplantado, que es precisamente lo que sí encontramos en los versos novohispanos. Negarles intrahistoria y aun historia a secas, sería tanto como negárselas a los retablos, conventos y catedrales que seguimos viendo un tanto extravagantes, monumentales y enigmáticos.

El primer galardón lírico a todo lujo de la Nueva España fue un madrigal de Cetina, que no es seguro que haya compuesto aquí, pero diversas circunstancias (como su muerte trágica y misteriosa en Puebla, entre las vihuelas y las espadas, bajo el balcón de una dama casada) conspiraron para mexicanizar a Gutierre de Cetina:

*Ojos claros, serenos,
 si de un dulce mirar sois alabados,
 ¿por qué si me miráis, miráis airados?
 Si cuanto más piadosos
 más bellos parecéis a aquél que os mira,
 no me miréis con ira
 porque no parezcáis menos hermosos.
 ¡Ay, tormentos rabiosos!
 Ojos claros, serenos,
 ya que así me miráis, miradme al menos.*

Y el primer poeta de lengua castellana nacido en México, Francisco de Terrazas, escribió la interesante y verdadera historia de unas piernas y de unos rizos en dos de los poemas antológicos de su siglo.

Tomóchic. Las letras, la historia, el poder

Antonio Saborit*

Es una verdad universalmente sabida que toda obra, en las artes y en las letras, crea por sí misma sus propios antecedentes.

Por otra parte, con menos fortuna ha corrido otra verdad que de atenderse podría contener los excesos de la historia literaria fiel al hombre y la obra, pero que, sobre todo, alentaría un ejercicio intelectual atento a que tales obras son sencillamente impredecibles a la vez que susceptibles de ser historiadas culturalmente. Ahí está *Tomóchic*: la obra sola inició un proceso de significación e interpretación que acomoda, por así decir, sus antecedentes en la cultura mexicana. Rubén M. Campos, a finales del siglo pasado, y, a mediados de este, Mariano Azuela, fijaron las páginas de *Tomóchic* en el tiempo de la tradición.¹ Antes que prever la aparición de esa obra hace un siglo se podría conjeturar, en cambio, que varios alimentaron la esperanza, la alentadora esperanza, de que algún escritor entre nosotros llegaría a tocar alguna nota realmente honda en la huidiza, ardua escala de las expresiones humanas. Por lo demás, una vez realizada esa pequeña esperanza la obra escribió su propia historia.

En el año de 1892, una persona en México imaginó que alguien aquí debería plantearse la realización de una novela a la manera de *La debacle* de Emilio Zola. En el medio de las letras ejercían algunos militares retirados con la experiencia guerrera que algún crítico señaló como carencia insoslayable al exitoso Zola. Se trataba, creo yo, de un leído periodista en sus veintes, originario de Campeche, en la nómina de redactores contratados por el

¹ Rubén M. Campos, «La literatura realista mexicana III. *Tomóchic*, *Nafragio*, *El último duelo*», en *El Nacional*, abril 18, 1897; Mariano Azuela, *Cien años de novela mexicana*, Ediciones Botas, México, 1947.

* DEH-INAH.

empresario editorial Rafael Reyes Spíndola para *El Universal*, miembro activo en la agitación política promovida por los estudiantes de la Escuela de Jurisprudencia, como él, contra la campaña reeleccionista del presidente y general Porfirio Díaz; un periodista con ambiciones literarias, al tanto de algunos de los quehaceres de Zola y al tanto también del éxito de ventas en Francia de *La debacle*. Me refiero a Joaquín Clausell.

¿Qué piezas se movían en la escena cultural mexicana al comenzar la década de los noventa? ¿De qué estaba hecho el ámbito de las letras? ¿Cómo suplantaron los periódicos capitalinos al mercado del libro? ¿Qué se cocinaba en el interior remiso y cansino de ese tren casi siempre retrasado en el que se movían nuestros distintos hombres de letras? Las respuestas a estas preguntas exigirían un conocimiento cuya formación, acopio, crítica y renovación no ha preocupado lo suficiente, de atenernos a las evidencias de nuestra historiografía, situación que en ocasiones monta en la vida cotidiana de la investigación una frase casi aforística de Javier Marías que otorga licencia a la invención cuando «el saber verdadero resulta indiferente».² Aunque la tentación es grande, ante el casi intacto mobiliario del mundo literario y cultural capitalino finisecular, ahora intentaré esbozar respuestas a tales preguntas desde la perspectiva de los anhelos y proyectos públicos de los hombres de letras, de los libros en curso y los no escritos, de las carencias y de las inermidades del gremio ante asuntos como el poder y la fuerza, como la fuerza del poder. Confío en que estos asuntos abonarán tierra firme para explorar el vínculo entre la historia y las letras.

La historia moderna de Tomóchic, su ingreso al Leteo de la historia nacional, tiene en su acta de nacimiento fecha del mes de noviembre de 1891. Esto ocurrió, si aún cabe hablar así, por obra de dos limitados y casi analfabetas representantes de las autoridades civiles y religiosas en esa zona, quienes con eficaz voz de alarma enfilaron contra poblado tan insignificante una gruesa columna militar que al fin sólo diezmó y dispersó a la gente, eso sí: cargándoles varios muertos, por la incomprensible y por tanto punible resurrección de las romerías entre los pobres y analfabetas tomoches —a quienes cupo alimentar la esperanza de una mejor vida con sus muy interesadas peregrinaciones hacia El Chopeque, un rancho en Sonora, donde un par de ancianos montó una cumplidora imagen de Nuestra Señora del Refugio.

Pero, hablemos de libros y obras en curso que en esa época trataron de abrirse camino. Un año después del inicio del conflicto referido, llegaron a la mesa del presidente Porfirio Díaz los cien ejemplares de la primera edición

² «A veces el saber verdadero resulta indiferente», escribió Javier Marías en su novela *Todas las almas* (1989), «y entonces puede inventarse».

de sus *Memorias*. Alguna duda creció en el corazón de Díaz sobre la pertinencia de circular esta obra, sobre todo en ese momento: resuelta su estancia en el poder para el cuatrienio 1892-1896, y arreglada asimismo la situación de conflicto en y con el estado de Chihuahua, Díaz recurrió a Joaquín Baranda, Casimiro del Collado y Pedro Santacilia, por un lado, y a José María Vigil, Alfredo Chavero y Joaquín García Icazbalceta, por otro.

El asunto se volvió reservado. El Presidente preguntó si convendría tanto dar publicidad a ese primer tomo de las *Memorias* como continuar la obra y, finalmente, si en lo impreso ya había algunas inexactitudes que verificar.

La sola requisición encauzó la muy positiva y casi unánime respuesta al ejecutivo. Sólo que el erudito hacendado García Icazbalceta opuso algunas salvedades. Mucho más agobiado entonces por la animadversión de íntimos y correligionarios debida a sus dictámenes históricos sobre la discutible aparición de la Virgen de Guadalupe, García Icazbalceta respondió con cautela y sinceridad a un sujeto por quien, contra lo que se cree, no tenía respeto.

García Icazbalceta dijo que él no podía juzgar sobre los errores del texto, pero sí, en cambio, recomendó continuar la redacción de la obra. «Las *Memorias* de los que han figurado en la historia son documentos preciosísimos para ella, y la posteridad los reclama», comentó el historiador, al igual que el resto de los encuestados; sólo que a diferencia de ellos, él añadió:

*Por otra parte, los personajes históricos no han de ser de peor condición que un facineroso, a quien no se niega el derecho de defensa, y aun se le obliga a usar de él. Todo el mundo puede, y acaso debe, dar la explicación de su conducta y de los móviles que le obligaron a seguirla y que el público comunmente ignora. Tiene, en suma, el derecho de ser oído antes de ser juzgado. Aun los errores que todo hombre comete y de que ninguna posición lo exime, tienen mucho adelantado para alcanzar indulgencia, en gracia de la sinceridad con que se reconocen y confiesan. Ya que la conveniencia del que escribe y el interés del público están de acuerdo, no puede haber duda de que debe Ud. continuar redactando sus *Memorias*.*

Pero la sinceridad del historiador rozó uno de los deseos más íntimos del presidente Díaz al opinar sobre la conveniencia de dar a conocer la obra. Se diría que el hacendado e historiador le hizo tragar elegantemente un viscoso sapo verde al señor presidente Díaz.

Se trata, comentó García Icazbalceta, de una época sobre la cual pesa ya más de un cuarto de siglo, y ha muerto un gran número de los que en ella figuraron. Y enseguida agregó: «Entonces no ejerció Ud. mando supremo, ni se veía envuelto en las enmarañadas complicaciones de la política, sino que peleaba en favor de su causa. Y sin embargo, algún vivo no encontrará muy agradable la obra, y lo mismo sucedería, si vivieran, a otros que dejaron este mundo». En la escritura de los tomos siguientes, le advirtió,

tropezará con mayores dificultades a este respecto, porque tendrá que someterse a la necesidad de omisiones o reticencias, con perjuicio de su propia defensa y de la verdad histórica; o se expondrá a enajenarse las simpatías de personas que hoy le son adictas, de lo que se originarían males evidentes a Ud. mismo y al país. En fin, cualquiera que sea la redacción de la obra, no se librará Ud. de críticas e impugnaciones, sobre todo de periodistas, que son verdaderamente temibles, y se encontrará indefenso, porque en la posición que hoy ocupa, no puede, sin faltar al decoro de ella, trabar polémicas con los que quieran atacarle.³

Esto se decía en enero de 1893. Mientras tanto, en Tomóchic apenas se acababa de dar la orden de escombrar los restos entre las cenizas de su iglesia, el punto en el que ocurrió la carga que en el pasado mes de octubre decidió el éxito de los federales en la campaña militar.

Al comenzar el año de 1893, la escena cultural mexicana tenía a algunas de sus eminencias en el extranjero. Vicente Riva Palacio, uno de los pocos si no es que el único corresponsal que siempre tuteó a Díaz, estaba en España. Entre Florencia y Madrid vivía sus agitaciones editoriales y archivísticas Francisco del Paso y Troncoso. ¿Quién conocía el paradero de Manuel Payno, quien vivió en el puerto de San Sebastián hasta la aparición de *Los bandidos de Río Frío*? ¿Acaso alguien preguntaba por el del novelista José T. Cuéllar, cegado por la magia de su propia linterna? Como fuera, la ausencia de Ignacio Manuel Altamirano debió ser una de las más notorias en el medio intelectual capitalino.

Altamirano vivió la salida de *La debacle* de Emilio Zola en La Meca artística, como cónsul de nuestro país en París, capital de Europa en el siglo XIX; tal vez ahí mismo, antes de perseguir en diciembre de 1892, feliz como esquivada bocanada de salud urgentísima en el puerto de San Remo, Altamirano vendió el manuscrito de su novela *El Zarco* por muy buenos 200 pesos a

³ Acervos Históricos de la Universidad Iberoamericana (en adelante AHUIA), Colección Porfirio Díaz, legajo 18, caja 28, foja 434, carta de Joaquín García Icazbalceta a Porfirio Díaz, enero 19, 1893.

Ballescá. De allá llegó a México la noticia de una novela en proceso del maestro Altamirano, *Atenea*, y cuya trama se desarrollaba en Italia.⁴

Allá, lejos de los creadores y de sus contados lectores, Altamirano se perdió la reacción de los jóvenes escritores mexicanos ante esa nueva novela de Zola, los mismos jóvenes para quienes el escéptico y hasta desencantado evangelio sin doctrina del excepcional cronista y poeta Manuel Gutiérrez Nájera ya les decía mucho más que el secular dogma nacionalista de Altamirano. «Estamos por decir que lo mejor de un literato es aquello que no escribe», anotó Amado Nervo por esos años, «aquello que dice sin pretensiones, para hacer amena una conversación, aquello que corre de boca en boca entre un reducido número de amigos y se pierde después».⁵ La llamada juventud literaria se hizo de una carta de navegación distinta a la del maestro predicante, aunque sus paraísos no eran menos artificiales que los que resumían frases como Expresión Nacional e Identidad Nacional, en las cuales se encandilaron las generaciones anteriores a aquella otra que hacia los años noventa esperaba enfrentar con inteligencia el enteco escenario intelectual en México.

Aquí se cree que el escritor no trabaja, que es una especie de holgazán destinado ab eterno a escribir en los álbums de las niñas cursis y a abonar en crónicas dominicales las excelencias de los ambigús elegantes. Y el escritor, intrigado por esta abrumadora creencia, casi casi tiene vergüenza de que lo consideren como intelectual, [escribió Nervo] De aquí que prefiera muchas veces el retraimiento a la sociedad...⁶

Un retraimiento que en el caso mexicano fue aderezado con el magma proveniente de la crapulosa, intempestiva agenda de la bohemia y la lúcida defensa de la libertad creativa de los escritores ante la incommovible indiferencia del respetable público y ante las reverberaciones que aún se escuchaban en el medio, impregnadas del tono de Altamirano, de su verbo subyugador y admonitorio en favor de una literatura con coloraturas y serios aires nacionales. «El Maestro amamantó a muchas inteligencias e hizo más», reconoció Nervo: «mantuvo unidos en él y por él a los escritores jóvenes que hoy, como ovejas sin pastor, se han desbalagado, y aún se permiten odiarse cordialmente».⁷

⁴ Sin firma, «El maestro Altamirano», *El Universal*, enero 29, 1893; sin firma, «Recuerdos del maestro Altamirano», *El Universal*, febrero 18, 1893.

⁵ Amado Nervo, «El humorismo en México (en serio) I», diciembre 3, 1895, *Obras Completas I*, edición, estudios y notas de Francisco González Guerrero, Aguilar, España, 1973, pp. 522-523.

⁶ Amado Nervo, «Sentido práctico», diciembre 6, 1895, *Obras Completas I*, p. 525.

⁷ Amado Nervo, «Reorganización del Liceo Altamirano», agosto 18, 1896, *Obras Completas I*, p. 645.

Más de una vez la realidad, con sus oxigenaciones, impulsó a nuestros escritores a imaginar un escenario no sólo distinto sino aún mejor para su entorno. Tal optimismo se aprecia en la argucia que rodeó el plan para editar la primera revista internacional mexicana, *México Gráfico*.

Ese ambicioso proyecto editorial apareció en la cabeza del caricaturista veracruzano José María Villasana, quien por esos días discurrió imprimir y distribuir desde Chicago su revista *México Gráfico*. Esta empezó a circular en la ciudad de México al comienzo de la década de los noventa. Empleó la sátira en favor de los intereses del gobierno de Díaz y durante la jaloneada primavera electoral de 1892, *México Gráfico* ridiculizó las manifestaciones y apuestas democráticas en cuyo ámbito sobresalieron grupos como el Club Soberanía Popular y el Comité Antirreeleccionista de Estudiantes, en donde destacaron Joaquín Clausell, Gabriel González Mier y Querido Moheno—los mismos muchachos que, ante la derrota de su causa, echaron a andar su propio periódico, *El Demócrata*.

¿Habría para la juventud antirreeleccionista himnos y polkas como los que Indalecio Hernández y José María Careaga arreglaron para inmortalizar «El triunfo de los estudiantes» ante el dictamen que las comisiones de Hacienda presentaron al Congreso sobre la conversión de la deuda inglesa en 1884? Villasana se mofó asimismo de *El Demócrata*, cuando salió en febrero de 1893; y precisamente cuando desapareció este periódico, a finales de abril, luego de publicar en sus páginas las veintitantas entregas de la relación novelada de la campaña militar contra Tomóchic, Villasana gestionó para su proyecto recursos económicos provenientes del erario y de particulares.

Luis A. Lavie y José A. Rivas, como representante y agente de Villasana, respectivamente, ayudaron al caricaturista a conseguir el financiamiento necesario para la revista nueva entre gobernadores, comerciantes y personas dispuestas a invertir en esa empresa. La nueva y lujosa edición de *México Gráfico* publicaría a cambio de tales dineros: datos, fotografías y «anuncios de comercio», más un cierto número de ejemplares gratuitos. Y el reelecto presidente Díaz, con su elocuente palabra, recomendó la empresa de Villasana entre sus gobernadores en los estados. La nueva revista de Villasana representaría al periodismo mexicano, se dijo, en la Exposición de Chicago, «enalteciéndolo, ponderando sus elementos industriales, sus riquezas, sus méritos y los de sus hombres más prominentes».⁸

Villasana, quien en realidad se ganaba la vida como vista de la aduana de la ciudad de México, no logró sobreponer los problemas que la empresa

⁸ AHUJA, Colección Porfirio Díaz, legajo 18, caja 24, fojas 11833 y 11834, carta de Luis A. Lavie y José A. Rivas a Porfirio Díaz, agosto 23, 1893.

encaró en el extranjero —fuera del invernadero periodístico del Estado. Primero, viajó a Chicago en mayo de 1893, donde enfermó gravemente a su llegada («el cambio de clima me postró en cama», le comentó por carta a su socio el presidente Díaz), y allá tras «mil dificultades» logró imprimir en julio diez mil ejemplares del primer y único número de *México Gráfico*, con la ayuda del mismo equipo de dibujantes y redactores que tenía en la ciudad de México y que él decidió llevar consigo a Chicago. «Indudablemente, y yo soy el primero en comprenderlo», escribió Villasana el 19 de julio, «este primer número aún es deficiente; pero la serie, donde ya se podrá desarrollar el programa que me he trazado, espero que será digna de su aprobación».⁹ Villasana insistió en vano ante Díaz por los recursos económicos para editar tres números más de *México Gráfico*, aún a costa de su sueldo como vista aduanal, como lo llegó a proponer ante la Secretaría de Hacienda; luego abundó:

No dudo ni por un momento del buen éxito de la publicación, por ser ésta la opinión que recibo de personas entendidas de esta población refiriéndose a la parte inglesa, pero no podré recibir producto de suscripciones y venta hasta pasados tres o cuatro números, pues aquí tienen que entenderse los editores con la única agencia que existe para hacer la distribución en más de trescientos despachos en la ciudad, y ésta impone aquellas condiciones. Con los ejemplares que se remiten a los diversos estados de esta República se liquida su importe por meses vencidos con los agentes.¹⁰

Díaz se interesó menos en esta explicación que en persistir como aval del ya inútil Villasana, quien al fin regresó a su pesar a la ciudad de México en los primeros días de septiembre.

El fracaso enseñó a Villasana a caminar como un fantasma. Y como un fantasma, también, Heriberto Frías empezó a deambular entre periodistas, tras causar baja en el ejército como resultado de un proceso jurídico en su contra. Un proceso que le encerró e incomunicó por tres meses en uno de los cuarteles de la Segunda Zona Militar, en Chihuahua, y en el cual no se pudo demostrar aquello que Díaz maliciaba y por lo cual ordenó por cable la ejecución del referido proceso: que Frías era el autor de la relación novelada de la campaña militar contra Tomóchic publicada por *El Demócrata*.

⁹ AHUIA, Colección Porfirio Díaz, legajo 18, caja 21, fojas 10401, carta de José Ma. Villasana a Porfirio Díaz, julio 19, 1893.

¹⁰ *Ibidem*.

Los deseos de los escritores por un mejor entorno asimismo se ven en los tres meses de vida que logró *El Demócrata* que dirigió Joaquín Clausell y en cuyas páginas apareció la primera versión de *Tomóchic*. Para entonces, la realidad de la vida y del lenguaje públicos les había familiarizado con una manera del desencanto que devino en estímulo: la marginación. No obstante la sabiduría, el entusiasmo y la cultura de la juventud literaria de fin de siglo, su espacio público era ínfimo, estaba normado por las rutinarias estufecaciones de las imprentas y los antros en los que quemaron sus primeros años, tuvo la discutida insignia del arte por el arte como una coartada de tipo social y vital antes que como un duro principio artístico. En la desorganización de la sociedad mexicana del siglo pasado, y en particular de la última década, las actividades de la inteligencia no tenían una categoría distinta a lo superfluo; y acosaban a sus mismas actividades, además, el analfabetismo y la indiferencia, la falta de protección a la propiedad intelectual y la inexistencia de un mercado de libros, lectores, lecturas. Y en México, como en Rusia, como señaló José Juan Tablada, «Francia suavizó muchas rudezas y atenuó muchas barbaries».¹¹

Más aún, en el caso de *Tomóchic*, tal influencia permitió nombrar, distinguir, interpretar a la barbarie.

A través de la maestría de Zola, y en particular de su novela *La debacle*, la cual llegó a las librerías de la ciudad de México en edición española a mediados de 1892 y se tradujo además en el folletín del *Diario del Hogar*, la campaña militar contra Tomóchic ingresó a la historia. Como sucede todas las veces, la palabra escrita se encargó de vincular al hecho con cierta noción de trascendencia.

«Como director del periódico *El Demócrata*», contestó Clausell a la pregunta de Juan Pérez de León, Juez Primero de Distrito, quien desahogó el exhorto reservado que solicitó desde Chihuahua el jefe de la Zona Militar, general José María Rangel, «concebí la idea de escribir y publicar una novela, tomando por modelo *La debacle* de Zola, aprovechando los acontecimientos de la guerra de Tomóchic». Esta declaración de Clausell importa porque la relación novelada de tal campaña militar no apareció firmada sino por el socorrido convencionalismo del Testigo Presencial, al sospechar o temer una respuesta policiaca del Estado; pero estas palabras de Clausell también importan porque ofrecen una referencia literaria a una obra literaria, inscrita

¹¹ José Juan Tablada, *La feria de la vida*, Lecturas Mexicanas 22, Tercera Serie, CNCA, México, 1991, p. 148.

en el ámbito de la historia nacional, y que a la postre trascendió su día. «Pensé que por lo reciente del caso y el estilo en que se iba a escribir tendría aceptación del público», añadió Clausell en su declaración. «Esto fue lo que hice: escribí la novela, la cual se publicó en varios números de *El Demócrata*, y cuyos datos obtuve de las diversas noticias publicadas en la prensa mexicana como de cartas particulares que me escribieron desde Chihuahua varias personas».¹²

El relato de *Tomóchic* se empezó a publicar en el periódico cuatro meses y medio después de la masacre.

Tomóchic, a los ojos de la administración de Porfirio Díaz, fue estratégico asentamiento caminero, pues por ahí pasaban cotidianamente tesoros provenientes de los minerales del occidente de Chihuahua. Dos días a caballo separaban a los cincuenta electores de Tomóchic de la cabecera distrital, Ciudad Guerrero, desde donde el tren enlazaba eficazmente a esa cabecera con la capital del estado a través de unos 300 kilómetros de vía. El cable del telégrafo conectaba la capital del estado con Ciudad Guerrero; la cabecera distrital, en cambio, no contaba con este recurso para escuchar las peticiones, calmar el miedo o crecer las esperanzas de los seis mil electores que conformaban el entonces mortificado distrito de Guerrero. Chihuahua, al comienzo de la década de los noventa, vivía una crisis agrícola profunda que amenazaba con lesionar la conformidad o el orden tanto en lo social como en lo político dentro de la capital del estado, ubicada ésta a algo más de mil 200 kilómetros de distancia de la mesa de trabajo de Joaquín Clausell, en su oficina en el centro político del país, sita en la Avenida Oriente 169, según una denominación, o en el 26 de la segunda calle de San Lorenzo. Sin embargo, ni las distancias ni los problemas para la comunicación mermaron el interés del director del novísimo *El Demócrata* por registrar con la mayor exactitud los acontecimientos de la campaña militar contra Tomóchic en una relación novelada.

El interés en datos y hechos duros fue característico en la novela durante el siglo pasado; también su vocación por los panoramas históricos y por la suerte de las naciones, piezas claves en la imaginación histórica de los escritores. En cambio, los autores que despuntaron hacia el final del siglo optaron por documentar lo que sucedía en la mente y en la vida de alguno de los señalados protagonistas durante uno de esos sucesos.

Tal vez el peso de Zola en la realización de *Tomóchic*, esto es, la manera en que su texto consignó con la mayor exactitud posible circunstancias generales, fechas y números relacionados con esa campaña militar; el peso de

¹² Secretaría de la Defensa Nacional, Dirección General de Archivo e Historia, Archivo de Cancelados, Frías Alcocer, Heriberto, XI/III/ 914457, foja 235.

Zola, decía, ayuda a ubicar a *Tomóchic* en el panorama de la novela decimonónica. He creído prudente matizar esta observación por no hacer a un lado la propia producción narrativa mexicana. Sin embargo, el peso final de Zola en la factura de *Tomóchic* decidió que la novela no optara por su personaje, Miguel Mercado —tal y como sucedió en algunas páginas de Vicente Riva Palacio, Manuel M. Payno y Juan A. Mateos, y como sucedió también unos años después con el personaje de Henry Fleming, centro de otra de las grandes novelas de guerra escritas en la década de los noventa, *The Red Badge of Courage*.

La campaña militar contra Tomóchic alertó a Joaquín Clausell por varios motivos. Por tratarse de la primera noticia caliente de la administración ya reelecta, en el comienzo del nuevo cuatrienio. Porque un amigo y condiscípulo fue movilizadado hacia Tomóchic en octubre de 1892. Heriberto Frías, a diferencia de Clausell, optó por una carrera en el ejército al salir de la preparatoria en 1888. Y porque para quien hubiera leído a Zola resultaba hasta obvio el potencial literario de una guerra.

Hoy no tenemos ojos para eso. Sin embargo, José Juan Tablada sí lo vio y lo menciona al comentar en 1895 la primera edición de *Tomóchic* en formato de libro, publicada un año antes en Río Grande City, Texas. «Líbrase la batalla; mística, increíble, fabulosa». La campaña militar, se diría, invitó a fabular el episodio.

«La guerra ha sido estudiada bajo todos sus puntos de vista: económico, político, filosófico, etc.», escribió Amado Nervo en 1898, en su columna en *La Semana*. «Mas nadie, probablemente, ha reparado en esto: en que es un gran elemento literario». Nervo, para ilustrar esta clara afirmación, recurrió entonces al ejemplo de Francia. Desde la batalla de Sedán en 1870, centro de la tan exitosa *Debacle* de Zola, la guerra «ha dado contingente para una gran biblioteca con sólo el caudal de novelas, poemas y cuentos inspirados por la tremenda conjunción de los descendientes de Federico, el de la roja barba perennemente floreciente, y los nietos de San Luis», anotó Nervo.

Sin mencionar La debacle, El año terrible y Napoleón el pequeño, con otros libros de aliento tan impetuoso como esos, y que han gozado del alto privilegio de la universalización, hay toda una literatura febricitante, pintoresca, sugestiva, y a las veces tendenciosa, surgida de la gran conflagración europea como surge de una hornaza potente la opulentísima diafanidad de una cristalización.

La nota de Nervo, escrita un año antes de la edición consagratoria de *Tomóchic* realizada por la casa Maucci, dio sobre la entraña de ese libro al señalar que «quienes han ajustado su criterio a los sucesos, han escrito primores de verdad». Más aún, «la guerra es una gran fuente de divinos horrores trágicos, de admirable poesía, de altos hechos; una roja fabricadora de episodios siempre nuevos y siempre palpitantes».¹³

La relación novelada fue recurso de protagonistas, texto para la historia encerrado en el frasco de cristal de la literatura. En el gesto que confía el devenir del pasado, de la historia, a la palabra asoma la impotencia ante el poder. Como todo mundo sabe, el pasado sólo tiene futuro a través de la palabra que lo guarda.

La memoria fue el centro de numerosos escritos que sus interesados autores echaron a andar sobre la cuerda floja de las letras; en rigor se trataba de historias recordadas, rescatadas, inventadas. Esto explica la dura indiferencia de algunos de esos escritores hacia las formas literarias. Preservar antes que recrear y construir un sentido fue pública divisa en cientos de páginas histórico-testimoniales a las que con indulgencia aún se les llama novelas; hasta las mejores plumas en este género dividido entre letra y verbo, entre documento y página, tuvieron mucho más claro su desempeño como conservadores que como creadores. Hay ahí páginas con la emoción instintiva del testigo, recargadas de datos exteriores, de recursos para lo teatral y lo veraz; sin embargo, ahí es raro encontrar el arreglo de la transgresión literaria. Se dice que Riva Palacio llegó a comentar elogiosamente que en las obras de Mateos había información que no se encontraba en libros de historia mexicana.¹⁴ Otra fue la suerte de las letras; en ellas, donde ocurren las verdaderas aventuras, los escritores del siglo pasado rara vez arriesgaron algo de la historia de su movida y peligrosa contemporaneidad.

La ascendencia de Zola y su *Debauché* en la factura de *Tomóchic*, revelada francamente por Clausell ante un juez que no entendió nada, infundió a sus páginas una condición en cierto sentido excepcional. Además que por el descubrimiento del modelo o patrón, por la vocación literaria más que histórica de esa obra, que la misma revelación puso sobre la mesa.

El contexto es más que un esbozo. En esto se insiste desde la bancada de la historia cultural con la seguridad de que el medio de una obra importa tanto como su mensaje. Y el contexto es útil a condición de no asumir ni que la singularidad de una obra determinada es producto de las

¹³ Amado Nervo, «1º de mayo de 1898», *Obras Completas I*, p. 792.

¹⁴ Véase la nota preliminar de Clementina Díaz y de Ovando en Juan A. Mateos, *El Sol de Mayo. Memorias de la Intervención*, Colección Sepan cuantos 197, Porrúa, México, p. xi.

condiciones que le dieron el ser a la obra, ni que la contextualización le presta la historicidad necesaria a la perspectiva «partenogenética» que mira a las obras como creadoras de más obras y en posesión de una vida propia.¹⁵

Pero, por una estructura mental nuestra, al episodio aquí expuesto tal vez le vendría bien ser más antihistórico de lo que ya parece. Empecemos por atar unos cabos.

Las *Memorias* de Porfirio Díaz, en su elegante presentación, dictadas sin duda por alguna perversidad ante su gran amigo y ministro, Matías Romero, impresas en «edición confidencial» (según las palabras del Presidente a Joaquín García Icazbalceta) de cien ejemplares, de los cuales al principio Díaz sólo obsequió unos «ocho o diez» para conocer si era prudente circular más ampliamente el libro; las *Memorias*, al parecer, nunca salieron de un círculo de íntimos.¹⁶ Si el solo libro reveló a un lector tan avezado como García Icazbalceta apetencia de una más digna nombradía como hombre de estado, su veto como historiador fue un suave manotazo que el Presidente comprendió bien. «No hay a mi parecer grave inconveniente en distribuir los demás ejemplares», comentó García Icazbalceta. «Aun serviría eso», agregó, «de prueba práctica para conocer si podría publicarse algo más, sin prejuicio personal de Ud. o del país, lo cual, como tengo manifestado, no me parece exento de peligro».¹⁷ Ante la advertencia, Díaz optó por la cautela en lo concerniente a la circulación del tiro confidencial de su obra —aun cuando no frenó el entusiasmo de Romero, quien en Washington gestionó a lo largo de 1893 para traducirla y editarla en Estados Unidos.

El interés público, comentó Díaz a Casimiro del Collado, impulsó la redacción del primer tomo de *Memorias*.¹⁸ Pero, la obra no llegó a merecer el valor que dieron por hecho no sólo Díaz sino aquellos amigos y colaboradores que le animaron a realizarla.

El libro empezó a circular en su mercado hasta 1922, treinta años después de la edición de tiraje corto que conoció García Icazbalceta.¹⁹ En

¹⁵ Una sugerente reflexión sobre la contextualización como tendencia metodológica en el ensayo de John Patrick Diggins, «La ostra y la perla: el problema del contextualismo en la historia intelectual», *Historias* 19, INAH, México, pp. 57-65, Octubre-Marzo 1988.

¹⁶ AHUIA, Colección Porfirio Díaz, legajo 18, caja 28, foja 435, carta de Porfirio Díaz a Joaquín García Icazbalceta, enero 21, 1893.

¹⁷ AHUIA, Colección Porfirio Díaz, legajo 18, caja 28, foja 13560, carta de Joaquín García Icazbalceta a Porfirio Díaz, enero 30, 1893.

¹⁸ *Archivo del general Porfirio Díaz. Memorias y documentos*, prólogo y notas de Alberto María Carreño, Tomo I, Colección de Obras Históricas Mexicanas 2, Editorial Elde en colaboración con el Instituto de Historia de la UNAM, México, 1947, p. 10.

¹⁹ *Ibidem*.

cambio, *Tomóchic* circuló bastante bien desde el comienzo, pese al enfado inicial de Díaz al conocer sobre el contenido de la relación novelada que desplegó *El demócrata* en sus páginas entre marzo y abril de 1893.

La historia estaba en la novela, en las memorias nada.

Ya en forma de libro, *Tomóchic* se vendió en la ciudad de México en la alacena La América, ubicada en Portal de Mercaderes, frente al Café del Cazador. Se trataba de una edición pobre, realizada fuera del país en las prensas de un añoso y prestigiado editor, Jesús T. Recio, cuya carrera empezó a darle algo en Camargo, Tamaulipas, y terminó por llevarlo a Río Grande City, Texas. Dueño de La América fue Adalberto Concha, quien ayudó a Joaquín Clausell en las tareas administrativas de *El Demócrata*; al mismo Concha, Heriberto Frías atribuyó mucho años después y por escrito, en *¿Aguila o sol?*, una hazaña salvadora: haber extraído aviesamente los originales de la relación novelada de la campaña militar contra Tomóchic de las oficinas del periódico, antes de la realización del cateo que solicitó la justicia de la gente de las armas desde Chihuahua. Una hazaña bastante dudosa, en mi opinión, pues no había tales originales; «hecha la impresión», declaró Clausell, «se tiraban a la basura como todos los demás papeles y recortes que en gran cantidad salían de la imprenta y redacción».²⁰ Y ya en forma de libro, las lecturas históricas de la novela se sucedieron unas a otras.

Frías y Clausell vieron cuatro ediciones distintas de *Tomóchic*. Y por la gracia del libro rebelde de Francisco I. Madero sobre la última sucesión presidencial que lesionó la administración de Díaz, la obra adquirió un sitio privilegiado para cualquier libro pero tal vez no muy útil para una novela. ¿Fue ahí entonces que *Tomóchic*, de hecho, mas no por derecho, empezó a leerse como historia?

Ojalá que la respuesta esté en los lectores de *Tomóchic*. Sin embargo, los tiempos que corren y lo que Günter Grass llamó la dictadura de lo secundario no permiten ser muy optimistas. Tanto el uso actual de sujetar a la obra a lo que se escribe sobre ella como sustituir el trato y la lectura directa de los clásicos al filtro de estudios, prólogos e introducciones, completan la grisura del cuadro.²¹ No hay que perder de vista que *Tomóchic*, al igual que cualquier obra literaria, nació como una novela dirigida al lector común.

²⁰ Secretaría de la Defensa Nacional, Dirección General de Archivo e Historia, Archivo de Cancelados, Frías Alcocer Heriberto, XI/III/ 914457, foja 235.

²¹ Günter Grass, «La dictadura de lo secundario. Una reflexión sobre el proceso de frivolidad que sufren la cultura y la sociedad actual», traducción de Luis Meana, en *Babelia, El País*, España, agosto 13, 1994.

Historia, literatura y folklora 1920-1940. El nacionalismo cultural de Rubén M. Campos, Fernando Ramírez de Aguilar e Higinio Vázquez Santa Ana

Ricardo Pérez Montfort*

*...a tus dos trenzas de tabaco,
sabe ofrendar aguamiel toda mi
briosa raza de bailadores de
jarabe.*

Ramón López Velarde

I

Entre 1920 y 1940, una vez pacificada buena parte de su territorio, el México posrevolucionario continuó con un complicado proceso de autoconocimiento, que trataba de dar por terminado un conflictivo cambio de relaciones políticas, económicas y culturales. Dicho proceso estaba claramente influido por las corrientes nacionalista emergentes y por sus parentelas europeas y latinoamericanas. Un amplio grupo de artistas e intelectuales se dispuso a darle contenido a lo que se llamaba «lo mexicano» o si se quiere «lo típicamente mexicano». En esta búsqueda participaron muchas ideas, imágenes, mitos, unas cuantas realidades y una gran cantidad de dudas.

Las polémicas abundaron de una imaginaria, considerando con frecuencia que el país debía tener su representación cultural en las manifestaciones artísticas populares. Esta representación cultural —que a leguas mostraba que no era la única e indivisible— fue obviando la multiplicidad de valores culturales regionales y locales ante la vista de los afanes reduccionistas de quienes se empeñaban en definir «lo mexicano». Por su parte, la tendencia a someter la dimensión múltiple a una definición más o menos simple, apoyaba una de las justificaciones políticas fundamentales de los gobiernos posrevolucionarios.

* CIESAS/MEXICO.

A saber: el nacionalismo pretendía concebir al pueblo mexicano como autor de sí mismo a partir de una reinterpretación de su pasado y de su actuar en el presente. Pero esto era así gracias al reconocimiento que del pueblo mismo hacían las autoridades. La definición de ese pueblo mexicano y sus símbolos característicos, contenía implícitamente la idea de *un solo pueblo*, con una sola visión de la historia y con una serie de símbolos compartidos por todos, pero manipulados a discreción por el gobierno.

A diferencia de las directrices que identificaban al pueblo mexicano con un estrato más o menos clasemediero y aristocrático, las épocas posrevolucionarias establecían que el pueblo mexicano estaba claramente identificado como las mayorías «pobres pero honradas». Y esas mayorías se manifestaban a través de expresiones tradicionales como las artesanías, las costumbres, las fiestas, las canciones y, en general, del arte y la lírica popular. «El mexicanismo —decía un autor de aquel momento— está en lo esencialmente pintoresco de nuestras costumbres, en la verdadera fuerza de expresión del lenguaje popular; en el espíritu, mezcla de resignación y de fanfarronería, de la raza...»¹

De esta manera, el estudio de las manifestaciones culturales de esas mayorías se convertía en el estudio de lo propiamente mexicano, «lo nuestro» frente a «lo de los demás». Reconocerlo como tal era desde luego labor de las élites intelectuales que hacían las veces de sancionadoras de qué era lo puro, lo característico, lo típico, a partir de una serie de parámetros íntimamente ligados a un afán dominante y reduccionista. Así lo pondría metafóricamente el Abate Benigno en su prólogo a las *Estampas de México* de Jacobo Dalevuelta:

...El autor anónimo de aquel lindísimo cantar:

Comadre cuando me muera

haga de mi boca un jarro

si tiene sed, de mí beba;

si a los labios se le pega

son los besos de su charro

nos dejó sin imaginárselo, el más alto símbolo de nuestro nacionalismo: todo aquello que besa nuestra alma y que al besarlo se nos pega al alma, es barro nuestro, porque lo único que tiene la virtud de pegárse nos es lo que viene de nosotros mismos: el barro de nuestras tumbas...²

¹ Fernando Ramírez de Aguilar, alias Jacobo Dalevuelta, *Estampas de México*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1930, prólogo El Abate Benigno, p. VI.

² *Ibidem*, p. IX.

Se trató así de un proceso de reconocimiento e imposición de una cultura política dominante, claramente centralista y homogeneizante, sobre una cultura popular sumamente heterogénea. En esta última, cada región del país aparecía más diferente que semejante a la visión hegemónica, que no cejó en el afán de imponerse. Así, las voces unificadoras de la cultura del México posrevolucionario fueron creando diversos estereotipos de mexicanidad. Muchas regiones del país —tanto sociales como geográficas— se representaron con algún calificativo que inmediatamente remitía al estereotipo regional o cultural, sancionado desde el centro político económico del país. Desde los ambientes artísticos, periodísticos e intelectuales de la ciudad de México y con el apoyo de las autoridades encargadas de la educación posrevolucionaria, estos estereotipos fueron ganando consenso. Los estereotipos se generaban así a partir de criterios que tendían a simplificar la complicada estructura física, social y espiritual de tal o cual población-región y reducir sus características particulares para poder hacer generalizaciones acerca de su origen racial o espacial, o de sus destrezas, sus costumbres y sus aficiones. Así, fueron apareciendo en múltiples espacios culturales los estereotipos de: el «charro», el «indito», la «china», el «payo», el «boschito», el «huasteco», el «norteño», el «jarocho» y muchos más. Tanto en la prensa popular como en la aristocratizante así como en el teatro, en la radio y en el incipiente cine de los años veinte y treinta, estos estereotipos se fueron armando a través de los elementos y los afanes sintetizadores.

Las circunstancias en que surgieron estos estereotipos fueron diversas y variadas. En ellas participaron también, de manera un tanto involuntaria e inconsciente, miembros de los grupos sociales víctimas de esta estereotipificación. Pero, fueron los intelectuales, los artistas y los observadores ajenos a ellos los principales encargados de su creación y difusión. O dicho de otra manera: en la definición de los elementos típicos de una u otra región tuvieron que ver tanto los que se identificaron bajo los nombres de «charrros», «boschitos» o «jarochos»,³ como los que desde lejos nombraban a dichos personajes y sancionaban sus características físicas y espirituales de tal o cual manera. En cada caso, los recursos para definir sus cualidades diferenciales tocaron algunas realidades específicas, pero sobre todo se basaron en mitos y simplificaciones. Así, la historia de cada estereotipo tuvo

³ Ricardo Pérez Montfort, «El jarocho y sus fandangos vistos por viajeros y cronistas extranjeros de los siglos XIX y XX. (Apuntes para la historia de la formación de un estereotipo regional)», en *Eslabones número 7*. Revista semestral de estudios regionales, enero/junio, México-Oaxaca, 1994.

sus propias veredas a pesar de seguir el rumbo semejante de la conformación de lo «típico mexicano».

Muchas particularidades de estos estereotipos aparecieron con insistencia en los relatos y crónica de quienes estudiaron la «sabiduría popular» o el llamado folklore. Esta intención de reducir con algunas generalidades las cualidades o defectos de una población entera, sus costumbres específicas y su entorno natural, fue una tentación en la que cayeron muchos estudiosos tanto nacionales como extranjeros. Y los elementos que componían un estereotipo no sólo aparecieron claramente en los textos de estos estudiosos sino que incluso gracias a ellos algunos lugareños tomaron sus enunciados como verdades históricas e indiscutibles.

La formación de estos estereotipos se llevaba a cabo comúnmente combinando la información obtenida de manera local con una o varias reflexiones y/o complejos de índole personal. De esta manera, un estilo muy semejante aparece en los escritos y descripciones puntuales de los interesados en el folklore nacional entre 1920 y 1940. Dicho estilo separaba con cierto aire aristocrático al «folklorista» de su objeto de estudio. Esto entraba en conjunción con la idea de que al pueblo había que enseñarle lo valioso reinterpretándolo. El argumento era el siguiente:

...La eflorescencia literaria de un pueblo, que el folklorista da a la literatura, debe ser correspondida por el literato, que es pulidor del hallazgo de la piedra preciosa, con la selección realzada por el buen gusto del hombre de letras, para mostrarle al pueblo lo que es bello de su propia producción escogida y ennoblecida por la percepción del artista y su apreciación justa...⁴

II

Recopilaciones, crónicas y múltiples ensayos o simples descripciones ocuparon a cuantos escritores, músicos, antropólogos, lingüistas y periodistas de las décadas de los años veinte y treinta se dejaron atraer por la riqueza artística popular. Asistiendo a las fiestas y admirando los atuendos y las máscaras, estos interesados en la cultura popular mexicana se inmiscuyeron en los bailes y en la organización de las celebraciones paganas y religiosas, familiarizándose con los hábitos, las virtudes y los defectos de muchas poblaciones mestizas e indígenas de múltiples regiones del país. Abundaron

⁴ Rubén M. Campos, *El folklore literario en México*, Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1929.

aquellos que se ocuparon de las manifestaciones populares de la Altiplanicie Central y del Bajío, aunque también los hubo interesados en las costumbres indígenas de las sierras Mixteca y Zapoteca o de la costa del Golfo y la Península de Yucatán.

Representaciones, artesanías, juegos, cuentos, leyendas y creencias de los más diversos rincones del territorio mexicano se citaron en este proceso de autoconocimiento y de reinterpretación de lo propio.⁵ Personalidades tan ilustres como Manuel Gamio, Manuel Toussaint, Vicente T. Mendoza, Alfonso Caso, Rafael Heliodoro Valle, Gabriel Fernández Ledesma, Diego Rivera, Miguel Covarrubias, Andrés Henestrosa, Pablo González Casanova, Carlos Chávez, Gerónimo Baqueiro Foster y tantos otros describieron y analizaron los valores artísticos populares, sus giros lingüísticos o las reglas implícitas de la organización de las fiestas comunales. Sus ojos anonadados descubrieron muchos aspectos del enorme mosaico de la cultura popular mexicana. La mayoría de los escritos que publicaron estos figurones tuvieron una vida corta y una difusión limitada, pues se hicieron para revistas o ediciones de poco alcance popular como las revistas *Universidad*, *México en el Arte* o *Mexican Folkways*, esta última, para colmo, mayoritariamente redactada en inglés. Acaso los suplementos dominicales de algunos periódicos de los años veinte y treinta como la edición semanal de *Universal ilustrado* o la *Revista de Revistas* dedicaron algunas páginas a la cultura popular de la provincia mexicana, comentada por estos afamados personajes.

Sin embargo, hubo otras plumas que no conocieron tanta fama y que publicaron de manera más modesta sus escritos sobre las festividades y los personajes «típicos» de cada región mexicana. Ellos fueron quizá los que más contribuyeron a la formación de los estereotipos que, de una manera un tanto más silenciosa —historiográfica hablando—, llegaron a un público mucho mayor. En los múltiples libros producidos por los Talleres Gráficos de la Nación de finales de los años veinte y principios de los treinta, algunos autores hoy olvidados insistieron en reducir y simplificar muchos valores regionales, haciéndole el juego a la pretensión estatal de imponer una cultura hegemónica. En ellos también se hizo gala de una afición muy conspicua por el conservadurismo.

Estos libros, cuyo precio —al parecer— era sumamente accesible, aparentemente gozaban de una amplia distribución en el centro del país y en las principales capitales de la República. La descripción de las fiestas y los

⁵ Irene Vázquez Valle, *La cultura popular vista por las élites. (Antología de artículos publicados entre 1920 y 1952)*, UNAM, México, 1989.

atuendos regionales, de las actividades y productos típicos de tal o cual región, la reelaboración de cuentos y la invención de leyendas con escenarios prehispánicos o indígenas, emergían con orgullo de aquellas lecturas con pretensiones nacionalistas. Con estos textos se pretendía fomentar un patriotismo y «un amor a lo nuestro» que se pensaba necesario en la reconstrucción de las instituciones del país.

Cierto es que la lectura no era un hábito muy socorrido en los sectores populares, pero algunos de estos autores oficialistas tuvieron una aceptación bastante amplia dado que se trataba de ediciones que el mismo gobierno se encargaba de distribuir y fomentar. Tal es el caso de los libros de Rubén M. Campos, de Higinio Vázquez Santa Ana y de Fernando Ramírez de Aguilar, también conocido como Jacobo Dalevuelta. Los textos de Campos sobre la música popular y el folkllore literario mexicano se convirtieron en referencias obligadas de los interesados en los valores culturales «propriadamente» mexicanos de los años veinte.⁶ Lo mismo sucedió con los de Higinio Vázquez Santa Ana sobre fiestas y costumbres, que incluso contribuyeron a la difusión de lo «típico» más allá de nuestras fronteras al publicarse en forma bilingüe.⁷ Y los libros y artículos de Fernando Ramírez de Aguilar —alias Jacobo Dalevuelta— no sólo se encargaron de difundir algunas de las curiosidades «típicas» de la historia y el folkllore mexicanos sino que contribuyeron enormemente a la consolidación de una imagen estereotípica nacional: concretamente la del charro.⁸

Además de su afición al folkllore hubo otras características que permiten establecer cierto paralelismo entre estos tres autores. Se trata de su gusto por la historia y la literatura, además de su paso nada desdeñable por las oficinas y programas de la Secretaría de Educación Pública, curiosamente ligados a proyectos y evaluaciones en materia de enseñanza histórica y musical. Los tres también publicaron tanto piezas literarias como crónicas de sus

⁶ Rubén M. Campos, *El folkllore y la música mexicana*, Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1928; y del mismo autor, *El folkllore literario en México*, Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1929.

⁷ Higinio Vázquez Santa Ana, *Historia de la canción mexicana*, tomos I, II y III, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1931; Vázquez Santa Ana e Ignacio Dávila Garibi, *El carnaval*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1931 y Vázquez Santa Ana y Dávila Garibi, *El calendario bilingüe de fiestas típicas*, falta editorial.

⁸ Fernando Ramírez de Aguilar, alias Jacobo Dalevuelta, *Estampas de México*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1930 y Jacobo Dalevuelta, *El charro-símbolo*, ed. Particular, México, 1932. Higinio Vázquez Santa Ana también estuvo ligado a los charros. En la década de los cuarenta fue capellán de la Asociación Nacional de Charros, y en 1950 publicó un libro titulado *Charrería Mexicana*.

indagaciones folclóricas en diversos periódicos y semanarios mexicanos entre 1900 y 1940 y estuvieron ligados de una u otra manera a la bohemia romántica de la ciudad de México por aquellos años.

III

El mayor de aquel trío, Rubén M. Campos nació en Guanajuato en 1874. Publicó poesía, cuentos y novelas a partir de 1897. Se ligó desde muy joven a las redacciones de *El Demócrata*, *La Revista Moderna*, *El Liceo Mexicano* y *La Revista Azul*. Fue miembro de las tertulias literario-musicales porfirianas del momento compartiendo créditos en algunas óperas con Ernesto Elorduy y prologando obras de Julián Carrillo. Desde 1899 trabajó para el gobierno en materia de Instrucción Pública. Antes de ingresar a las filas de la Brigada «Pablo González» en 1916, dio clases de historia y música en la Escuela Nacional Preparatoria y en el Conservatorio. A partir de 1917 se reincorporó a la vida civil, dedicándose nuevamente a sus labores docentes y administrativas. Después de una breve estancia en Europa entre 1919 y 1922, las autoridades del Museo de Arqueología, Historia y Etnografía lo nombraron «Encargado de recolección de folklore y la música popular mexicana» a partir de 1926, puesto que se simplificó en 1933 por el de «folklorista». También dio clases en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y en la Escuela Superior de Música hasta que, después de un «accidente de tráfico», murió en 1945.⁹

El intermedio, Fernando Ramírez de Aguilar, nació en 1887 en la ciudad de Oaxaca. Su vocación pedagógica lo llevó a estudiar en la Normal, pero no tardó en complementar su formación con el periodismo. Desde 1906 trabajó en *El Imparcial*, *El País*, *El Demócrata*, *El Universal Ilustrado* y *El Independiente* llegando a ser corresponsal de guerra durante el periodo revolucionario. En 1920 ingresó a *El Universal* con el seudónimo de Jacobo Dalevuelta.¹⁰ En dicho periódico llegó a ser jefe de información. En esa misma década de los años veinte fue contratado por la Secretaría de Educación para encargarse de la supervisión de las materias académicas de las Escuelas Secundarias. También ocupó el cargo de profesor de Historia Patria en la Escuela Nacional de Maestros. Por participar en las manifestaciones estudiantiles de 1929 y por su clara oposición al Secretario de Educación Pública, Ezequiel Padilla, fue cesado. En 1933 —ya reincorporado a la Secretaría—, se le nombró presidente del Comité Organizador del Primer Congreso Nacional de Historia Patria.

⁹ *Anuario de la Sociedad Folklórica de México*, volumen VI, UNAM, 1945, pp. 191-196.

¹⁰ A partir de ahora sólo me referiré a este personaje con el nombre de Jacobo Dalevuelta.

Durante las décadas de los años treinta y cuarenta participó en el Movimiento Teatro de Masas y fue secretario del Sindicato de Redactores de la Prensa en diversas ocasiones. Murió en el Distrito Federal en 1953.¹¹

El más joven, Higinio Vázquez Santa Ana, también fue pedagogo y periodista. Nació en Atemajac de Brizuela, Jalisco, en 1888. Ocupó diversos cargos relacionados con la educación, en Michoacán, Durango, Querétaro y Tlaxcala. Tuvo puestos en el Colegio Militar, en la Escuela de Verano de la UNAM y en el Instituto Técnico Industrial, y hacia principios de los años treinta fue Oficial Mayor de la Secretaría de Educación Pública, después de ocupar el cargo de Director de Bellas Artes. Como tal fue el responsable de una amplia encuesta nacional sobre fiestas y costumbres mexicanas. Además, fue secretario del Congreso Nacional Pedagógico a fines del Maximato. Dirigió una revista de la Asociación Nacional de Maestros llamada *Sursum*, y un periódico masón que llevaba el título de *Acción*. En 1939 ingresó a un Seminario en Estados Unidos, ordenándose sacerdote en 1942. Como tal continuó con su labor de «folklorista». Sin embargo, ésta se subordinó a su condición de misionero católico. Su ferviente guadalupanismo lo mantuvo muy cerca del nacionalismo conservador mexicano hasta sus últimos años. Si bien publicó sus artículos y crónicas en diversos periódicos del Distrito Federal, Mazatlán y Guadalajara, su obra más importante está en casi una veintena de libros que salieron a la luz entre 1920 y 1940. Murió en 1962.¹²

A pesar de que Campos, Dalevuelta y Vázquez Santa Ana dedicaron sus días y sus horas a muchas otras tareas, además del estudio y la divulgación de la historia y el folklore mexicanos, fue precisamente esta área de su actividad la que más ampliamente mostró sus vínculos con la literatura.

Ya se mencionó que los tres estuvieron ligados a la práctica de la historia. Pero de una historia muy desacreditada hoy en día: la historia oficial. Además del uso del folklore como recurso para generar un orgullo nacionalista, los tres escribieron bajo la égida de la llamada historia de bronce o de personajes célebres. El fin de la historia era el mismo: el fomento de los símbolos y las justificaciones nacionalistas.

Rubén M. Campos y Jacobo Dalevuelta participaron en la puesta en escena de algunos de sus propios escritos para teatro. El primero lo hizo con esas escenificaciones muy del estilo del nacionalismo cultural de los veinte y

¹¹ Humberto Musacchio, *Diccionario enciclopédico de México*, Andrés León, editor, 1989, y AGN, *Ramo-Presidentes*, Portes Gil, Expediente 4/606/809.

¹² Vid. *Ibidem*; y Gabriel Agraz García de Alba, *Datos biográficos del presbítero, profesor y escritor Higinio Vázquez Santa Ana, s/e*, México, 1963.

treinta. En la primavera de 1925, por ejemplo, con el apoyo de la Secretaría de Educación Pública, Campos llevó a cabo una reconstrucción de la «lucha gladiadora azteca» en plena Calzada de los Muertos y en el Templo de Quetzalcoatl en Teotihuacán. La obra se titulaba *Tlahuicole* y era una gran apología a lo que entonces llamaban «la cultura azteca».¹³

Dalevuelta, por su parte, utilizó las festividades de fin de cursos en el otoño de 1927 para representar su pieza *El canto de la victoria. Un campamento chinaco en 1867*. En la puesta en escena participaban la Asociación Nacional de Charros, la Secretaría de Guerra y Marina y desde luego la SEP. Como era de esperarse, la obra era una oda al nacionalismo revolucionario pero trasladando la acción a la guerra contra los franceses, con muchas vivas a la patria y a la bandera. Como la selección musical de la obra fue hecha por Ignacio Fernández Esperón «Tata Nacho», no es difícil imaginarse los acordes nacionalistas que acompañaron la canción con que el último chinaco se despedía de su amada para seguir su lucha. Tratando de imitar la lírica popular, Dalevuelta hacía decir a su personaje en el parlamento final las siguientes líneas:

*Si en la guerra me matan/costeñita mía
No te olvides ingrata/que te quería
Llora el sol de la costa/por mis amores
Busca mi sepultura/llévale flores...¹⁴*

Higinio Vázquez Santa Ana fue, además de funcionario y promotor de la educación, un prolífico biógrafo de personalidades relevantes en la historia de México. Tan sólo la enumeración de algunos títulos de sus obras publicadas con tema histórico-biográfico puede demostrarlo: *Bosquejos biográficos de hombres ilustres nacionales* (1920), *Bosquejos biográficos de hombres ilustres michoacanos* (1920), *Morelos* (1920), *Hombres ilustres de América* (1922), *Mártires de la Reforma: Melchor Ocampo, Santos Degollado y Leandro Valle* (1931). Antes de ordenarse sacerdote, el nacionalismo de Vázquez Santa Ana corría en la misma dirección que el discurso estatal de los años veinte en materia de reivindicar a algunos personajes para remodelar las estructuras del panteón nacional. No en vano «...fungió como orador oficial en los actos cívicos de conmemoraciones patrióticas...», como miembro de la Dirección

¹³ *Excélsior*, México, 22 de marzo de 1925.

¹⁴ Jacobo Dalevuelta (Fernando Ramírez de Aguilar), *El canto de la victoria. Un campamento chinaco en 1867*, SEP, México, 1927.

de Acción Cívica del Departamento Central de la ciudad de México.¹⁵ Poco antes de aquella época él mismo había sido Secretario de la Asociación de Defensores de la República y sus Descendientes, organización que según él «...fomentó con ejemplos vivos, el patriotismo y el amor que tengo a los que nos dieron patria y libertad...»¹⁶

No es de extrañar que una visión romántica de «todo pasado fue mejor» y de una nostalgia a ultranza y grandilocuente, permeara prácticamente todos los estudios de folklore nacional que hicieron estos tres autores. Por ello no era raro que su visión del saber popular mexicano tendiera a establecer un estrecho vínculo entre ese nacionalismo posrevolucionario y una línea ideológica claramente conservadora.

La libertad con que se otorgaban licencias literarias apuntaba precisamente en esa dirección. Las descripciones de los escenarios naturales o urbanos que servían de marco para las expresiones culturales populares mostraban por lo general dimensiones idílicas. Eran escasas sus referencias a la miseria o a la vida precaria de los pobladores de aquellos escenarios. Por ejemplo, al hablar del carnaval en Tepoztlán, Morelos, Higinio Vázquez Santa Ana describía el entorno de la siguiente manera:

Todo en este sitio convida a la felicidad. En la época de las lluvias es cuando se acentúan más y más las bellezas y encantos de ese lugar risueño y poético. Apenas el riego benéfico cae sobre la superficie de la tierra y comienzan a brotar por todas partes, principalmente en sus bosques, que están circundando la población, las begonias, cuyas flores y hojas son bellísimas y multitud de plantas trepadoras que cuelgan de los árboles y de las peñas formando preciosos cortinajes...

...en verano aumenta el esplendor y la exuberancia de estas tierras y nos hace pensar con el poeta Manuel Carpio:

*Espléndido es tu cielo patria mía
de un purísimo azul como zafiro,
allí el ardiente sol hace su giro
y el blanco globo de la luna fría...¹⁷*

En medio de citas eruditas solían colárseles algunas frases de profundo desprecio al pueblo cuya expresión pretendían estudiar. Por ejemplo, Rubén

¹⁵ Gabriel Agraz García de Alba, *Datos...*, p. 39.

¹⁶ Higinio Vázquez Santa Ana, *Fiestas y costumbres mexicanas*, tomo I, México, SEP, 1940.

¹⁷ Higinio Vázquez Santa Ana y J. Ignacio Dávila Garibi, *El carnaval...*, pp. 127-128.

M. Campos recogió en su libro *El folklore literario en México*, de 1929, la tradición improvisadora del negrito poeta homónimo de José Vasconcelos en el siglo XVIII, con el siguiente comentario:

*Evidentemente que el improvisador tenía contacto con la gente de coguya, que era la letrada entonces, pues sus nociones de latín, aún siendo clisés no estaban al alcance, como lo están ahora, de la hez plebeya a la que pertenecía el poeta...*¹⁸

El mismo Dalevuelta contaba en su libro *Estampas de México* (1930) que en una ocasión llegó con unos compañeros a un velorio en el barrio de la Bolsa en la ciudad de México. A punto de seguirse de largo, escucharon que los llamaban:

*Pasen ustedes, señores. Pasen y siéntense. Y nos señaló una mujer un petate, del que desalojó a tres tipos hampeños que asistían al velorio. ¿Tuvimos asco, miedo a los vivos, temor al contagio?...*¹⁹

Y Vázquez Santa Ana tampoco se salvaba de esta característica, aunque a decir verdad él era el que en menor medida la demostraba. Aun así, al explicar el origen de algunas festividades solía apuntar frases como esta:

*...prevalecieron los sones, las danzas, los trajes típicos, los platillos regionales, los gritos espeluznantes, los alaridos y otras tantas cosas de sabor indio...*²⁰

Pero, ese conservadurismo un tanto ambiguo y contradictorio no estaba sólo en sus formas y estilos literarios. En donde mejor se destilaba era en la interpretación de los contenidos y en las intenciones mismas de los trabajos. Constantemente, un «deber ser» o una visión plagada de sustantivos como el honor, la sangre, la raza, la familia, etcétera, traslucía en su prosa entre descripciones de acontecimientos folclóricos, coplas y canciones. Vázquez Santa Ana, por ejemplo, al describir los acontecimientos que dieron pie a las Mañanitas a la Virgen de la Defensa de Atemaxac de las Tablas, decía:

¹⁸ Campos, *El folklore literario...*, p. 86.

¹⁹ Dalevuelta, *Estampas...*, p. 39.

²⁰ Higinio Vázquez Santa Ana y J. Ignacio Dávila Garibi, *El carnaval...*, p. 19.

Francia, la cuna de las libertades, la romántica nación, donde se levantara altivo y vigoroso el gran pensamiento de realizar la fraternidad humana; por error y la ambición de sus hijos espúreos, se vio envuelta en contiendas en que quedó maltrecho su prestigio y dignidad. Invadiendo y ocupando posesiones en América libre en donde son ajenas y anacrónicas en nuestro tiempo las monarquías, vino a México y entonces la mujer de estas tierras, tesoro de virtudes, de abnegaciones y de sacrificio, también dio su contingente de sangre, alistándose en las filas de los que deseaban vivir con honor o morir con gloria...²¹

Y a partir del ya citado criterio de «todo pasado fue mejor», Rubén M. Campos dejaba suelta su vena lírica al narrar las impresiones de los juegos que habían «poblado su niñez» con el siguiente preámbulo:

En las noches frescas después de las tardes calurosas de primavera o de estío, veíanse en las calles cuidadosamente empedradas de las ciudades provincianas, algunas reuniones integradas por varias familias vecinas, que acudían a disfrutar de una hora de honesto pasatiempo antes de cenar... Ligeros deslices terminaban siempre en el altar y en la rehabilitación de la honra puesta en duda. Pero la familia social no sufría disgregación, ni humillación, ni estigma, y el perdón a un extravió pasajero traía consigo la consolidación del grupo humano...²²

Pero sus descripciones del pasado idílico combinadas con sus prejuicios conservadores a veces lo llevaban a distorsiones moralistas. Por ejemplo, a la hora de describir los lugares en donde se bailaban los jarabes a mediados del siglo pasado, decía:

La ambición, ese acicate que espolea a los fuertes y que acibara la vida de los fracasados, no había soltado aún su jauría de lobos famélicos en el corazón de nuestros abuelos frugales; y la vida deslizábase dulcemente, así en las clases superiores como en el pueblo. El pueblo era, ayer como hoy, amigo de la sociabilidad; y no teniendo casinos ni tívolis, reuníase en el figón popular, que era la sala de baile, de gaudeamus y de alipuces...

²¹ Higinio Vázquez Santa Ana, *Fiestas y costumbres mexicanas...*

²² Campos, *El folklore literario...*, p. 194.

(Hoy) solamente persiste uno que otro foco de infección popular con el nombre de pulquería, donde, como antaño, se reúne una muchedumbre a comer y a libar. Quedan dos o tres de esos insólitos sitios de recreo taciturno. Nadie ríe, nadie canta, ni baila...

La ambición ha soltado todas sus furias a la vida que pasa, y descorazonada de no poder luchar, entra a la taberna y se hincha de pulque. Pero en aquel tiempo era una gloria y no un deshonor asomarse al figón popular...²³

Y también Dalevuelta, aun siendo el más despreocupado de los tres, cayó en diversas ocasiones en la reivindicación de esos valores estáticos e inmutables. Al hablar de los arrieros como antecedentes del charro afirma: «Todos están de acuerdo en que podía ser soez; pero no hay ninguno que discrepe cuando apuntan en el renglón de la honorabilidad. Nadie ha dicho que un arriero haya sido un ladrón...»²⁴

Otro elemento que podría tildarse de conservador, aunque quizá fuera más bien producto de la moda y los usos de la época —además del tipo de publicaciones semioficiales que se trataba—, era la ausencia absoluta de «palabrotas» y groserías en los versos y coplas recopiladas. Cuando mucho recurrían a los tres puntos suspensivos (...) como tratando de esconder los elementos escatológicos, sexuales y ofensivos que tanto abundan en el folklore literario nacional.

Así, algunos de los versos más atrevidos que publicara Rubén M. Campos eran los siguientes:

*Las mujeres de estos tiempos
son como las alcachofas
que ostentan poca sustancia
y todas se vuelven hojas...*

o

*Ya sé para qué quieres un cazo
para que me hagas mi atole
y me lo das de pinole
para darme un...*

o

*Parecen gallos rabones
las rotitas verdaderas*

²³ Campos, *El folklore y la música mexicana...*, p. 60.

²⁴ Dalevuelta, *El charro-símbolo...*

*pues traen las asentaderas
fingidas con almohadones
Los vestidos muy ampones
y por dentro el puro hueso;
esas rotas de progreso
rabian por aparentar
pero no saben guisar
tanto chile con queso...²⁵*

En este mismo sentido Vázquez de Santa Ana se comportó como un puritano consumado. No sólo no incluyó algún verso pícaro en sus trabajos sobre fiestas y costumbres, sino que ponderó las coplas «a lo divino» por encima de las rimas «a lo humano». Esta actitud parecía presagiar su posterior decisión de ordenarse sacerdote. Y a la hora de transcribir las versadas seculares parecía que le daba pena enfrentarse a versos tan inocentes como los siguientes:

*Venga acá doña Manuela
tráiganos el chinguirito,
que si mi suegra se amuela
no más doy un brinquito
o*

*Ahí viene el toro bragado
el torito bramador
no sea usted tan arrugado
viejo tan vacilador
o*

*Me llamaste viejo y soy
de lo mero del Bajío
muy caliente es lo que estoy
si quieres me voy al río...²⁶*

Decía que Dalevuelta fue el más despreocupado de estos tres folklorólogos. Sus andanzas por los barrios bajos de la ciudad de México lo llevaron a hacer la crónica de algunos asuntos que ya para entonces eran bastantes mal vistos por las autoridades y la «alta cultura», pero muy

²⁵ Campos, *El folklore literario...*, p. 442.

²⁶ Vázquez Santa Ana, *Fiestas y costumbres mexicanas...*, p. 289.

atractivos para la desfachatez de cierto tipo de periodismo. En su libro *Estampas...*, por ejemplo, dedicó todo un capítulo al folklore relacionado con la marihuana. Lo tituló «El mundo de los glifos». A lo largo del mismo, el autor se lamentaba que la marihuana ya fuera consumo de la «gente bien» y de los jóvenes. Con su prosa irónica decía:

*Desde los oscuros rincones del sombrío y tortuoso Callejón de San Camilito... hasta las suntuosas calles de Bolívar o los elegantes reservados de los cabarets, doña Juanita, convertida en gran señora y porte de Reina, concede sus favores a todos por igual, al pobre que al rico; al triste que al alegre; al valiente que al cobarde. Buena parte de la juventud cultiva en México relaciones con la gran señora del penacho y cauda verdes y de sueños multicolores...*²⁷

Pero la despreocupación de Dalevuelta no fue tanta a la hora de apelar al patriotismo solemne. Con mucha formalidad participó en la consolidación del estereotipo del charro proponiendo que éste se aceptara como símbolo nacional. Don Jacobo dio a conocer ampliamente sus aficiones charras al ganar el premio del concurso periodístico organizado por *La Prensa* y *El buen Tono* en plena campaña nacionalista en 1932. Utilizando un recurso retórico expuso, en su ensayo que:

...nuestro lábaro podrá ser símbolo máximo de la Patria; ante la oriflama tricolor, le juramos fidelidad. Sin embargo es tan alto el lugar en que está colocado; es tan místicamente respetable, que debemos tenerla siempre al margen de toda especulación literaria o filosófica. La bandera es la Patria misma...

*Descartada por las razones anteriores nuestra oriflama, propongo como símbolo nacional, como símbolo popular mexicano, para verlo dentro y fuera de nuestro patrio solar, al charro.*²⁸

Y el libelo de Dalevuelta se regodeaba con todos los afanes patrioterios del conservadurismo apelando a la valentía, al porte gallardo, al honor del charro. Después de recorrer brevemente la «historia oficial» de la charrería y de glorificar cada una de sus virtudes terminaba con lo que él llamó la oración

²⁷ Dalevuelta, *Estampas...*, p. 155.

²⁸ Dalevuelta, *El charro-símbolo...*, p. 6.

...puesta entre grecas con colores nacionales, para charros y chinas que dice:

Patria:

tu mutilado territorio

se viste de percal y de abalorio...²⁹

IV

Si bien es cierto que estos tres autores heredaron parte del costumbrismo decimonónico y con él su cauda de códigos morales claramente emparentados con el conservadurismo, no cabe duda que al revisar estas obras, el tema del saber popular y su presentación en forma literaria, también se convirtió en un elemento de reconocimiento al nacionalismo posrevolucionario. Los tres pusieron sus plumas al servicio de la reivindicación de los recursos populares de la identidad mexicana contribuyendo a la formación de un «deber ser» que fue utilizado para la conformación de algunos estereotipos nacionales. Pero también es cierto que los tres soltaron los amarres del espíritu lúdico que, por lo general, acompaña a quien se dedica a estos asuntos.

Rubén M. Campos y Jacobo Dalevuelta, más que Higinio Vázquez Santa Ana, dejaron algunos testimonios de su vocación bohemia y juguetona en sus escritos. Y esa falta de pretensiones «científicas» les valió el reproche de los culteranos y puristas. Por ejemplo en un balance sobre la investigación folclórica en México en los años cincuenta, Vicente T. Mendoza opinó del libro de Higinio Vázquez Santa Ana, *Canciones, Cantares y corridos*, publicado en 1924: «...pequeñísimos atisbos de técnica folklórica tanto en la recolección como en la clasificación y ordenamiento de esta literatura, procedente de muy diversas regiones del país y agrupada sin ningún criterio...»³⁰

Y sobre Campos Mendoza espetaba:

...uno de nuestros más modestos pero al mismo tiempo más tenaces investigadores, quien sólo por instinto e intuición y sin haber realizado estudios sobre la materia hizo cuanto pudo por recopilar el saber de nuestro pueblo y darlo a conocer en obras...³¹

²⁹ *Ibidem*, p. 15.

³⁰ Sociedad Folklórica de México, *Aportaciones a la investigación folklórica en México*, Imprenta Universitaria, 1953, p. 94.

Al alejarse de las pretensiones científicas, los tres respondieron más a un interés literario característico del periodismo «cultural» combinado con la burocracia estatal de ese tiempo. También supieron encontrar el camino entre la bohemia y el tradicionalismo, a la vez que combinaron la recreación costumbrista y la generación de símbolos nacionalistas. El móvil de sus estudios folclóricos osciló así entre la nostalgia y la vocación pedagógica, ostentando una moral chiclosa que, al mismo tiempo, presentaba héroes reverenciados —modelos para la juventud— y coplas satíricas y juguetones. En el afán de «unir el pasado con el presente» y a partir de la premisa de «todo pasado fue mejor» pretendieron dar a conocer costumbres, tradiciones, usos y «formas de ser» propias del mexicano. Pero su fascinación objetiva por «lo nuestro» se conjugó constantemente con sus libertades y aventuras literarias. No tuvieron empacho en fomentar con la imaginación y las evocaciones a la construcción de símbolos y mitos nacionalistas.

Con el rescate de las «tradiciones» quisieron contribuir a la reconstrucción del país. El acceso a su proposición literaria fue una combinación de historia y folklore. En las décadas de los años veinte y treinta, Campos, Santa Ana y Dalevuelta vivieron plenamente su edad más productiva, maleados y curtidos en el medio burocrático de la educación y en los laberintos del periodismo.

No hicieron historia propiamente dicha, no hicieron estudios antropológicos, ni investigaciones folclóricas científicas y sistemáticas. Practicaron más bien el género de la crónica con pretensiones literarias. Y su dimensión de maestros-funcionarios-divulgadores los convirtió en sólidos contribuyentes del nacionalismo posrevolucionario en su expresión más romántica, pero quizá también más conservadora.

³¹ *Ibidem*, p. 98.

Chiaromonte y Guzmán: la paradoja de la historia

David Huerta*

El escritor inglés E. M. Forster (1879-1970) publicó en 1927 un libro, titulado *Aspectos de la novela*, que, con el paso de los años, habría de cumplir un extraño destino: volverse un clásico marginal de la crítica literaria y de la reflexión en torno de los fenómenos textuales.

Voy a referirme, para entrar en tema, a dos pasajes de ese ensayo, que a mí me gusta mucho y me ha servido en múltiples ocasiones para ilustrar ideas sobre las relaciones entre literatura e historia.

En la primera mitad de *Aspectos de la novela*, E. M. Forster diserta sobre la verdad palmaria que puede enunciarse de esta manera: una novela cuenta una historia. Pero, inquiere el escritor inglés, ¿quién nos cuenta una historia? Su respuesta es curiosa: Forster dice que quien nos cuenta una historia es, naturalmente, Sir Walter Scott, es decir, la figura quintaesenciada del fabulador en lengua inglesa.

Forster no propone una figura paradigmática o arquetípica como Homero, Shakespeare o Dante; sino al novelista romántico de temas históricos que es una de los autores más leídos de la cultura inglesa. No, tampoco, un novelista romántico cualquiera... sino un novelista romántico *de temas históricos*. Una figura que con toda naturalidad ha pasado a formar parte esencial de lo que ahora llamamos cultura popular.

Así como Alejandro Dumas inventó para la imaginación de sus lectores todo un tramo decisivo de la historia de Francia —el siglo XVII del Cardenal Richelieu y de su sucesor—, con las novelas que cuentan la saga de los tres mosqueteros; de manera semejante Scott inventó un buen trozo de la Edad Media inglesa en *Ivanhoe*, de la historia de Escocia en *Rob Roy* y así sucesivamente en sus otros libros, todos ellos copiosas narraciones.

*Escritor.

No juzgo el hecho sino que sencillamente lo constato: estos novelistas —Dumas, Scott— y quienes se les parecen por epigonismo o afinidad, recrean, reinventan, reformulan la historia por medio de sus habilidades de fabulistas. Habrá quien los equipare con simplificaciones abusivas que dejan su impronta en la mentalidad de las mayorías, una huella indeleble, como las imágenes de Cristo que la pintura italiana neoclásica y barroca nos heredó: un delgado y pálido mártir rubio de largas guedejas y gesto ausente y melancólico, más parecido a un príncipe caucásico que al joven emprendedor de Palestina, que hábilmente supo rodearse de rudos pescadores de su provincia. En una escala todavía más baja, todavía menos exigente, las imágenes de la nobleza *mexica* que muchos de nuestros connacionales poseen provienen de las estampas de los calendarios que representan a los amantes trágicos que habrán de convertirse en los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl.

En la imaginación popular de los ávidos lectores de Alejandro Dumas y de Sir Walter Scott, la historia tiene los rostros y las figuras románticas de esos héroes: D'Artagnan, Ivanhoe, Rob Roy. El papel decisivo que la lectura de novelas de este tipo ha jugado en la vocación de muchos historiadores me parece indiscutible. He aquí una cuestión sobre la que vale la pena reflexionar cuidadosamente: la gravitación de la literatura en la vocación de los historiadores en ciernes, generalmente adolescentes y jóvenes lectores de historias —de historias novelescas, quiero decir.

La manipulación de la historia tiene ilustres practicantes. Hay que recordar solamente cuánto y de qué modo arbitrario William Shakespeare se aprovechó de los textos históricos de Raphael Holinshed para escribir su serie de los reyes ingleses. La tragedia de Macbeth, por ejemplo, fue desfigurada al punto de que dejó a este personaje histórico en el deslucido papel del traidor asesino, cuando la verdad pura y llana es exactamente al revés: Macbeth mató a Duncan en el campo de batalla, de frente y en querella leal; y que fue un dignatario amado por su pueblo y gobernó bien a sus súbditos. Las manos ensangrentadas de Lady Macbeth y la presagiosa transfiguración del Bosque de Birnam son pura invención del Bardo.

El otro pasaje del libro de Forster que quiero comentar se refiere a la posición de la novela en el paisaje de los diversos géneros o modos de la escritura. E. M. Forster utiliza una imagen plástica muy sugerente: nos pide que imaginemos un valle u hondonada que se extiende entre dos altas cordilleras. Ese valle u hondonada es la Novela y las dos cordilleras entre las que existe y vive son la Poesía y la Historia.

De la Poesía, la Novela toma el interés por el lenguaje y los dispositivos retóricos y estructurales que nos permiten afirmar que ese género de fábula es la heredera moderna de los cantos épicos de la antigüedad. De la Historia, la Novela recibe las aguas caudalosas del devenir real, material, y su vibración también épica. El valle de la novela está, pues, regado por las aguas cristalinas de la energía poética y por las corrientes, muchas veces turbias, de los hechos materiales. Entre el sueño poético y lo que Joyce llamó «la pesadilla de la Historia», discurre el duermevela lúcido de los novelistas.

La historia es, en la perspectiva del conocimiento civilizatorio, por lo menos dos cosas: una, los hechos por medio de los cuales las sociedades crecen, se desarrollan, entran en crisis, se transforman y en ocasiones se extinguen; otra, la noticia, generalmente escrita, de esos hechos.

Ocurrió en el devenir de la materia y del tiempo la Guerra de las Galias: los vastos ejércitos imperiales de Roma se enfrentaron a la resistencia de tribus guerreras que habitaban el territorio de lo que ahora es Francia; ocurrió, por otro lado, *La Guerra de las Galias*, el libro en el que Julio César plasmó las noticias de aquellos hechos. La misma expresión («la Guerra de las Galias») tiene dos maneras de plasmarse tipográficamente, que informan acerca de su doble naturaleza: en primer lugar, el hecho que llamamos la Guerra de las Galias se escribe en caracteres que los tipógrafos llaman letras redondas; en segundo lugar, el título del texto de Julio César debe escribirse en letra cursiva: *La Guerra de las Galias*. La redondez o rotundidad irrepetible del hecho material que se pierde para siempre en el tiempo y en los accidentes del devenir contrasta, así, con el artificio repetible e indefinidamente recuperable que es el texto de Julio César.

El devenir histórico es doble pero no simultáneo: primero ocurren los hechos y luego se escribe acerca de ellos; a la vez, ocurre que, para nosotros, lectores de la historia y de sus devenires, hay una perspectiva múltiple en la que esa simultaneidad es posible. El tiempo de mi lectura de los hechos históricos es el vértice de un triángulo dinámico cuya punta, avanza hacia los horizontes inciertos de lo que será la historia del futuro.

En mi lectura se cristaliza el pasado y entiendo que, como escribió Shakespeare en *La tempestad*, todo pasado se convierte en prólogo. Hay una sensación fugaz: lo que sucedió sólo sucedió para que ahora yo esté leyendo la prosa de Julio César y para que los hechos que desencadenó el poder imperial de Roma determinen lo que suceda en los siglos venideros. La textualidad se superpone a la materialidad de los hechos históricos y el acontecimiento y su noticia se confunden en el presente de la lectura.

Hay que tomar todo esto con reservas. Sobre las precauciones de las que hay que armarse para enfrentarse al texto histórico nos advierte con una agudeza y una penetración insuperables el extraordinario arabista de Princeton, Bernard Lewis, en su libro *La historia recordada, rescatada, inventada*. Llama la atención este último calificativo: ¿puede la historia ser inventada?

Más allá del lugar común que proclama que la historia la escriben los vencedores, Bernard Lewis descorre el velo o el telón que nos permite vislumbrar el mundo orwelliano de tantos historiadores que trabajan —a las órdenes de esos vencedores— para inventar la historia, para fabricar directamente por escrito hechos que nunca tuvieron lugar.

En la atroz distopía de George Orwell, los historiadores cambian de tal modo las cosas que el enemigo de ayer es el aliado del presente y a la inversa, en un juego interminable de ajustes políticos y militares; el momento paroxístico de este mecanismo de inversiones y acomodados es la fabricación de los lemas paradójicos: La Guerra es la Paz, La Esclavitud es la Libertad... Los ejemplos de los mitos de Masada y de Ciro y su utilización, respectivamente, por el Estado moderno de Israel y por el Estado iraní del depuesto Sha le sirven a Lewis para bordar sobre la invención de la historia.

La historia puede inventarse. Lo que cuentan los rigurosos historiadores se parece —peligrosamente, orwellianamente, en su caso—, por lo tanto, a lo que hacen los novelistas, esos otros inventores de historias. Escribe Georges Duby: «Imaginemos. Es lo que siempre están obligados a hacer los historiadores. Su papel es el de recoger los vestigios, las huellas dejadas por los hombres del pasado, establecer, criticar escrupulosamente un testimonio...» Pero entre la invención ideológica e ideologizante de la historia y este llamado de Duby a utilizar la imaginación como una herramienta del trabajo de reconstrucción y crítica históricas, cabe todo el espacio que separa al poder político de aquello que se le opone. La invención ideológica de la historia es lo contrario, en este contexto, de la imaginación histórica o bien de la imaginación novelesca de los narradores que toman como materia de su trabajo los hechos significativos del devenir de sus comunidades.

¿Qué hacer, entonces, con los novelistas que no inventan sus fábulas, sus aventuras, sus cuentos, sino que los toman de la historia misma, es decir, de la materialidad, del devenir de las tribus, de la vida de las sociedades, del destino de los países? ¿Cuánto inventó, por ejemplo, Martín Luis Guzmán, y para qué, cuando concibió y ejecutó las páginas de *La sombra del caudillo*, la gran novela del poder mexicano?

Las discusiones, por otro lado, en torno a lo que Tolstoi —para poner un eminente ejemplo de novelista— inventó en su novela sobre las campañas napoleónicas en Rusia no han concluido todavía. La Batalla de Borodino, aunque más imprecisa, está más viva en las páginas de *Guerra y Paz* que en las de los historiadores militares de Rusia que tantos disgustos pasaron por culpa de Tolstoi, quien se ocupó de sus objeciones en farragosos apéndices de su novela. Para Tolstoi estas cuestiones constituían una maraña obsesionante. Las implicaciones de esa maraña, de la psicología tolstoiana y de muchas cuestiones que son centrales para el tema de las relaciones entre la historia y la literatura le dieron materia a Sir Isaiah Berlin para escribir uno de los ensayos más hermosos de nuestro tiempo: *La zorra y el erizo*.

La Batalla de Waterloo ha sido una experiencia formidable para todos los lectores de *La cartuja de Parma*. No poco le debía Tolstoi a las visiones de Stendhal. De manera semejante, muchos narradores mexicanos del siglo XX tienen una deuda con Martín Luis Guzmán (1887-1976), con quien han establecido una relación semejante a la que el mesiánico e imaginativo conde ruso tenía con el cronista y soñador de Grenoble: muchos narradores mexicanos son a Guzmán lo que Tolstoi fue a Stendhal. Según su propia confesión, por ejemplo, José Revueltas, tan distante y distinto políticamente de Guzmán, se considera un seguidor y un discípulo suyo.

Los libros centrales de Guzmán —*La sombra del caudillo*, *El águila y la serpiente*, *Memorias de Pancho Villa*— son algo así como el cimiento de la prosa mexicana moderna, en especial, por supuesto, de la prosa narrativa; pero no exclusivamente. El recurso monológico de las *Memorias de Pancho Villa*, por ejemplo, es un ejemplo para muchos dramaturgos mexicanos de nuestro siglo; el carácter fragmentario de *El águila y la serpiente* ha sido una lección para los cronistas, reporteros y periodistas de todo tipo en nuestro país (no hay que olvidar la contribución central de Martín Luis Guzmán a nuestro periodismo); la lección perdurable de *La sombra del caudillo*, en fin, en torno al poder tal y como se conoce y se padece en México, es uno de los momentos más altos e intensos de la literatura en esta parte del mundo.

La conspiración de los enemigos del Caudillo y su desenlace sangriento en la inolvidable y escalofriante matanza a orillas de la carretera están más presentes en el libro de Guzmán que en casi cualquier otro lugar de nuestra cultura moderna —incluida, desde luego, la cultura histórica. Esa parte de la historia de México es más verdadera en la imaginación novelesca que en los textos de los historiadores. Sólo en los años recientes las tragedias que rodearon al obregonismo y al callismo dejaron de ser temas totalmente tabú.

Sabemos que Martín Luis Guzmán usó libremente hechos de la historia mexicana de los años veinte —la rebelión delahuertista, la conjura del general Serrano— y que los mezcló, más libremente aún, para servir a los propósitos de su plan novelístico. Sabemos que procedió con un cuidado extremo para darle a su libro, al mismo tiempo, verosimilitud de ficción novelesca y un acusado interés histórico. Sabemos que la postura de Guzmán en ese momento lo llevaba a escribir lo que puede muy bien llamarse «literatura de denuncia», debido a su acendrado antibregonismo —consecuencia de su villismo militante y apasionado. Y sabemos también que el destino de su libro ha sido de lo más accidentado, en especial cuando, durante el periodo lopezmateísta, el director de cine Julio Bracho llevó a la pantalla (es un decir, como se verá) una adaptación cinematográfica de la famosa novela.

De algún oscuro y encumbrado despacho del Supremo Gobierno llegó la orden de impedir la exhibición pública de la película de Bracho y durante varios lustros *La sombra del caudillo* —esto es, la cinta así titulada— fue el mito máximo de la censura en nuestro país. Curiosas peculiaridades del mercado cultural: lo que se dice en un libro que prácticamente cualquier persona puede adquirir en una librería no se puede decir, en cambio, en una cinta cinematográfica. Acaso las autoridades gubernamentales saben o sospechan fundadamente que una película puede producir un impacto social más profundo que un simple libro. Lo que es seguro es que el obregonismo, el callismo o las simples alianzas y lealtades del aparato gobernante no pueden ser mencionadas en la plaza pública ni aireadas en ningún tipo de ágora en donde la sociedad sesione libre y democráticamente, así ese ágora sea la penumbra de una sala de cine.

No deja de ser extraño que el argumento del Supremo Gobierno para impedir la exhibición de la película de Julio Bracho fuera que «insultaba al Ejército». El director censurado, Bracho, le dirigió al entonces secretario de la Defensa Nacional, el general Agustín Olachea, un carta muy elocuente para explicarse y defender su obra. Pero la prohibición sobre la película continuó en vigor, hasta hace muy poco. Algo parecido ocurrió con un ensayo del escritor Jorge Aguilar Mora, publicado a mediados de los años ochenta, cuyo tema era también, y muy precisamente, el general Obregón.

Ahora bien, uno tiene que hacerse ante todo esto varias preguntas. ¿Qué importancia e influencia tienen los obregonistas de la actualidad —si los hay y en ese caso habría que preguntar quiénes son— como para conseguir una decisión de censura de esta naturaleza? ¿Cómo son y cómo funcionan las redes del poder en México para que este tipo de cosas sucedan?

¿De qué manera, en fin, «la sombra del Caudillo» —no ya la novela que utiliza esa frase para su título sino la oscuridad que proyecta el poder sanguinario desde los años veinte en México— sigue proyectándose sobre nuestra actualidad?

Las relaciones entre la literatura y la historia toman un cariz singular ante la novela de Guzmán y sus accidentes. Por un lado, esas relaciones empiezan a trazar una figura de varios ángulos: en un punto, la literatura; en otro, la historia; en otro más, la criminalidad; en uno más, todavía, la política. (En cuanto al tema de la criminalidad, consúltese el libro *La sombra de Serrano*, editado por la revista *Proceso*). En el concepto de *poder*, tal y como puede ser rastreado desde Thomas Hobbes, se resuelve este cuadrángulo o cuadrilátero provisional. Literatura, historia, criminalidad y política se funden en una sola preocupación u obsesión, el poder, tratado magistralmente en un libro de Federico Campbell que acaba de aparecer con el sello de la editorial Aguilar: *La invención del poder*.

El poder en México tiene sus momentos más complejos en varias escenas de la lucha revolucionaria, que empezó como un intento de abolición del antiguo régimen —encabezado por Porfirio Díaz— y concluyó entre las sangrientas disputas caudillistas por la obtención del Supremo Gobierno y de la ansiada legitimidad que permitiría que cesaran los baños de sangre. Los asesinatos de Zapata, Villa y Carranza dejan abiertas las puertas para que el grupo sonoreense decida cómo se va a repartir el botín posrevolucionario. Martín Luis Guzmán quiere, con su novela, documentar estos hechos. Pero tiene que cambiar los nombres, mezclar las fechas y los acontecimientos y trastocar los datos. He aquí una anotación pertinente de Ricardo Palma, de sus *Tradiciones peruanas*, que ilumina el predicamento de Guzmán con una luz favorable: «Poco significan los nombres si se cuida de no falsear la verdad histórica; y bien barruntará el lector qué razón, y muy poderosa, habremos tenido para desbautizar prójimos». El ensayo de Luis Leal sobre este tema —reproducido hace unos meses en el suplemento del diario *Reforma*— y las declaraciones de Martín Luis Guzmán a Emmanuel Carballo en torno a las identidades históricas de los personajes novelísticos aclaran el *who is who* de la mejor novela mexicana de la primera mitad de nuestro siglo.

La novela de Guzmán es la tragedia del poder mexicano que años más adelante va a tener una espléndida expresión poética en el poema «El presidente» de Jorge Hernández Campos. Estos textos se nos muestran con un valor múltiple: sus valores verbales no son menores que sus valores testimoniales, aunque éstos están, por así decirlo, en estado coloidal, en

permanente situación de improbabilidad. En el caso de la novela de Guzmán, el *who is who* ha quedado más o menos aclarado con esos paralelismos que he citado; en el caso del poema de Hernández Campos, ¿quién es el presidente? Acaso baste consultar las fechas y calcular que el antihéroe de ese desgarrador poema dramático gobernó el país a mediados de siglo. El caudillo de Guzmán tiene su más claro descendiente en el presidente de Hernández Campos.

La historia del poder en México no puede ignorar el testimonio novelístico de Guzmán. Pero el poder de la historia que esa novela pone de manifiesto es lo que en verdad obliga a plantearse preguntas decisivas. Una de ellas sería la pregunta que inquiere sobre la utilidad de la literatura y en especial sobre la literatura que trabaja con temas y materiales históricos. En el caso particular de Guzmán, es perfectamente posible contestar que su novela nos sirve para entender con claridad nuestra condición histórica y las paradojas que en ella han arraigado desde la década de los años veinte. Pequeñas porciones de verdad, de verdad histórica y política en este caso, pueden depositarse y perdurar en la literatura. La posibilidad de conocer esas verdades es la recompensa de los lectores curiosos y la utilidad de la literatura.

Según el pensador italiano filioanarquista Nicola Chiaromonte (1905-1972), el poder de la historia se desplegó como nunca antes en la Primera Guerra Mundial. Chiaromonte sabía de lo que escribía: él es uno de los testigos y protagonistas más lúcidos y valiente de nuestro siglo.

Una de las primera víctimas de ese despliegue del poder de la historia fue el socialismo, como doctrina, como idea (y como ideal), como proyecto de sociedad y como programa político. Chiaromonte es irreductible en este punto: el socialismo no fracasó —no anunció su fracaso—, según hemos venido creyendo en estos años, con la caída del Muro de Berlín en 1989; el socialismo concluyó como proyecto y como posibilidad entre 1914 y 1918. ¿Por qué? Porque el socialismo no es posible sin una fe declarada en la poderosa linealidad y positividad del tiempo histórico; cuando éste estalló y se fragmentó brutalmente en la Primera Guerra, esa fe socialista y todos sus enunciados filosóficos y revolucionarios perdieron sentido. El poder de la historia destruyó una de las mejores posibilidades que la reflexión sobre la propia historia había producido: la posibilidad del socialismo. Esa es una de las múltiples paradojas de la historia. La paradoja de la historia, según Chiaromonte, consiste en mostrar, desplegar y poner en funcionamiento su poder para

desencantar y horrorizar más profundamente a quienes lo padecen. El pensador italiano examina este fenómeno en las novelas de Victor Hugo, Stendhal, Tolstoi, André Malraux, Boris Pasternak y Roger Martin du Gard.

Esto es lo que dice Nicola Chiaromonte al principio de su ensayo *La paradoja de la historia*:

En 1952, cuando vivía yo en París, me interrogaba sobre la cuestión de por qué el socialismo, el esfuerzo más poderoso e intelectualmente más fértil para impulsar la causa de la justicia y la libertad en Europa, había sido destruido por el inicio de la Primera Guerra Mundial. ¿Cómo una idea podía ser derrotada por un acontecimiento? Y sin embargo, el socialismo había sido verdaderamente derrotado por la guerra que no pudo resistir exitosamente. La victoria del bolchevismo fue la confirmación flagrante de esta derrota pues, como Rosa Luxemburgo lo vio alguna vez, fue precisamente rechazando el socialismo democrático como los bolcheviques llegaron al poder.

De manera semejante, podemos decir que en el momento en que México nace como un país moderno, a lo largo de la década de los años veinte —obregonismo, callismo—, su modernidad (su puesta al día histórica) nace lastrada por todo aquello que la niega y que seguimos padeciendo: el sistema de partido de Estado, el centralismo, el presidencialismo, el patrimonialismo. Todo esto constituye la paradoja histórica mexicana: una sociedad que aspira a la modernidad y un aparato que promueve esa modernidad con métodos que la niegan y la cancelan de antemano, continuamente. Nada muestra mejor el origen de esta paradoja que la extraordinaria novela de Martín Luis Guzmán.

José Vasconcelos y la revista *Timón*. El discurso político del nazismo en México

Héctor Orestes Aguilar Cabrera*

De todas las listas negras que circularon en México denunciando las actividades clandestinas de los agentes nazis en nuestro país durante los años de la Segunda Guerra Mundial, sin duda la más célebre es la que Vicente Lombardo Toledano dio a conocer el 17 de octubre de 1941 durante un mitin «antifascista y de ayuda a las democracias» realizado en la Arena México. En aquel discurso Lombardo se limitó, prácticamente, a la lectura de un prolongado documento que precisa nombres, direcciones y actividades de una supuesta conspiración nazi en territorio nacional. La lista inculpativa constataba la existencia de una topografía de pliegues inesperados y espectaculares por sus dimensiones, pues rebasaba con mucho a los consabidos «conjurados» (la colonia alemana, los nacionales de los países del Eje y sus tradicionales seguidores mexicanos). El recuento destacaba sobre todo a las agrupaciones que servían como pantalla a las tres actividades pronazis que inequívocamente tuvieron un carácter programático: el proselitismo entre los miembros de la comunidad alemana que aún no abrazaban la causa de Hitler; la conquista de toda información útil sobre Estados Unidos y sus contactos con los gobiernos latinoamericanos y, finalmente, el impulso a un clima de opinión pública que favoreciera la imagen de una Alemania triunfante sobre los aliados, incrementara la antipatía hacia el imperialismo anglosajón, filtrara progresivamente el antisemitismo en el lenguaje de prensa y radio, e hiciera posible el mantenimiento de la neutralidad mexicana.

No obstante su exhaustividad, el inventario de Lombardo Toledano omitió notablemente la publicación que de manera más articulada y radical expresó principios programáticos muy semejantes a los antes aludidos. Aunque había dejado de circular antes de la denuncia del líder obrero, la

* Ensayista.

revista *Timón* fue reconocida por los inspectores de la Secretaría de Gobernación como «la más hábil publicación» de «la Legación alemana [...] o el servicio nazi», «dedicada en [un] 80 por ciento a propagar las tesis alemanas», «totalmente financiada por la Legación [germana]» y «después de la [revista] *Hoy*, la más costosa de México». La omisión es parcialmente comprensible, pues *Timón* no sólo había sido prohibida (y muy seguramente confiscada), sino que su director José Vasconcelos fue desprendiéndose paulatinamente de sus simpatías filonazis hasta hacer previsible, ya en ese otoño de 1941, que habría de manifestarse después en favor de la declaración mexicana de guerra contra el Eje.

Timón, sin embargo, fue el más radical de sus experimentos publicitarios. El proyecto que animó a esta publicación tomó una distancia considerable de las empresas editoriales vasconcelistas que le precedieron. Ya desde sus días como gestor de la educación pública nacional, Vasconcelos había sido uno de los primeros en vislumbrar la instrumentalidad del libro al editársele masivamente. De hecho, como político cultural, tradujo la producción de libros en difusión de lecturas, obras que eran distribuidas como catecismos o concentrados acervos didácticos. En el concepto vasconcelista del libro —que Julio Torri hizo operativo—, puede verse cómo las publicaciones deben ser vehículos de una política, instrumentos de campaña para reformar y aun transformar la conciencia pública de un país. Todavía más elocuente es el ejemplo de la primera revista de Vasconcelos con tirajes copiosos: *El maestro* (1921-1923), que alcanzó los sesenta mil ejemplares y que fue perfilada como motor de una revolución educativa que arremetería contra la ignorancia, el atraso y la desigualdad cultural. En el otro extremo, como parte de una campaña diametralmente opuesta, ya no redentora ni pacífica, sino doblemente beligerante, *Timón* añadió a la combatividad editorial, que busca cualquier revista al seleccionar contenidos competitivos, pertinentes, atractivos e ineludibles, el acento hostil de quienes añoran la acción directa.

El primer número de *Timón* apareció el 22 de febrero de 1940 y dejó de publicarse dieciséis entregas más tarde, el 15 de junio del mismo año. La vinculación con las empresas alemanas es muy evidente, dada la gran cantidad de publicidad con ese origen que apareció en sus páginas. Por otra parte, la dependencia directa de los recursos de la agregaduría de prensa de la embajada alemana es sabida e incuestionable; la prueba más fehaciente de ello la proporciona el hecho de que, luego de decretarse la expulsión de México de los propagandistas que laboraban para la misión

diplomática del Reich, entre quienes se contaba el famoso Arthur Dietrich, encargado de prensa, la revista vio la luz por última vez. Tan sólo tres días atrás los nazis habían tomado París.

Desde una perspectiva muy amplia, lo que diferenció a *Timón* de los pasquines, gacetillas, hojas volantes y periódicos que tradicionalmente constituyeron el arsenal propagandístico de nuestra derecha y de las agencias de los países en contienda, fue precisamente que a pesar de pertenecer de manera orgánica a un aparato ideológico, y a pesar de ser un engrane en la maquinaria bélica de propaganda alemana, su proyección la destinaba a circular en el más amplio circuito de lectores posible, en particular en el ámbito de las revistas de modas y deportivas.

Su presentación era muy semejante a la de las publicaciones periódicas comerciales norteamericanas en boga por aquella época: formato tabloide, portada a colores, cuarenta y ocho páginas impresas en *offset* que utilizaban por lo menos tres familias tipográficas diferentes, y ocho planas enteras de publicidad; en cuanto a la distribución de contenidos, el orden heterogéneo quería favorecer la fluidez de la lectura con base en un equilibrio entre la longitud y la densidad de los materiales: un editorial, diez articulistas invitados en promedio, seis secciones fijas, una serie de «cartones de la guerra», caricaturas políticas, columnas irregulares de moda, deportes, salud, consejos para la vida familiar, fragmentos de novelas (notablemente *La puerta estrecha* de André Gide) y una miscelánea variable sobre cine, religión, ciencia, ópera, filatelia, toros, escultura y pintura.

En buena parte de este material, de este conjunto de textos, pero sobre todo de los artículos de *Timón* con referencia a sucesos de batalla, en las crónicas y despachos bélicos, en los ensayos y artículos de fondo que intentan analizar el desarrollo de las acciones militares en Europa, se actualizaba un cuerpo de discursos que tuvieron como objetivo común conferir aceptabilidad al discurso y a la ideología que propugnaban el triunfo de la Alemania nazi como resultado inevitable de la Segunda Guerra y como única opción de México para liberarse del dominio económico y político de Estados Unidos.

¿Cuál puede ser la cifra esencial de *Timón*? Una revista de sociales que incluyera con frecuencia sanguinolentos partes de guerra; cultural pero con un acento periodístico de actualidad; antialiada y progermana; frívola pero con un contenido propagandístico complicadamente ideologizado y en ocasiones francamente militarista. Al haber cubierto con boletines y diarios de guerra a un hipotético lectorado castrense, a la jefatura de prensa alemana

en México le quedaba cubrir el gran público de la clase media, pues no otro podía pagar los 50 centavos semanales de *Timón*. Esto no era posible sin ofrecer una publicación con visibles prestigios. Puede aventurarse que de tal manera fue concebida una revista de cultura política disfrazada con la fórmula de una publicación familiar; un espacio impreso donde se enlazaran las opiniones de los antiimperialistas, los germanófilos, los antisemitas, los hispanistas y los anticomunistas; un proyecto cuyo líder natural sólo podía ser José Vasconcelos.

La nómina de *Timón* incluyó a antiguos militantes de la campaña vasconcelista como Andrés Henestrosa; a los escritores Alfonso Junco (hispanista, autor de una semblanza de Iturbide, polemista, creador de caracteres y fisonomías); Benjamín Jarnés (refugiado republicano español, de quien Vasconcelos prologará el *Ariel disperso*); Eduardo de Ontañón (biógrafo de Fray Servando y cronista de temas literarios hispánicos); Rafael Aguayo Spencer (estudioso de la obra de Lucas Alamán y de Vasco de Quiroga); David Niño Arce (responsable de una bibliografía de Vasconcelos, bibliotecario y bibliógrafo); José Calero (uno de los escasos colaboradores de la revista que estudió en el Colegio Alemán, temprano admirador de Hitler que al presenciar de cerca las atrocidades de los nazis en Europa desistió de su germanofilia y se convirtió en filántropo y benefactor en Polonia); Adolfo León Osorio (poeta, soldado, duelista, exilado político y anticuario); en fin, el Dr. Atl, María Elena Sodi de Pallares y una numerosa lista de nombres que hoy poco o nada dicen. Entre los periodistas de mayor presencia en la prensa de derecha están Carlos Roel, Antonio López Estrada, Antonio Islas Bravo y Pedro Zuloaga. Un grupo de solitarios, empecinados, intolerantes y excéntricos. Una constelación de partidarios de todas las causas, y por lo tanto de ninguna, que encontraron en las páginas de *Timón* un inmejorable escaparate para expresar su diferencia.

Si tan sólo tomáramos en cuenta la heterogeneidad de las ideologías —entendido este concepto aquí en su sentido amplio, como sistema de ideas— de los colaboradores de *Timón* para desentrañar la manera en que los elementos de la ideología nacionalsocialista se materializaron en sus discursos, podremos percatarnos de la complejidad del caso frente al cual nos hallamos. Debe recordarse, en principio, que durante la *enunciación* del discurso el sujeto de la enunciación toma distancia del sujeto del enunciado para convertirse en locutor colectivo, representante de un sector o grupo social, que interpela buscando siempre el consenso, la aceptabilidad.

Desde el editorial del primer número, titulado «*Timón* se define», las estrategias discursivas que adoptarán los colaboradores de la revista van

definiéndose. Primeramente, encontramos que las operaciones de identificación van a referirse simultáneamente al sujeto de la enunciación y al receptor del discurso. El anónimo redactor del editorial (que como verán bien pudo ser Vasconcelos) anota:

Nuestro interés reside en el debilitamiento de la hegemonía anglosajona en el planeta. Nuestra exigencia de pueblos en formación es que se derriben todas las barreras que han estorbado nuestro progreso [...] detrás de nuestros fracasos se ha alzado sonriente el poinsetismo, más poderoso cada día [...] Según hemos ido avanzando en la pelea, el adversario ha crecido. Creímos habérnoslas con el caudillismo nacional y detrás de sí asomó la faz turbia, el internacionalismo falso que simula las rapacidades del Imperio [sic] racial anglosajón. El mismo que nos prohíbe a nosotros hablar de raza.

Como puntualmente ha señalado Ricardo Pérez Montfort en su ensayo sobre «El discurso nacionalista en México», en este tipo de discurso cuando se «tiende a plantear una definición, por superflua que sea, lo hace a través del establecimiento de un sistema donde no hay intermedios». Esta operación de *identificación contrastativa* es una de las estrategias más frecuentes de los discursos donde se privilegia el componente polémico. Siempre se contratará un sujeto colectivo institucional que excluye al interlocutor y simultáneamente lo estereotipifica.

En el fragmento anterior observamos también cuáles son los elementos de una argumentación típicos en *Timón*. En primer lugar, subrayemos que siempre se insistió en destacar la *colectiva antagónica*, marca perceptible en pares de oposiciones; a saber, «pueblos en formación» vs. «hegemonía anglosajona», «nuestros fracasos» vs. «poinsetismo», «nosotros» vs. «imperialismo racial anglosajón», etcétera. Un ejemplo más sobresaliente lo encontramos en el artículo «Contra los planes ocultos, la luz de la verdad», escrito por el propio Vasconcelos cuando era inminente el cierre de la revista:

Muy lejos estamos del propósito de predicar odios de raza. Creemos firmemente en el credo americano continental de la convivencia de todos los colores de piel [...] En lo particular no estamos en contra de ningún judío, de ningún norteamericano, de ningún indio o europeo. Pero al mismo tiempo estamos obligados a estudiar y a señalar toda actividad de orden social que constituya un peligro para el libre y pacífico desarrollo

de nuestra nacionalidad y sus intereses más elementales. No atacamos a nadie, pero nos defendemos [...] No estamos, pues, contra los particulares, pero sí contra todos aquellos que se conjuran contra nuestro porvenir nacional [...] Si a menudo y con insistencia, la prensa nacional se ha ocupado de los riesgos implícitos en el monroísmo y la penetración imperialista de los cristianos anglosajones, ¿por qué no hemos de examinar los riesgos que se desprenden de los planes del judaísmo y sus métodos? [...] Los estorbos a la circulación de las revistas que no son del agrado del judaísmo fueron una de las causas determinantes del antisemitismo alemán. Durante muchos años, un monopolio de los kioscos de publicaciones permitía a cierta mafia berlinesa excluir de la circulación, condenar a extinción a todos aquellos órganos de publicidad que caían bajo la corona del Sanedrín [...] Como mexicanos tenemos el derecho de informar a nuestros compatriotas acerca del desarrollo de la cuestión europea y de aleccionarlos al respecto sin que para ello nos detengan consideraciones de orden partidista extranjero [...] No somos antisemitas ni somos antiingleses, ni somos antinada. Somos promexicanos, y eso es todo. Mexicanos con el derecho de juzgar libremente la cuestión internacional y con derecho de levantarnos indignados contra los intentos que ya se ha hecho, se están haciendo para acallarnos. Intentos desleales porque proceden de personas que aunque adineradas pero influyentes no son en el país sino huéspedes, obligados a respetar la opinión mexicana.

Sirva esta prolongada cita para señalar que en esta suerte de «manifiesto», Vasconcelos muestra, además, la *lógica argumentativa* que siguieron la mayor parte de los colaboradores de *Timón* al intentar *convertir algo colectivamente cuestionable* (en este caso el antisemitismo) en *colectivamente válido*, por medio de lo que es válido colectivamente (respectivamente la defensa de la libertad de prensa). Sobre todo en los ensayos largos y en los artículos de fondo, afirmaciones tan discutibles como las citadas por Vasconcelos parecen justificadas y coherentes, por el hecho de encontrarse entre aseveraciones válidas para el consenso. No podemos afirmar que hayan sido efectivas, que hayan influido en el espacio de opinión pública al que estaban destinadas; pero, limitándonos al campo discursivo, sí puede decirse que constituyen el *corpus* que con mayor consistencia articuló elementos ideológicos del nacionalsocialismo entre las publicaciones mexicanas.

Del examen de las peculiares condiciones de producción de los discursos de *Timón* se desprenden algunas características generales. La primera es

que estos discursos son más reivindicativos y descriptivos que analíticos. Aunque se defiendan posiciones, ideas y proyectos políticos firmemente, es perceptible una enajenación lingüística por parte de los redactores hacia sus propios textos. En la mayoría de los artículos donde se polemiza contra los enemigos del III Reich, se utilizan las mismas estrategias discursivas que las de la propaganda venida directamente de Alemania. La exposición de las ideas sigue patrones preestablecidos y denota la ausencia de un programa propio y una fetichización del discurso personal que se adapta a los códigos de una ideología asimilada superficialmente.

La segunda característica observada es el carácter dinámico de los discursos de *Timón*, pues su producción estuvo marcada siempre por la coyuntura de la guerra europea más que por las condiciones estructurales que los vieron surgir. Aunque en principio los colaboradores de *Timón* no reconocieron que la posición ideológica que defendían era la del nacionalsocialismo, paulatinamente se introducen *variantes discursivas* en sus escritos que dejan ver una total identificación con la Alemania hitleriana. Cuando se aproxima la entrada de los ejércitos nazis a Francia, *Timón* pasa de producir un conjunto de discursos radicales a pronunciarse por medio de un discurso belicista frontal y prácticamente unificado entre sus colaboradores.

La tercera característica es que este discurso acogió, muy significativamente, una de las estrategias del discurso de la propaganda política totalitaria: la formulación asertiva de predicciones sobre el desarrollo de la historia. El relato de la Segunda Guerra, fragmentario y parcial, pretende ser en *Timón* la encarnación anticipada de la historia, no sólo como prognosis sino también como el discurso que propicia, desencadena una acción futura; que materializa una fuerza, un poder irresistible y ubicuo.

Al hacer la semblanza del Führer, Vasconcelos compone la página más expresiva de la creencia de la capacidad del discurso como detonador de la acción directa:

Hitler, aunque dispone de un poder absoluto, se halla a mil leguas del cesarismo. La fuerza no le viene a Hitler del cuartel, sino del libro que le inspiró su cacumen. El poder no se lo debe Hitler a las tropas, ni a los batallones, sino a sus propios discursos que le ganaron el poder en democrática competencia con todos los demás jefes y aspirantes a jefes que desarrolló la Alemania de la postguerra.

Hitler representa, en suma, una idea, la idea alemana, tantas veces humillada antaño por el militarismo de los franceses, y la perfidia de los ingleses.

¿Hasta qué punto hubiera llegado la defensa del nacionalsocialismo de haber continuado apareciendo *Timón*? Si en descargo de Vasconcelos y sus colaboradores hay que recordar que la guerra estaba apenas en su primer año y que la *solución final* no se vislumbraba aún, por otra parte la desmedida infatuación con Hitler y la Alemania nazi, la enajenación del discurso de casi todos los colaboradores de la revista, hacen pensar que *Timón* pudo haberse convertido en un órgano de agitación política, en un cabal instrumento de campaña militar.

Dentro de la obra editorial de José Vasconcelos, *Timón* es un capítulo sellado, prácticamente oculto. Habría que regresar a sus páginas no para contemplarlas como el acervo de una episódica y marginal manifestación de la cultura antidemocrática, sino como uno de los momentos más intensos e inquietantes de la historia de las ideas en México.

La diplomacia de las letras. Presencia de escritores mexicanos en América Latina durante la década del veinte

Pablo Yankelevich*

*Y de pronto la Patria se nos
había vuelto grande, y abarcaba
el continente.*

José Vasconcelos¹

En el imaginario latinoamericano de la segunda y tercera década de nuestro siglo, el fenómeno revolucionario mexicano emerge con rasgos distintivos. Si en un principio el estallido social y la subsecuente guerra, fueron decodificados como una más entre las muchas revueltas que sacudieron la geografía política continental, con el correr de los años, cuando la Revolución se hizo gobierno, en determinados segmentos de la intelectualidad latinoamericana, las imágenes de un país bárbaro y anarquizado cedieron paso a visiones que convertían a México en tierra de ideales refundadores, ejemplo paradigmático para el resto del continente.

Seguir las huellas de esta mutación obliga a dirigir la mirada hacia el papel desempeñado por la intelectualidad, en especial por algunos hombres de letras en el ejercicio de funciones al servicio del Estado mexicano. En concreto, observar aquellos años fundacionales cuando se inauguran dos proyectos que vendrán a señalar el final del divorcio entre las armas y las letras. Por un lado, desde la Secretaría de Educación Pública (SEP), José Vasconcelos y la puesta en marcha un verdadero pacto de los intelectuales

¹ *Memorias II. El Desastre*, México, FCE, 1982, p. 117.

con la Revolución al servicio de una reforma cultural que no conoce antecedentes en el continente. Por otro, desde la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE), Genaro Estrada al encargarse —hasta el límite de lo posible— de cobijar en el servicio exterior a una serie de literatos, con una intencionalidad que oscila entre la privada solidaridad intelectual y la pública utilidad en beneficio de la imagen de México en el exterior.

Desde entonces, sin solución de continuidad, la relación de la *intelligenza* con el poder político ha desarrollado una riquísima variedad de matices, al punto de convertir a México en un caso excepcional en América Latina. El mecenazgo cultural convertido en razón de Estado permitió al México revolucionario proyectar una visión diametralmente distinta a las catastróficas noticias que, por doquier, el cable y el cine de origen estadounidense esparcieron a lo largo y ancho del espacio latinoamericano.

Son abundantes los estudios dedicados a aquella relación en los años liminares del Ogro Filantrópico,² y en buena medida la sentencia de Octavio Paz, en clave pesimista, parece instalarse con comodidad en la conciencia de los especialistas en el tema:

Entre 1920 y 1940 los intelectuales de México creyeron que su misión era la de ser consejeros de los príncipes revolucionarios. La realidad los desengañó cruelmente: aquellos príncipes, como casi todos los de la historia, o estaban sordos o no querían oír.³

Frente al tema que nos ocupa, creemos que príncipes e intelectuales adolecían de una parcial sordera. En la práctica, existió un intercambio en el que ambas partes cosecharon beneficios. Desde el pragmático mirador gubernamental resultaba conveniente, que no imprescindible, ensanchar el arco de alianzas, sumar hombres, y sobre todo nombres, a una causa en busca de legitimidad. A su vez, en tiempos en que los escritores mexicanos

² Véase entre otros: V. Díaz Arciniega, *Querrela por la cultura revolucionaria*, FCE, México, 1989; E. Krauze, *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*, Siglo XXI Editores, México, 1985; Daniel Cosío Villegas, *Una biografía intelectual*, FCE, México, 1991; R. Camp, Ch. Hale y J. Z. Vázquez, *Los intelectuales y el poder político en México*, Colmex-University of California, México, 1991; G. García Cantú y C. Careaga, *Los intelectuales y el poder*, Joaquín Mortíz, México, 1993; C. Fell, *José Vasconcelos. Los años del águila*, UNAM, México, 1991; P. Patout, *Alfonso Reyes y Francia*, Colmex, México, 1991; A. Boggiano, *Pedro Henríquez Ureña en México*, UNAM, México, 1989; R. Bartra, *Oficio mexicano*, Crijalbo, México, 1993; C. Sheridan, *Los Contemporáneos ayer*, FCE, México, 1985.

³ O. Paz, «Las ilusiones y las convicciones», en *México en la obra de Octavio Paz. El peregrino en su patria*, FCE, México, 1987, tomo I, p. 343.

no gozaban de años sabáticos, ni de presupuestos para congresos, viajes de estudio, ni de un Sistema Nacional de Creadores, la necesidad de sobrevivir los orilló a trabajar en oficinas gubernamentales, fundamentalmente en la SEP o en la SRE.

Los límites del intercambio eran precisos; ni servilismo abyecto a cambio de una compensación monetaria, que lo hubo en personajes ajenos al campo literario, verdaderos propagandistas a sueldo; pero tampoco una manifiesta voluntad de poder, voluntad en el sentido de pretender alterar el rumbo de una marcha que, en el mejor de los casos, acompañaban, pero que jamás condujeron. El caso extremo y más trágico es quizás el de José Vasconcelos y su campaña de 1929. Sin duda alguna, en aquellos años, Alfonso Reyes fue quien mejor comprendió los términos de la relación. Cada vez que dispuso de la oportunidad negó tener ya no ambiciones, ni siquiera interés por la política, para definirse a sí mismo como «un soldado de la cultura».⁴

Y bien, proponemos en este trabajo un breve recorrido por las actividades de un pequeño contingente de soldados culturales que, esparcidos por el espacio latinoamericano, consiguieron, en un corto plazo, despertar afectos por el lejano México, aquel que en palabras de Vasconcelos «repugna a ratos por sanguinario, pero se hace perdonar por los poetas».⁵

En la temprana fecha de 1916, cuando todavía las fuerzas constitucionales no tenían garantizado su triunfo, entre otras razones por el serio y amenazador cuestionamiento norteamericano, Venustiano Carranza, con sagacidad y astucia, decide lanzar una ofensiva diplomática en Sudamérica. El objetivo era sencillo, a manera de cuña, penetrar en una opinión pública hasta entonces presa entre las líneas cablegráficas estadounidenses, empeñadas en desacreditar la revolución en México. El enviado a aquella misión fue Isidro Fabela, quien, a lo largo de un año, puso en marcha un amplio dispositivo propagandístico en las capitales de Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay.⁶

Entre los mecanismos de aquel dispositivo, y a escasas semanas de haber desembarcado en Buenos Aires, Fabela telegrafió a Carranza para proponer la visita de un poeta:

⁴ S. Zaitzeff (compilador), *Con leal franqueza. Correspondencia entre Alfonso Reyes y Genaro Estrada. 1916-1927*, El Colegio Nacional, México, 1993, tomo 1, p. 365.

⁵ J. Vasconcelos, *La Raza Cósmica*, Espasa Calpe, México, 1948, p. 149.

⁶ Véase: P. Yankelevich, «La revolución propagandizada. Imágenes de México en América Latina, 1916-1924», Ponencia presentada en el IV Congreso Internacional de ADHILAC, México, 1994, Mecanoescrito.

El gran escritor me manifestó su deseo de trabajar por la unión latinoamericana, creo que sería un importantísimo propagandista por su cultura histórica, literaria, social y experiencia periodística, [...] su presencia sería de gran utilidad y gran valor intelectual en Buenos Aires y en Chile.⁷

El escritor de referencia era Luis G. Urbina, quien desde Madrid en marzo de 1917, una vez situados los fondos, se embarcó rumbo a Buenos Aires. Gacetillas de prensa, previamente distribuidas por la Legación, fueron reproducidas por los principales diarios bonaerenses,⁸ al tiempo que estrechos nexos con el movimiento estudiantil permitieron a Fabela que la Federación Universitaria de Buenos Aires asumiera la responsabilidad de preparar los homenajes cuando su llegada.⁹ Con el título de «huésped distinguido de la ciudad», el autor de *Lámparas de agonía* recorrió despachos oficiales, se entrevistó con el presidente argentino,¹⁰ pero fundamentalmente impartió un curso de literatura mexicana en la Universidad de Buenos Aires. Después de una inauguración, que la prensa no tardó en calificar como «un concurridísimo y brillante éxito»,¹¹ la intelectualidad argentina, bajo el liderazgo de José Ingenieros le tributó los consabidos homenajes.

Antes de regresar a España, viajó al remoto Paraguay, y el «éxito» de la visita a Argentina, seguramente motivó a Fabela a realizar gestiones ante Carranza recomendándolo para un cargo diplomático en Madrid, «donde con seguridad continuará su labor de propaganda y prensa».¹²

La presencia de Urbina en Buenos Aires presagió los tiempos por venir. Su breve estadía fue suficiente para que la crítica periodística lo ubicara compartiendo «con Amado Nervo el cetro poético del parnaso mexicano».¹³ Y en efecto, en agosto de 1918, el ya presidente Carranza rescató a Amado Nervo de penurias económicas, para nombrarlo ministro plenipotenciario de México en Argentina y Uruguay.¹⁴ Poco importaba su pasado diplomático al servicio del régimen porfirista. Nervo llegaría al mismo destino

⁷ Archivo Histórico-Diplomático. Secretaría de Relaciones Exteriores de México (AHD). Archivo de la Embajada Mexicana en Argentina. 1917-1919 (AEMARG), Legajo 6, Expediente 3, Folio 4.

⁸ Véase: *La Razón*, Buenos Aires, 18/4/17 y *La Nación*, Buenos Aires, 24/4/17.

⁹ AHD, Expediente 15-3-4, Folio, 10.

¹⁰ AHD-AREMARG. 1917-1919, Legajo 9, s/f.

¹¹ AHD, Expediente 15-3-4, folios 13 y 14.

¹² *Ibidem*, folio 16. A su regreso a Madrid, Urbina recibió el nombramiento de primer secretario de la Legación Mexicana, cargo que ejerció hasta julio de 1920.

¹³ *La Nación*, Buenos Aires, 28/5/17.

¹⁴ AHD-AREMARG. 1918-1920, Legajo 13, Expediente 2, Folio 3.

que Federico Gamboa dos décadas antes,¹⁵ pero a diferencia de éste, cuya adhesión al huertismo como Secretario de Relaciones Exteriores, canceló para siempre cualquier participación en los gobiernos revolucionarios, Nervo asumió con leal firmeza su adhesión al nuevo régimen. Toda la prensa, sin distinción, festejó un nombramiento que venía a trastocar radicalmente la imagen que hasta entonces se tenía de México y su revolución.

El periódico *La Nación*, aquel que acogió en sus páginas a Rubén Darío durante su estancia rioplatense, inició una ininterrumpida secuencia de actos, que se prolongaron desde su llegada y que alcanzaron el nivel de apoteosis cuando la repentina muerte del poeta en Montevideo, a escasos meses de haber asumido la representación diplomática.

Ricardo Rojas, Leopoldo Lugones, Manuel Gálvez, entre otras figuras de las letras argentinas, encabezaron una secuencia de homenajes al poeta mexicano. Este, en abril de 1919, informó a su cancillería: «imposible transmitir telegráficamente emoción, entusiasmo y discursos con que se encomia mi personalidad». ¹⁶ Nervo no olvidaba a su benefactor. Por ello, en cada banquete ofrecido, indicaba que su designación «debíase al señor Carranza, para quien siempre pedí un brindis que se aceptó con aplausos». ¹⁷

Los merecidos homenajes lo fueron también para la nación y sobre todo para los gobernantes a quienes representaba. En uno de aquellos actos, el diputado argentino C. Bunge pronunció un discurso que manifiesta con elocuencia el éxito de la intenciones carrancistas:

La modestia con que Nervo considera su obra, su filosofía espiritualista, tranquila y consoladora, lo transforma en el precursor de una nueva vida que la Revolución de México ha hecho nacer en América [...]. El Sr. Carranza rectifica a Platón, no desterrando a los poetas, sino enviándolos a representar a su República en las naciones hermanas. Viva la Revolución Mexicana. ¹⁸

Entre las exageraciones verborágicas, resultan frecuentes las referencias a la Grecia clásica. A principios de 1921, el gobierno de Obregón, nombró al poeta Juan B. Delgado ministro de México en las repúblicas

¹⁵ En 1890, F. Gamboa se desempeñó como Secretario de la Legación Mexicana en Buenos Aires, en donde publicó *Apariencias y recuerdos*, J. Peuser Ed., Buenos Aires, 1892.

¹⁶ AHDM-AREMARG. 1919-1929, Legajo 12, Expediente 2, Folio 37.

¹⁷ *Ibidem*, Folio 25.

¹⁸ *Ibidem*.

centroamericanas.¹⁹ Comentando esta designación, el periodista salvadoreño Octavio Rivas Ortiz escribió en las columnas de *La Prensa*:

*Los gobiernos de México han tenido la preocupación, digna de Pericles, de confiar sus representaciones en el extranjero a gente de letras... Tal disciplina oficial ha florecido en consecuencias generosas: el gobierno enaltece el carácter de su misión al vincularla con el prestigio de un intelectual [...].*²⁰

Por su parte, Nervo, desde su insoslayable estatura literaria, dio muestras contundentes de servicios a su patria. La misma vehemencia puso en cada uno de los actos públicos en que fue homenajeado, que en defensa de la posición carrancista frente a la Liga de las Naciones, como rectificando noticias «erróneas sobre la muerte de Zapata»,²¹ porque en definitiva, como escribió días antes de su muerte: «Me propongo durante mi estancia en esta gran nación, crear como lo voy haciendo, lenta pero seguramente, un ambiente de franca aproximación a México».²²

A la sorpresiva muerte del poeta, los inusuales actos en el protocolo diplomático, como fueron la escolta de sus restos hasta el puerto de Veracruz por barcos de la armada argentina y uruguaya, fueron interpretadas por la diplomacia mexicana como muestras contundentes de una solidaridad despertada por la presencia del poeta. El canciller argentino, Honorio Pueyrredón, al despedir aquella escolta indicó: «La gran amistad por México no se manifiesta solamente en el envío de la nave, sino, que llegado el caso, Argentina no vacilará en hacer oír su voz de acuerdo a sus sentimientos».²³

Comentando este señalamiento, Leopoldo Blazquez, encargado de la Legación en Buenos Aires, escribió a su cancillería: «interpreto estas palabras en el sentido de que si mañana nos amenazara algún peligro, esta república nos vacilaría en ayudarnos».²⁴

El ascenso de Obregón a la presidencia inyecta nuevas fuerzas a la diplomacia de las letras. Las razones son de peso, la revuelta de Aguaprieta ensombreció una imagen internacional que el carrancismo tan celosamente intentó reconstruir. Pero, además en la búsqueda del reconocimiento esta-

¹⁹ AHDM, Expediente 5-20-520, Folio s/n.

²⁰ *La Prensa*, San Salvador, 22/4/1921.

²¹ *ARLEMARG*, 1919-1920, Legajo 12, Expediente 7, Folio 13.

²² *Ibidem*, Legajo 12, Expediente 4, Folio 36.

²³ *Ibidem*, Legajo 13, Expediente 2, Folio 14.

²⁴ *Ibidem*.

dounidense se tornaba indispensable ganar apoyaturas y simpatías en el entorno latinoamericano.

Entre 1920 y 1924, por cortos periodos y ocupando distintos cargos en el escalafón diplomático, Julio Jiménez Rueda residió en Montevideo y Buenos Aires, en Bogotá estuvo Juan José Tablada, Antonio Castro Leal se desempeñó en Chile, y Antonio Mendiz Bolio realizó un periplo que lo llevó a Bogotá, Buenos Aires, Nicaragua y Costa Rica.

Como hombres de letras se abocaron al trabajo de publicitar las tareas de refundación cultural y educativa producto de la gesta armada. Con ello, preparaban el camino o acompañaron, en su caso, la llegada como ministros o enviados especiales de personajes con suficiente renombre en la ya nueva arquitectura de los espacios culturales mexicanos, entre otros, José Vasconcelos, Antonio Caso, Enrique González Martínez, Alfonso Reyes.

Quizás no sea exagerado hablar de verdaderas misiones culturales en la arena internacional. En 1921, Antonio Caso visitó Lima, Santiago, Buenos Aires, Montevideo y Río de Janeiro. Un año más tarde, José Vasconcelos realizó un recorrido similar, aunque sin incluir Lima.²⁵

La filosofía bergsoniana en la oratoria de Caso, así como sus permanentes apelaciones a la unidad de la cultura hispanoamericana, la homogeneidad de su historia fundada en antecedentes étnicos y sociales comunes, despertó un caudal de simpatías entre los centenares de estudiantes universitarios que tuvo como público. En Lima, los estudiantes y algunos maestros, conducidos por Víctor Raul Haya de la Torre, se reunieron con Antonio Caso después de una de sus conferencias, y aprovecharon la ocasión para manifestarse por la reapertura de la universidad clausurada por el presidente Augusto Leguía.²⁶

En Santiago de Chile, el terreno ya estaba sabiamente abonado por la presencia de Enrique González Martínez quien, con rango de ministro, desde su arribo en 1920 puso el mismo esfuerzo tanto en la redacción de boletines de prensa propagandizando el obregonismo, como en la distribución de la revista *México Moderno*. Semanas después de su llegada a Santiago, Genaro Estrada en su despacho de la Oficialía Mayor de la SRE, recibió una carta: «Estamos muy contentos con el poeta que nos ha mandado su gobierno

²⁵ A. Caso fue acreditado en 1921 como Embajador Extraordinario de México en Misión Especial ante el gobierno peruano, con motivo de las fiestas del Centenario de la Independencia. Una acreditación similar recibió Vasconcelos. Los motivos fueron llevar la representación mexicana a la celebración del Centenario de la Independencia del Brasil, y a la ceremonia de transmisión del mando presidencial en Argentina.

²⁶ *La Crónica*, Lima, 9/8/1921.

y que matará la leyenda única que circula en América Austral sobre México: Pancho Villa y la revolución permanente».²⁷

El papel membretado indicaba un lugar remoto en la geografía chilena: Temuco, Liceo de Niñas; para Estrada la firma era totalmente desconocida: Gabriela Mistral.

Cautivada por México, la poetisa chilena no tardó en vincularse con su intelectualidad. Poco después, la experiencia de trabajar en la SEP bajo la jefatura de Vasconcelos, terminó por convertirla en una fervorosa defensora de México y su revolución.

En la capital de Chile, Antonio Caso «llegó, habló y triunfó», según lo recuerda Enrique González Martínez.²⁸ Una conferencia sobre el lema de la Universidad de México, «Por mi raza hablará el espíritu», sirvió para evidenciar la voluntad mexicana por sentar las bases de un acercamiento real y duradero entre los pueblos hispanoamericanos. Gabriela Mistral, a manera de cronista de las actividades del ilustre visitante, indicó:

*Antonio Caso estuvo entre nosotros, y en sus conferencias reveló el México prodigioso que el cable no revela, que hasta suele ocultar entre torpezas de exageraciones revolucionarias: el admirable México de la cultura. Vino a afianzar la conquista espiritual que ha realizado en Chile, Enrique González Martínez.*²⁹

La labor editorial de la Universidad Nacional bajo el rectorado de Vasconcelos, continuada en la SEP desde 1922, pronto se convirtió en uno de los mejores medios publicitarios con que contó México en el extranjero. El servicio exterior mexicano distribuyó por centenas aquellas ediciones, engrosando los acervos tanto de instituciones educativas de América Latina como de bibliotecas de destacados intelectuales.³⁰ En sus *Memorias*, Vasconcelos

²⁷ AHDM. Archivo Genaro Estrada (AGE). Libro 2, Folio 25.

²⁸ E. González Martínez, *Misterio de una vacación. La apacible locura*, Ed. Offset, México, 1985, p. 92.

²⁹ *El País*, Santiago de Chile. 15/10/1921

³⁰ Un caso significativo fue el establecimiento, en 1923, de un convenio entre Enrique González Martínez, entonces ministro mexicano en Argentina, y el presidente de la Comisión Protectora de Bibliotecas Populares de la Buenos Aires, para la distribución de las publicaciones de la SEP en la red de bibliotecas bonaerenses. Con motivo de este convenio, la SEP envió a González Martínez 200 ejemplares del folleto *La Educación Pública en México*, 20 ejemplares de una conferencia, algunos aspectos de la lírica mexicana, 20 ejemplares de los números 1 al 7 del *Boletín de Educación*, 35 ejemplares del folleto *Movimiento Educativo de México* y 2 colecciones de ocho volúmenes de las obras de autores clásicos publicados por la Universidad de México. A esta remesa, la cancellería mexicana agregó 100 ejemplares de los folletos *La Situación de México y México, sus recursos naturales*,

recuerda y enumera las razones de la atracción que México comenzó a ejercer en el entorno continental, y entre aquellas, anota la distribución del *Boletín de la Universidad*, de la revista *El Maestro*, y «la edición de los clásicos, que circuló profusamente, ya regalada, ya vendida a bajo precio, por todos los pueblos de habla castellana».³¹

Sobre esta plataforma, al promediar 1922, Vasconcelos se lanza a un verdadero periplo sudamericano en compañía de un círculo íntimo integrado por Carlos Pellicer, Julio Torri, Roberto Montenegro y Pedro Henríquez Ureña; junto a ellos, una masiva comitiva de más de doscientas personas entre cadetes del ejército y la marina, aviadores, banda militar y orquesta típica.³²

La presencia de la multitudinaria embajada apuntaló de manera significativa la imagen de un nuevo México. Sin eufemismos, el mismo Vasconcelos declaró que el principal objetivo de la misión consistía «en patentizar el estado social y político de México por medio de entrevistas, artículos y conferencias».³³ De tomar en cuenta el volumen de las notas dedicadas a México en la prensa sudamericana, se podría afirmar que el éxito más completo coronó aquel esfuerzo.³⁴

El gobierno de Obregón —no por mera casualidad— depositó en la persona del Secretario de Educación, la más costosa y deslumbrante misión diplomática internacional realizada hasta entonces en la historia de México. Se trataba de «una inteligencia poderosa, un filósofo amable y un estadista glorioso», calificativos con que fue encabezado un largo artículo en la prensa brasileña.³⁵ Se trataba en fin de un personaje que:

*[...] funda escuelas en todo el territorio mexicano, establece bibliotecas en todas partes y prepara con ardiente fe de misionero las generaciones futuras; como americano abre los brazos a todos los hermanos de nuestra América en un gesto de verdadera fraternidad, y cree sinceramente en los grandes destinos del continente.*³⁶

junto a 200 ejemplares del folleto *Porque los EEUU no reconocen al Gobierno de México*. AHDM. AREMARG 1921-1923, Legajo 21, Expediente 1, Folio 69.

³¹ J. Vasconcelos, *op. cit.*, p. 118.

³² Sobre la dimensión y actividades de la comitiva véase: AHDM, Expediente 18-5-172 (I).

³³ *Jornal do Comercio*, Río de Janeiro, 19/8/1922.

³⁴ Una buena parte de los recortes de prensa generados por la visita de aquella Embajada Especial fueron publicados en el *Boletín de la Secretaría de Educación Pública*, SEP, México, Enero de 1923. Una recopilación más completa se haya en el AHSM, Expediente 18-5-72 (I-II)

³⁵ *A Noite*, Río de Janeiro, 20/8/1922.

³⁶ *Jornal do Comercio*, Río de Janeiro, 20/8/1921.

Nadie mejor que Vasconcelos para derrumbar «tantas versiones falsas que se han hecho correr por el mundo a propósitos de México y su pueblo». ³⁷ En suma, gracias al periplo vasconceliano, con sus decenas de conferencias dedicadas al proyecto educativo que capitaneó, a las orientaciones del pensamiento revolucionario, y a su firme creencia de estar en los albores de una *Raza Cósmica*, la Revolución en México alcanza estatura continental.

En aquella gira los contactos intelectuales adquirieron nueva dimensión. En Buenos Aires, los delegados mexicanos contaron con la calurosa anfitronía de un núcleo de universitarios que había representado a su país en el Congreso Internacional de Estudiantes de México en 1921: Héctor Ripa Alberdi, Pablo Vrillaud y Arnaldo Orfila Reynal; a ellos se sumó Enrique González Martínez, entonces ministro de México en Argentina.

La prensa, escritores, poetas, miembros gubernamentales, federaciones estudiantiles, asociaciones culturales, socialistas y anarquistas no escondieron sus simpatías por un país convertido, en palabras de José Ingenieros, en «un vasto laboratorio social, [de donde] los países de América Latina, podremos aprovechar muchas de sus enseñanzas para nuestro propio desenvolvimiento futuro». ³⁸

Pedro Henríquez Ureña, en la Universidad de La Plata, se refirió a la realidad mexicana como la materialización de una nueva utopía, *La utopía de América*:

México está creando su propia vida, afirmando su carácter propio, declarándose apto para fundar su tipo de civilización. [Y] esta empresa de civilización no es absurda, como pareciera a los ojos de aquellos que no conocen a México sino a través de la interesada difamación del cinematógrafo y del telégrafo. ³⁹

Aquella misma Universidad acogió a Henríquez Ureña cuando su salida de México en 1924. Distanciado de Vasconcelos, el intelectual dominicano, en apremios financieros, fue rescatado por Genaro Estrada. A fines de 1923, bajo el cargo de oficial primero en el Archivo General de Relaciones Exteriores, se le encomendaron tareas de «publicidad». ⁴⁰ Meses después, cuando

³⁷ *Patria*, Río de Janeiro, 30/8/1921.

³⁸ J. Ingenieros, «Por la Unión de América Latina», en *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, Número VI, Año VIII, 1922, p. 441.

³⁹ P. H. Ureña, *La utopía de América*, Ed. Estudiantina, La Plata, 1925, pp. 2-3.

⁴⁰ *AHDM*, Expediente 3-17-42, Folio 3.

decide su viaje a Argentina, Estrada esconde la solidaria decisión de sufragar los gastos de la travesía, tras un nombramiento oficial que le confiere «la misión de hacer propaganda pro México en Buenos Aires».⁴¹ Henríquez Ureña no requería de designaciones diplomáticas, en la práctica, y en los años de su residencia argentina, se desempeñó como un eficaz embajador honorario de la cultura mexicana.⁴²

Lazos afectivos condujeron a Henríquez Ureña a jugar las veces de promotor y guía de sus amigos de México en el horizonte literario de América del Sur. Así, y sin proponérselo, esta labor redundó en directo beneficio del gobierno de un país, cuyo acontecer político parecía dirigirse en dirección contraria al de un nuevo paradigma civilizatorio, tan ampliamente propagandizado por sus intelectuales en el exterior.

Hacia 1924, en reemplazo de González Martínez, Alfonso Reyes debió haberse trasladado a Buenos Aires. Demoras de índole burócraticas a las que se sumó el apoyo de Genaro Estrada, terminaron por conducirlo a París.⁴³ En

⁴¹ *Ibidem*, Folio 35. Por esta comisión P. Henríquez Ureña recibe un pago de 500 dólares, además de la franquicia consular para el ingreso por la aduana de Buenos Aires de libros, cuadros y objetos mexicanos de su propiedad, pero que, como escribe al cónsul mexicano en Argentina, «están destinados a hacer propaganda de México». AHDM-AREMARG, Legajo 25. Expediente 6, folios 2-3.

⁴² Las mismas actividades académicas desarrolladas por Henríquez Ureña terminaron por convertirlo en un punto de referencia permanente respecto a México. Entre ellas, cabe destacar la publicación de «La Revolución y la cultura en México», en la *Revista de Filosofía* que dirigía José Ingenieros (Volumen XXI, Primer Semestre 1925), *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, (Ed. Babel, Buenos Aires, 1928), de los cuales dedica tres a México en los estudios de Alfonso Reyes, Juan Ruiz de Alarcón y Enrique González Martínez. Igualmente, la investigación realizada bajo la influencia del filólogo Amado Alonso, *El español en México, Estados Unidos y la América Central*, (Biblioteca de Dialectología Hispanoamericana, Buenos Aires, 1937). Además de decenas de conferencias dedicadas a México, de su cátedra en la Universidad de La Plata donde sor Juana, Juan Ruiz de Alarcón y el barroco mexicano eran anualmente recreados en sus exposiciones magistrales. Henríquez Ureña, desde Buenos Aires, mantuvo una permanente correspondencia con su amigo Alfonso Reyes y con sus discípulos Antonio Castro Leal, Julio Jiménez Rueda, Daniel Cosío Villegas, Eduardo Villaseñor y Genaro Estrada, entre otros. La presencia de México en las ediciones argentinas debe mucho al maestro dominicano. Fue él quien editó a autores mexicanos en la colección que dirigió en la editorial Losada, y su vinculación al medio mexicano toma nuevos rumbos cuando Daniel Cosío Villegas le encarga el diseño de la colección *Biblioteca Americana* que, hasta la fecha, publica el Fondo de Cultura Económica. Acerca de las actividades en Argentina de Henríquez Ureña puede consultarse: R. Gutiérrez Girardot, «Prólogo», en *Pedro Henríquez Ureña. La Utopía de América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978; J. L. Martínez. «Pedro Henríquez Ureña. Vida y obra: un resumen», en *Pedro Henríquez Ureña. Estudios Mexicanos*, SEP, Lecturas Mexicanas 65, México, 1984; D. Cosío Villegas, *Memorias*, SEP, Lecturas Mexicanas 55, México, 1986. Y el volumen homenaje a P. Henríquez Ureña de la *Revista Iberoamericana*, número 41-42, México, Enero-Diciembre de 1956.

⁴³ En julio de 1924, A. Reyes recibió el nombramiento de Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario de México en Argentina. (AHDM. AREMARG, Legajo 24, Expediente 5, Folio 34). El traslado no se efectuó por estar en trámite la elevación a rango de embajada de las legaciones de Argentina y de México. Ante el retraso del gobierno argentino, la SRE encomendó a Reyes en misión especial a Madrid, y una vez allí recibió la designación de Ministro en París.

abril de 1925, el flamante ministro mexicano recibió una carta de Henríquez Ureña, radicado ya en Argentina. En ella fueron enlistados los espacios literarios donde Reyes debía dirigir sus colaboraciones:

A La Nación, artículos «serios», un poco divulgación, un poco actualidad [...]. A Nosotros, lo más tuyo, aquello en que digas lo que se té de la gana [...], a Proa, cosas breves, porque la revista es chica, es la mejor de las nuevas, y promete llegar a ser realmente buena, [...] habría que añadir Martín Fierro en igual consideración, [...] y Valoraciones, que sale tres o cuatro veces por año.⁴⁴

Reyes fue el primer embajador mexicano en Argentina, y cuando desembarcó en Buenos Aires al promediar 1927, no resulta sorprendente la «cordialísima acogida del gobierno, la prensa, y los amigos»; en su *Diario* anotó: «imposible detenerse a describir todo esto...»,⁴⁵ palabras que recuerdan las de Nervo cuando su arribo a la capital argentina ocho años antes.

Los límites necesariamente estrechos de esta presentación impiden acercarse con detenimiento a la gestión de Reyes en Argentina. Por ello, y aunque sólo quede apuntado de manera imperfecta, preferimos sólo hacer mención a un desempeño que claramente trascendió el terreno literario y cultural, en el que Reyes sabía moverse con soltura.

Todavía en París, el ministro mexicano, por conducto de su amigo Genaro Estrada, recibió información confidencial que ponía en peligro su carrera diplomática. En círculos cercanos a Calles se rumoreaba los reparos del presidente mexicano al desempeño de Reyes y Gonzalez Martínez. En especial, era motivo de reproche conceder «mucha mayor importancia a sus trabajos meramente literarios, que a los relacionados con la gestión diplomática».⁴⁶

El incidente no tuvo mayores consecuencias; en defensa de los amigos, Estrada interpuso su influencia. Sin embargo, en Reyes, el episodio dejó algunas mellas. Más allá de la defensa de su gestión, patentizada en una serie de cartas que dirigió a Estrada,⁴⁷ resulta evidente que, a pesar del desagrado que le producía, se esforzó por realizar actividades de abierta propaganda política sin más objeto que satisfacer los deseos de la cancillería y, sobre todo, del presidente Calles.

⁴⁴ A. Reyes, *Diario*, Universidad de Guanajuato, México, 1965, p. 98.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 202.

⁴⁶ S. Zaitzef, (compilador), *op. cit.*, p. 359.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 364-375.

El conflicto religioso, la cuestión petrolera, la sucesión presidencial de 1928 y las asonadas militares fueron elementos que requerían de un diseño publicitario que no podía limitarse solamente al territorio de la cultura. Y en este último la actividad de Reyes fue incansable. A menos de un año en Buenos Aires confesaba haber perdido «la cuenta y la memoria» sobre la cantidad de conferencias ofrecidas.⁴⁸ Pero, además de éstas, de las recepciones, de las entrevistas, de los proyectos literarios, de sus colaboraciones en revistas, de la promoción de sus libros, de sus religiosas prácticas de golf en la azotea de Harold's y de sus amoríos clandestinos, Reyes atendió aspectos «directamente vinculados a su gestión diplomática».

Como testimonio de ello, dedicó largas horas a la redacción de informes sobre el tratamiento dado a México en la prensa periódica rioplatense, tarea ésta que, como lo confesó tiempo antes, le causaba verdadera «repugnancia».⁴⁹ A regañadientes desmentía noticias, rectificaba cables de prensa, bregaba por enderezar informaciones sobre la situación política mexicana mañosamente transmitidas desde Estados Unidos. Reyes estaba convencido de que su estatura como soldado cultural era suficiente para prestigiar a México, «el buen paño en el arca se vende» escribió a Estrada, pero, en la arena política internacional, Calles y sus sucesores no resultaban tan buenos paños como para venderse muy fácilmente.

El Departamento de Publicidad de la SRE enviaba con regularidad su boletín: *Notas Informativas*, con el objeto de conseguir inserciones en la prensa extranjera. Los diarios rioplatenses se mostraron renuentes de publicar estas gacetillas. Reyes, a fines de 1927, telegrafía a su cancillería:

*Convendrían exposiciones breves y claras, sobre asuntos petróleo, iglesia, agrario, escuelas, leyes de trabajo, reformas a la constitución, descubrimientos arqueológicos. Fotos abundantes, etc. Pueden ser artículos firmados con objeto de publicación no tan oficial.*⁵⁰

El embajador mexicano se las ingenió para penetrar las columnas de una prensa esquiva a noticias oficiales. Así, por ejemplo, aprovechó su amistad con el escritor nicaragüense Máximo Soto Hall, a la sazón redactor del prestigioso periódico *La Prensa*, enviándole noticias sobre México en el entendimiento «que como periodista seguramente encontrará Ud. ocasión

⁴⁸ A. Reyes, *op. cit.*, p. 223.

⁴⁹ A. Reyes, *op. cit.*, p. 132.

⁵⁰ AHDM-AREMRG 1927-1934, Legajo 32, Expediente 9, Folio 44.

de publicarlas».⁵¹ De igual forma, y en la misma dirección, consiguió que el periódico *Crítica* publicara por entregas *La Revolución Mexicana* del publicista español Luis Araquistáin.⁵² Al tiempo que propuso al escritor argentino Alberto Gerchunoff, director de *El Mundo*, la contratación de un corresponsal mexicano. Así, Juan José Tablada desde Nueva York envió regularmente sus notas a aquel periódico argentino.⁵³

Una enorme distancia medió entre los privados deseos de Reyes y sus obligaciones públicas. «¿De que puede servir vivir así dándose a todo lo accesorio? No escribo, no leo, no pienso», anotó en su *Diario*,⁵⁴ quizás mientras revisaba una agenda atiborrada de actividades. Por ello, no deja de sorprender una capacidad de trabajo que de igual forma lo lleva al puerto de Bahía Blanca para supervisar un embarque —ensayo de primer viaje experimental de comercio directo con Argentina—, que al lejano pueblo de San Antonio de Areco, a reunirse con Alfredo Colombo, el editor de Ricardo Güiraldes, para revisar la edición del proyecto literario más ambicioso que gestó en aquellos años de su residencia rioplatense: *Cuadernos del Plata*.

Por todo esto y muy a su pesar, aquella generación de activos diplomáticos debió ocuparse de algo más que de las letras. Aunque éstas, en aquella coyuntura de la historia mexicana, constituyeron una excelente plataforma para proyectar una imagen que en el extranjero tornó creíble la existencia en México de un verdadero diálogo entre príncipes e intelectuales. La realidad se obstinó en caminar en dirección opuesta, pero los literatos continuaron prestando buenos servicios, porque, como de manera pragmática señaló Genaro Estrada:

*La literatura [...] no solamente es un poderoso auxiliar para la labor oficial, sino uno de los mejores auxiliares, pues destacándose por medio de ella, se logra atraer la atención hacia México y se logran relaciones muy importantes, que como tales, son también benéficas para el país.*⁵⁵

⁵¹ *Ibidem*, Legajo 30, Expediente 1, folios 12-13. Véase, por ejemplo, las notas sobre el comercio argentino-mexicano publicadas por Soto Hall en *La Prensa*, Buenos Aires, 24/9/1928.

⁵² *Ibidem*, Folio 78.

⁵³ *Ibidem*, folios 28-29.

⁵⁴ A. Reyes, *op. cit.*, p. 205.

⁵⁵ S. Zaitzeff, *op. cit.*, p. 359.

Miscelánea

Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua

Catharine Good Eshelman*

Este artículo ofrece un planteamiento metodológico y conceptual nuevo para el estudio histórico y etnológico de las culturas indígenas. Intenta superar una serie de limitaciones en los marcos teóricos y las categorías de análisis aplicados en el área mesoamericana. Pretende también enmarcar algunos terrenos comunes para trabajo comparativo con la investigación etnológica sobre otras áreas etnográficas del mundo. Se basa en datos recopilados durante quince años de trabajo de campo antropológico, en un grupo de pueblos nahuas, ubicado en la cuenca del río Balsas, Guerrero, los productores de papel amate pintado.¹ Al trabajar detalladamente los materiales de campo descubrí que en la cultura nahua ciertas suposiciones básicas sobre el mundo fenomenológico y social guían la acción colectiva e individual.

Aquí presento los elementos básicos de un sistema de ideas que representa una lógica cultural² que contrasta profundamente con la lógica occi-

¹ Véase Catharine Good Eshelman, «Arte y comercio nahua: El amate pintado de Guerrero», en *América Indígena*, volumen XLI, número 2, pp. 245-264, 1981; *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988; *Work and Exchange in Nahuatl Society: Local Values and the Dynamics of an Indigenous Economy*, Ph. D. Dissertation, The Johns Hopkins University, 1993.

² Existen correspondencias con el enfoque de Farriss en su obra monumental *Maya Society Under Colonial Rule*. Sin embargo, la influencia más directa en mi planteamiento viene de etnólogos del Caribe (Sidney Mintz y Richard Price, *The Birth of Afroamerican Culture*, Beacon Press, Boston, 1989) y de los Andes (John Murra, et al. (editores), *The Anthropological History of Andean Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986; Olivia Harris, «Labour and Produce in an Ethnic Economy: Northern Potosí, Bolivia», en David Lehmann (editor), *Ecology and Exchange in the Andes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982); véase también las obras etnológicas de Annette Weiner, «Stability in Banana Leaves», en M. Etienne y E. Leacock (editores), *Women and History: Studies in the Colonization of Pre-Capitalist Societies*, J. F. Begin, New York, 1980; *The Trobrianders of Papua New Guinea*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1987; *Inalienable Possessions: the Paradox of Keeping While Giving*, University of California Press, Berkeley, 1992; John y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992; Gillian

dental. Abarca áreas que las ciencias sociales han tratado como entidades separadas: la economía, la religión, la estructura social, la ecología, la política, etcétera. Este conjunto de principios organizadores forma un sustrato colectivo, expresado en la práctica, para todas las actividades de la sociedad. Abordarlo ofrece una estrategia para superar la división artificial entre la vida material y las dimensiones simbólicas y cosmológicas de la cultura impuesta por las categorías convencionales de las ciencias sociales. No se trata simplemente de estudiar dos áreas distintas —la economía y la ideología— sino de comprender y elaborar analíticamente cómo interactúan en la práctica. Por consiguiente, estos conceptos tienen el gran potencial analítico de permitirnos lograr una visión integral de la vida social y la cultura indígenas.

Estos conceptos son los mecanismos claves para la reproducción social del grupo. Su persistencia ha permitido que los nahuas se definan a sí mismos como pueblo en condiciones históricas cambiantes. Han sido centrales en su continuidad cultural y su capacidad de adaptación durante 500 años de dominio colonial. A la vez han sido instrumentos para constituir y expresar su propio sentido histórico. Este último es de interés teórico especial ya que tanto los historiadores como los etnólogos han reconocido que el tiempo y la conciencia del pasado son construcciones culturales que varían de una cultura a otra. La historia lineal compuesta de hechos distintos ordenados en una secuencia cronológica obedece la lógica occidental, pero no existe universalmente. Documentar los procesos de construcción de la historia en otros contextos culturales es un proyecto interdisciplinario nuevo al cual el material mesoamericano puede aportar mucho.

Para examinar el sistema de ideas nahuas en detalle divido su análisis en tres partes enfocadas en:

- a) Un concepto de trabajo o *tequitl* sofisticado y altamente desarrollado.
- b) Los principios de una red de intercambio recíproco compleja que penetra todas las relaciones sociales y la vida ritual.
- c) Una construcción propia de la historicidad y sobrevivencia cultural del grupo como indígena.

Al final considero uno de los problemas etnológicos que surgió del mismo material que permite hacer comparaciones fuera del área. También es importante enfatizar que este sistema de ideas no es una idiosincrasia; más bien es una expresión particular de una herencia cultural mesoamericana.

Se pueden encontrar manifestaciones de él entre otros grupos indígenas y durante diferentes periodos históricos. Por lo, tanto este enfoque podría facilitar una síntesis a nivel regional en el trabajo etnológico y etnohistórico.

Cabe aclarar que metodológicamente mi exposición se basa casi exclusivamente en el trabajo etnológico³ prolongado dentro de una misma región. La identificación y el análisis de estos conceptos se realizó en un sinnúmero de conversaciones a lo largo de los años con informantes de todas edades y ambos sexos, habitantes de diferentes comunidades de la zona. La prueba final de su existencia era de utilidad para interpretar diversas situaciones concretas en el campo. El ejercicio rindió excelentes resultados al revelar un cuerpo de ideas coherentes internamente⁴ que se expresan en los hechos reales de la vida colectiva. En cuanto es posible por las limitaciones de espacio, cito algunos ejemplos etnográficos para ilustrar cómo los principios se revelan en la vida contemporánea.⁵

Teorías nahuas sobre el *tequitl* o trabajo

El concepto organizador central de la vida nahua de la cuenca del Balsas en Guerrero es el *tequitl* o trabajo. Incluye las actividades necesarias para la producción material pero no las privilegia. Conceptualmente, *tequitl* se extiende a empresas tan diversas como las siguientes: hablar a otros, dar consejos, persuadir o convencer; compartir conocimientos, enseñar algo a otro; curar, hacer ofrendas, rezar; cantar, bailar, tocar música; las relaciones sexuales, la reproducción biológica, la muerte; tomar y comer en fiestas, participar en rituales, acompañar a otro en algún acontecimiento público. *Tequitl* es un concepto amplio que abarca todo uso de la energía humana — física, espiritual, intelectual, emocional— dirigido a un propósito específico.⁶

³ Enfatizo el vocabulario y la fraseología como portadores de los conceptos, pero mi análisis no descansa en la lingüística. En algunas notas de pie, agrego referencias a estos conceptos en fuentes de los siglos XVI, XIX y XX. Queda por hacer más trabajo etnohistórico para trazar la evolución de esta base conceptual y documentar sus orígenes en la sociedad prehispánica.

⁴ No es ni normativo ni rígido. Hay diversidad de expresión en la práctica y los conceptos en sí son flexibles; ambas calidades han sido precisas para la sobrevivencia del grupo durante 500 años de dominación externa.

⁵ Véase también Good, *Haciendo la lucha...; Work and Exchange...*

⁶ En el náhuatl del siglo XVI, lenguaje del imperio, *tequitl* se traducía principalmente como «tributo u obra de trabajo», Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Porrúa, México, (1571), 1970. También se traducía como vocación o oficio, el lugar social de uno dentro de una sociedad estratificada, o sacrificio (Broda, comunicación personal). Más tarde Remi Simeon (*Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*, Imprimerie Nationale, París (1885), 1963) y Frances Karttunen (*An Analytical Dictionary of Nahuatl*, University of Texas Press, Austin, 1985) traducen *tequitl* como *sigue*: tributo, trabajo, labor, deber, cuota, término de un

Otro concepto muy estrechamente relacionado con *tequitl* es *fuerza*. Los nahuas se apropiaron de esta palabra castellana, pero la pronuncian con un énfasis especial y le dan un significado propio. En el léxico local, *fuerza* connota el uso de energía, perseverancia, el poder del carácter y del corazón (*yolotl*) o espíritu personal para realizar un objetivo. *Fuerza* se utiliza en referencia a las actividades físicas pero, igual que *tequitl*, *fuerza* se extiende a elementos emocionales, rituales, artísticos e intelectuales. El equivalente más cercano para *fuerza* en la lengua local es *chicauhualiztli*⁷ o dureza. En realidad, *fuerza* y *chicauhualiztli* se refieren a la energía vital combinada con la fortaleza física y espiritual que los humanos requieren para enfrentar las exigencias de la vida.⁸ Otra expresión usada constantemente es *tiquiyecoskeh*, «nosotros hacemos un gran esfuerzo», o su equivalente en castellano, «hacemos la lucha».

Los nahuas se refieren al trabajo realizado con varias formas relacionadas a *teciauhuite*, «algo que cansa o agota». Comúnmente declaran «*yoniciau*», o «estoy cansado/fatigado», no con respecto a un estado físico sino para comunicar «yo he trabajado/yo he gastado mi energía vital».⁹ Es muy usual que los nahuas hablen del trabajo en forma posesiva, por ejemplo *notequiuh* o *totequiuh*, «mi o nuestro trabajo/esfuerzo». Cuando alguien logra un objetivo, dice *yoniki-itac notequiuh*, «yo he visto mi trabajo». Esto comunica la plena realización de la productividad, la fertilidad, la capacidad creativa y generativa de uno. Expresa también una identificación íntima entre la persona y los resultados del uso de su *fuerza*.

Esta conceptualización revela una valoración cultural propia del trabajo y de la experiencia del trabajo. A diferencia de la perspectiva occidental, trabajar no es una carga onerosa y desgastante en sí, no obstante que la vida de los pueblos sí requiere de trabajo físico agotador. Durante mi investigación en el campo aprendí que los nahuas de la zona duermen poco y se involucran en sus actividades con gusto y exuberancia. Trabajar y usar la

cargo, empleo, tareas, ocupaciones. Véase también nota 8.

⁷ Eustaquio Celestino, comunicación personal, 1992.

⁸ Kartunnen traduce *chicauhualiztli* como «fuerza o poder» y sigue a Molina al interpretar *chicau-hualia* como «fortalecer o guarnecer algo, esforzar y animar, esforzar a otro». A esto yo agregaría «dar ánimo.» Con respecto a mi definición de *fuerza* es relevante la de Molina de *chicauhualiztli*, «arreciar o tomar fuerzas, o hacer viejo el hombre o la bestia». Igualmente reveladoras son las siguientes traducciones de Simeon «*aider, soutenir, encourager, fortifier, exciter quel-qu'an*».

⁹ Aquí la glosa más pertinente es la de Molina para *niciau*, «adquirir con trabajo lo necesario para la vida». Esta definición clásica revela que la conceptualización cultural nahua de *tequitl* siempre se ha extendido más allá del trabajo físico.

fuerza es positivo, infunde vigor y poder personal. Hombres, mujeres y niños recitan letanías de las actividades que han completado, en las cuales están inmersos en cualquier momento, y de las que planean realizar en el futuro. Aquí cabe destacar que observé una marcada preferencia cultural hacia el trabajo en grupo, no individual. Igualmente hay un firme rechazo al trabajo asalariado donde no ejercen control sobre el proceso laboral ni adquieren derechos sobre el producto final.¹⁰

Trabajar y estar cansado por desempeñar un trabajo satisface, sobre todo cuando uno puede ver el resultado concreto. Una esfera de la vida local donde se expresan estas ideas es el cultivo del maíz. Ver la milpa crecer y obtener el maíz cosechado no es simplemente una necesidad material, da una profunda satisfacción a los agricultores, independientemente del duro trabajo que requiere, a la vez que los relaciona íntimamente con el fruto del trabajo. El comentario de una mujer mientras trabajaba en su milpa refleja esta perspectiva: «Tú puedes pensar que estoy loquita. Todos los días me vengo aquí, y me canso aquí. Pero me gusta. ¡Me gusta! ¡Me gusta ver mi milpita! Y estoy contenta en mi corazón al ver mi trabajo. ¡Me gusta ver las plantitas como me gusta ver a mis hijitos!» Los nahuas expresan ideas afines sobre la producción artesanal, el comercio, la cría de animales o cualquier otra actividad productiva. De hecho no poder trabajar o no ver el producto del trabajo realizado —la esterilidad— es lo peor que puede suceder dentro de este sistema de pensamiento.

Trabajar y hacer uso de la fuerza es el propósito de la vida; poder trabajar y dirigir la energía vital significa estar vivo. Esta perspectiva explica las siguientes oraciones siempre repetidas a los santos y sobre cualquier ofrenda: «*manech/matech chicauhualican*»,¹¹ o «*xnech/xtech naka fuerza*», «que se me / nos concede fuerza», y «*maniciauhui*», «que me cansé trabajando / que adquiera yo por el trabajo lo que es necesario para la vida». Los ancianos se lamentan, constantemente, «*xok nikpia fuerza*», «*xuel nitequiti*», «*xok nicuftiac, xok kehuas notlacayo*», «ya no tengo fuerza», «ya no puedo trabajar», «ya no tengo fuerza, mi cuerpo ya no aguanta trabajar». No sienten dolor por depender de los demás como sucede con los ancianos en las sociedades occidentales, sino porque el trabajar en sí da satisfacción y es importante para la existencia social de la persona.

Toda esta conceptualización de *tequitl* tiene profundas implicaciones para la forma de vida nahua. A través del trabajo se construyen la identidad

¹⁰ Véase Good, *Haciendo la lucha...*

¹¹ E. Celestino, comunicación personal, 1992.

individual y la identidad colectiva. Cualquier persona que vive, trabaja,¹² y los lazos entre personas se establecen y se fortalecen a través del tiempo por el trabajo. La construcción cultural de la persona en sí se basa en este constante dar y recibir del trabajo y la fuerza. Un niño se integra al grupo como recipiente del *tequitl* de los demás para criarlo y socializarlo; a los seis u ocho años empieza a responder al aportar su propio trabajo a las actividades productivas y rituales. Generar e integrar un nuevo miembro dentro de la comunidad depende de este flujo del trabajo. Una madre joven expresó esta idea muy claramente cuando me explicó:

Si tú eres la madre de un niño que se muere, tú vas a llorar. Vas a llorar, y vas a decir si era una niña «ay, mi hija. Nunca trabajaste, nunca creciste. Tú debías de crecer. Tú debías de trabajar. Tú debías de haber hecho tortillas para alimentarme...» Y si es un niño que se muere, también vas a llorar por el niño, y vas a decir, «ay, mi hijo. Nunca trabajaste. Y tú debías de trabajar. Tú nunca creciste, y debías de crecer».... Así. Así vas a llorar.

La madre llora por el trabajo que hubiera hecho su hija o hijo como miembro de la cultura local; al morir tan joven queda sin realizarse como persona social porque nunca trabajó.

Reciprocidad e intercambio y teorías del objeto

De acuerdo con esta visión del mundo, cada persona recibe constantemente los beneficios del trabajo de otros, y comparte con otros los beneficios de su propio trabajo. Dar y recibir trabajo es el factor esencial que genera toda relación social. Esta circulación de energía está expresada en cualquier actividad humana, tanto en las lujosas fiestas regionales como en las relaciones íntimas de un individuo.

Los nahuas emplean un vocabulario elaborado, muy figurativo para hablar de este intercambio de trabajo tan fundamental. Se centra en dos términos estrechamente vinculados, *tlazohitla*, «amar», y *tlacaiita*, «respetar».¹³ «Amar» y «respetar» a otros es compartir el trabajo y los bienes con ellos. Son

¹² La amplitud del concepto significa que el *tequitl* de todos se reconoce socialmente. Esto favorece especialmente a las mujeres, a los niños, y a los ancianos quienes tienen un estatus relativamente alto en la cultura local en contraste marcado con las sociedades industriales

¹³ Kartunnen sigue a Molina al traducir *tlazohitla* «amarse, asimismo amar a otro» y sigue a Molina al ofrecer como alternativa, «algo amado, rara o cara». Simeon incluye una frase que alude al amor como intercambio, «él no detiene a nada, él es bueno, generoso». Entre las fuentes consultadas, la definición moderna de Kartunnen para *tlacaiita* es la más cercana a lo que he observado en Guerrero: «Considerar a alguien un ser humano, reconocer, aceptar o admitir a alguien».

las acciones específicas, concretas de reciprocidad que en sí *constituyen* las relaciones humanas. El amor y el respeto no pueden existir como sentimientos afectivos abstractos; se tienen que expresar para alimentar una relación de intercambio mutuo de trabajo y bienes. Decir «amo a mi padre» significa que uno voluntariamente le da su ayuda; decir «respeto a mi comadre» implica brindarle el apoyo que le corresponde. Declarar «mi hermano no me respeta» o «somos hermanos pero no nos queremos» indica que no hay flujo de trabajo. En este caso no hay relación y es común decir de esta situación, «es mi hermano pero no somos nada».

Los nahuas utilizan otros términos para referirse a la existencia de la reciprocidad entre personas. *Kelnamiki*, «él/ella se recuerda» quiere decir que uno reconoce sus deudas anteriores y actúa apropiadamente. *Kipia itlamachilis*, «él/ella tiene juicio/razón» significa que la persona, siendo de mente sana y con uso de razón, reconoce sus obligaciones; *kinamilia*, «él/ella piensa» tiene el mismo sentido. Todas estas expresiones figurativas para la reciprocidad¹⁴ reafirman el imperativo cultural primordial de entrar en intercambio con los demás.¹⁵ Esta calidad define al ser humano y lo distingue de los animales. Por eso, se usa la expresión despectiva «ir como un perro» para referirse a alguien que asiste un acontecimiento ritual o social sin aportar ayuda.

Junto con estas construcciones culturales del «trabajo» y del «amor y respeto», los nahuas consideran las relaciones sociales como la fuente original de toda riqueza. La prosperidad tanto individual como colectiva depende de mantener y acelerar el flujo de trabajo. Su circulación, en un incesante proceso de intercambio, vincula a los participantes cada vez más estrechamente con el grupo social¹⁶ y define la comunidad. Por eso las fiestas y otras actividades ceremoniales colectivas en las cuales todos trabajan juntos son

¹⁴ También se utilizan dos términos comúnmente reportados en la literatura etnográfica: *makua*, «prestar a otro para que se devuelva después», y *cuepilia*, «regresar a otro algo que se le había prestado». Se aplican a objetos o trabajo ofrecido para un fin específico, principalmente la producción agrícola o la celebración de alguna fiesta. Es una muy pequeña parte de la compleja elaboración cultural sobre la reciprocidad que encontré.

¹⁵ Claude Levi-Strauss (*The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, Boston, (1949), 1969) hace un planteamiento semejante; sin embargo, entre los nahuas el origen de la sociabilidad es la circulación de *tequiltl* y de *fuerza*, no el intercambio de mujeres. Véase John Monaghan, «Reciprocity, Redistribution and the Transaction of Value in the Mesoamerican Fiesta», en *American Ethnologist*, Vol. 17(4):778-794, 1990; *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice and Revelation in Mixtec Society*, en Prensa Norman University of Oklahoma Press, 1992 para un análisis comparable al que presento aquí.

¹⁶ Véase Good, *Haciendo la lucha...*

tan importantes para la identidad comunitaria. Además, el flujo de bienes y trabajo se extiende a generaciones futuras ya que las obligaciones y créditos recíprocos son hereditarias y transferibles.¹⁷ Así, la reciprocidad adquiere una dimensión temporal y conduce a la reproducción del grupo en la historia.

Un aspecto del planteamiento nahua sobre la naturaleza del intercambio es aparentemente contradictoria: su insistencia en que toda relación recíproca es voluntaria. El «amor» y el «respeto» ostensiblemente nacen del ser interior o «corazón» de cada persona. Pero, todo el mundo hace cálculos estratégicos y responde a la presión social en la reciprocidad.¹⁸ Otro componente de la base conceptual del sistema resuelve esta paradoja. También es un imperativo *celilia*, «recibir algo de otro». Ya que las personas ofrecen bienes o trabajo libremente, como expresión del «amor», es casi imposible rehusar alguna ayuda aun cuando uno preferiría no endeudarse. Por eso, la presión social de recibir en la cultura náhuatl es aún mas fuerte que la presión de dar. Negarse a recibir es una ofensa grave que provoca una ruptura profunda y permanente entre personas.

Endeudar a otros y endeudarse con otros permite que cada persona cultive sus redes sociales para poder acceder al trabajo y a los recursos necesarios. La conceptualización de las relaciones sociales en sí como recursos productivos abre muchas opciones de elaboración cultural y crea esferas nuevas de inversión que son aparentemente irracionales para el observador ajeno a la cultura local. A eso se debe el fenómeno generalizado de la excesiva generosidad: dar mucho es una estrategia para lograr influencia sobre

¹⁷ Puesto que las formas del trabajo socialmente reconocidas son muy diversas y estos arreglos son muy flexibles, se puede negociar el «pago» de cualquier deuda de diversas maneras. Esto ha permitido que los nahuas mantengan estas relaciones recíprocas en nuevas circunstancias históricas.

¹⁸ Este punto es problemático solamente para miembros de la cultura occidental donde existe la construcción ideológica de dos ámbitos de acción opuestos y mutuamente exclusivos: uno del «don libre y puro», y otro donde reina el interés propio (Jonathan Parry, «The GIFT, the Indian Gift and the "Indian Gift"», en *Man*, número 21, pp. 453-473, 1986). Sobre el problema del don devuelto, véase también Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Norton New York, (1925), 1966; y Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Aldine, Chicago, 1972.

¹⁹ Véanse los siguientes trabajos: Mauss, *op. cit.*; Sahlins, *op. cit.* Sobre Melanesia: Weiner «Stability in Banana...»; *The Trobrianders of...; Inalienable Possessions...; Edmund Leach y Jerry Leach, (editores), The Kula. New Perspectives in Massim Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; Daryll K. Feil, «From Pigs to Pearls: The Transformation of a New Guinea Highland Exchange Economy», en *American Ethnologist*, número 9, pp. 291-306, 1982; *Ways of Exchange: The Enga Tree of Papua New Guinea*, University of Queensland Press, St. Lucia, 1984; Andrew Strathern, *The Rope of Moka*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971; «Gender, Ideology and Money in Mount Hagen», en *Man*, número 14, pp. 530-548, 1979; Michael Young, *Fighting with Food. Leadership, Values and Social Control in a Massim Society*, Cambridge University Press, Cambridge,

otros¹⁹ y para asegurarse frente a un futuro incierto e imprevisible. Invertir los bienes personales y el trabajo en el intercambio es una estrategia para extender y consolidar las relaciones sociales. Obviamente, esta lógica es completamente contraria a la ideología de la sociedad capitalista en la cual la base del poder es la acumulación y monopolización privada de la riqueza. Los nahuas buscan crear y aumentar su «capital social» no la riqueza personal. A diferencia de la cultura occidental cuya meta es asegurar el bienestar individual, el propósito de la dinámica descrita aquí facilita la reproducción del grupo.

Conceptos nahuas de la historia

El último eje de este sistema de ideas es la conceptualización de la historia. Los nahuas utilizan ciertas palabras o frases para expresar una percepción propia de los procesos históricos que han vivido como grupo indígena. *Ihcsan* se refiere al pasado, a un pasado muy antiguo pero orgánicamente ligado al presente que habitan los vivos: se puede traducir «lo de antes, de mucho más antes».²⁰ *Ihcsan tlahtohilleh* significa «las palabras del pasado, del pasado muy antiguo»; me lo han transmitido «las pláticas de antes, de mas antes». Estas «palabras», «pláticas», o «conversaciones» son los conocimientos, enseñanzas y costumbres compartidos y practicados por el grupo desde antaño. La expresión *ihcsan ohualah*, «esto ha venido hasta nosotros desde antes, de más antes», se refiere a la herencia común, la cultura, transmitida a las personas que viven hoy de las personas que vivieron antes. Aquí el peso de la historia es definitivo. El hecho de provenir de esta esfera confiere autoridad: de lo que dicen *ihcsan ohualah*, es imposible dudar.

1971; «Abutu in Kalauna: A Retrospect», en *Mankind*, vol 15, número 2, pp.184-197, 1985; Chris A. Gregory, «Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua», en *Man*, número 15, pp. 626-652, 1980; *Gifts and Commodities*, Academic Press, London, 1982. Sobre los Andes: Billie Jean Isbell, *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*, University of Texas Press, Austin, 1978; Enrique Mayer, *Reciprocity, Self-Sufficiency and Market Relations in a Contemporary Community in the Central Andes of Peru*, Ph. D. Dissertation, Cornell University, 1974; Giorgio Alberti y Enrique Mayer, (editores), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1974; John Murra, «Cloth and its Functions in the Inca State», en *American Anthropologist*, volumen I, número 64, pp. 710-725, 1962. Sobre Africa: Comaroff, *op. cit.*; Raymond Kelly, *The Nuer Conquest: The Structure and Development of an Expansionist System*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1985; Sharon Hutchinson, *The Nuer in Crisis: Coping with Money, War and the State*, Ph.D. Dissertation, University of Chicago 1988. Esto es un problema solamente para el hombre occidental cuyo énfasis cultural gira en torno a un mítico individuo autónomo que se realiza por medio de la acumulación y consumo privado de la riqueza.

²⁰ Molina no incluye la palabra, y Kartunnen lo traduce «hace una vez; hace mucho.» La glosa de Simeon para *iccen* que se acerca a la de Guerrero: «al final, hasta nunca, perseverar, continuar, perseguir a algo».

Los ancestros de la comunidad son *ihcsan nemian*, «los que vivieron/ anduvieron antes», y representan los vínculos que la comunidad contemporánea tiene con su pasado. También se refiere más íntimamente a los que vivieron antes —y a las almas de los muertos— como *tocohcolhuan*, «nuestros abuelos/abuelas». Obviamente, los nahuas saben que muchas personas vivieron antes de ahora, pero los únicos que les interesan son los suyos, sus ancestros. La importancia del concepto *ihcsan* y de los que *ihcsan nemian* es su relación directa con el grupo cultural hoy. Hay que precisar que el concepto nahua *ihcsan* no se basa en una idea del tiempo lineal y cronológicamente ordenado. Se refiere más bien a una especie de primordialidad de origen, algo transcendental, que sigue rigiendo la vida de hoy. Nosotros lo ubicaríamos temprano en un pasado histórico constituido de eventos en secuencia, pero para ellos *ihcsan* no es ni remoto ni separado de las vivencias de hoy y del futuro.²¹

Otra frase expresa la acción de mantener continuidad con «los de vivieron antes». *Cotona* significa jalar un mecate, cordón o hilo hasta que se rompa; su uso figurativo indica la ruptura definitiva con una tradición o modo establecido de hacer algo. Casi siempre lo he escuchado en negativo, *xhuel nicotonas*, *xhuel ticotoniske*, «yo no puedo romper el cordón/no podemos romper los hilos».²² El compromiso de seguir con una tradición se reitera constantemente en todos niveles: como individuos, como grupo doméstico, como pueblos enteros. Al afirmar *xticotoniskeh*, «no romperemos el cordón», los nahuas de hoy expresan su intención de seguir con las formas «de más antes.»

Un ejemplo de esto sucede en una comunidad de la zona durante la asamblea anual para planear la fiesta del pueblo. La autoridad más alta pregunta, «puebloños, ¿vamos a celebrar la fiesta de *Tonantzin*?»²³ Responden en coro todas las personas presentes, «¡*xticotoniskeh!*» La autoridad

²¹ Los nahuas mantienen un concepto de tiempo lineal para eventos recientes; esto no es incompatible con el concepto de tiempo descrito aquí. Véase también Nancy Farris, «Time and the Maya», en *Comparative Studies in Society and History*, volumen 27, 1987.

²² Se me ha sugerido la posibilidad de que esta sea una referencia al cordón umbilical (S. Houston, comunicación personal 1993) pero el uso cotidiano de la palabra se refiere más bien a fibras y telas. Agradezco a Johanna Broda el haberme recomendado consultar a Cecilia Klein («Woven Heaven, Tangled Earth. A Weaver's Paradigm of the Mesoamerican Cosmos», en A. Aveni y G. Urton, editores, *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, Annals of the New York Academy of Sciences. New York, volumen 385, pp. 1-35, 1982) cuyo planteamiento fue relevante para mi interpretación.

²³ Literalmente «nuestra madre» con respeto, esta palabra se utiliza para referirse a la imagen de la Virgen de la Concepción.

sigue preguntando sobre cada elemento tradicional de la fiesta: si se matarán reses para alimentar a los peregrinos; si harán regalos de ropa, flores y velas a *Tonantzin*; si habrá un castillo de cohetes, etcétera. Cada vez los ciudadanos contestan enfáticamente, ¡*xticotoniskeh!*, «no romperemos el cordón». Otra explicación para continuar con una tradición establecida es *otikiitakeh*, «nosotros lo hemos visto.» Del hecho de mantener prácticas propias a través del tiempo, se dice *ticuicaskeh*, «nosotros lo cargamos/lo llevamos con nosotros». Después de la reunión descrita arriba, los principales y la autoridad del pueblo solicitan formalmente que una familia presente una ofrenda especial para *Tonantzin* en la fiesta. A esta petición, el oficial que cada año asume este compromiso responde, «yo me lo cargo, yo me lo llevo. Como yo he podido antes, como he venido cargándolo, yo no romperé el cordón/los hilos». Con esta declaración expresa la intención de su familia de seguir con la tradición que está cumpliendo.

Los mismos conceptos explican la continuidad en las ceremonias alrededor de los muertos y la agricultura. Aquí se incorporan nuevos actores a la cosmogonía a través de los lazos de intercambio con ellos. Sobre la importancia de hacer las ofrendas agrícolas, un hombre me explicó:

antes de comer nosotros, damos de comer a los dioses. Primero come Dios y Tonantzin y después podemos comer nosotros. Pero, ellos siempre comen primero —chile, elote, calabaza— todo lo que sembramos. Es la costumbre de antes, de las abuelitas y los abuelitos y aún más antes. Esta es la costumbre de más antes y no podemos romper el cordón/los hilos.

Es precisamente la repetición cíclica, constante que los nahuas observan en muchos aspectos de su vida social y ritual que desemboca en su concepto de historia. En todas las conversaciones sobre este tema, igual que en los ejemplos citados aquí, figuran de manera central las fiestas, las ceremonias agrícolas y las ofrendas para los muertos. Un hombre que había sido un oficial importante en su comunidad me lo explicó así:

hoy tenemos lo que había antes porque aún hoy seguimos las mismas costumbres. Nosotros las cargamos/las llevamos. Por ejemplo, vamos a los cerros. Vamos a hacer ofrendas, para la lluvia... Y eso es como hicieron las cosas antes, más antes. En otros lados la gente no hace las cosas así. Nosotros lo hacemos porque vienen de antes.

Reiteró estos conceptos al responder a una pregunta posterior sobre su identidad como indígena nahua.

Como ya he explicado, hoy seguimos lo que vimos desde antes, lo que nos enseñaron los abuelos y las abuelas. Por ejemplo, cómo hacer ofrendas, cómo se hacen estas cosas. Seguimos con todo... Cuando hacemos las ofrendas para la lluvia, para los muertos, es cada año, cada año. No rompemos el cordón. Seguimos con lo de antes, de más antes, como siempre. No se ha perdido todo. Nosotros todavía estamos aquí; nosotros estamos con vida todavía. Todavía cargamos/llevamos lo que recibimos de nuestros abuelas y abuelos.

Aquí expresó muy claramente la idea generalizada de que la acción ritual construye la historia, y que la comunidad se construye a sí misma históricamente en el proceso de seguir las tradiciones de antes.

Este proceso de seguir con «lo de antes» asegura la reproducción cultural a través de la historia. Pero, es dinámico, flexible y creativo; no consiste en una simple imitación de formas de vida o una replicación mecánica de rituales. Descubrí muy pronto en mi trabajo de campo que los nahuas pueden adoptar ideas o prácticas nuevas muy rápidamente. A veces afirman «siempre se ha hecho así» de algo que aparenta ser nuevo. Por ejemplo, se dice esto sobre formas de reciprocidad con objetos nuevos o practicados en contextos sociales cambiantes. También he oído decir «siempre se ha hecho así» del comercio de artesanías o la pintura en papel amate que comenzó hace 35 ó 40 años. Al insistir con informantes sobre la obvia novedad de estos ejemplos, descubrí la lógica detrás de sus afirmaciones. Se dice cuando las prácticas nuevas no ocasionan «romper el cordón». Sus estrategias del cambio implican integrar las novedades —ideas, tecnologías, actividades sociales, objetos— adaptándolas y transformándolas dentro de su estructura social y marco conceptual. Los principios de la reciprocidad y del trabajo colectivo son los elementos claves de continuidad, no las circunstancias concretas en las que se emplean. El mismo criterio se aplica a la pintura en papel de amate y a la venta de artesanías. Los nahuas crearon estas actividades al hacer innovaciones en la técnica de pintar el barro para trueque²⁴ y al aplicar a un nuevo mercado su astucia adquirida en el antiguo comercio de la sal que históricamente practicaban.²⁵

²⁴ Véase Good, *Haciendo la lucha...*

²⁵ Véase Good, «Salt Production...»

El cambio culturalmente aceptable se da cuando el grupo lo realiza de una manera concordante con sus valores y organización social. Un hombre lo expresó muy claramente: «*Xtechixtis tlin de ihcsan ohualah*», «esto no nos roba/no nos desposee de lo que hemos recibido de más antes». La posibilidad de incorporar y transformar elementos nuevos demuestra la fortaleza de la cultura nahua²⁶ y una gran capacidad de adaptación. Pero, los valores y conceptos expuestos aquí han guiado estas adaptaciones creativas y han permitido que el grupo reproduzca su identidad cultural dentro de los procesos históricos. Cada generación se ha visto obligada a encontrar la manera de hacerse de nuevo como nahuas sin romper los hilos culturales, sin cortar el cordón histórico.

Implicaciones de la etnografía

Finalmente quiero ampliar la discusión acerca del sistema de ideas nahua al explorar un ejemplo del material etnográfico. En esta área, la etnografía mesoamericana puede hacer una aportación al desarrollo de la teoría etnológica a nivel internacional. Por consiguiente, ahondaré más en las consecuencias de los conceptos del trabajo y la reciprocidad según lo que he observado en el trabajo de campo.

La reciprocidad nahua incluye tanto recursos productivos —tierras, animales de trabajo, herramienta, mano de obra— como habilidades, conocimientos y objetos. Durante mi primer periodo de investigación de campo, distinguí entre la reciprocidad en el trabajo físico y el intercambio de bienes o recursos materiales. También consideré el intercambio en los contextos ceremoniales y rituales como transacciones cualitativamente distintas del intercambio en la producción agrícola y el comercio. Me enfrenté entonces con el problema analítico de explicar cómo y por qué los nahuas podían moverse tan hábilmente entre estas dos esferas. Al interpretar los datos de campo utilizando el concepto de *tequitl*, entendí que bajo la teoría nahuatl del trabajo subyace todo el sistema de intercambio recíproco que a su vez genera su propia construcción cultural del objeto. De acuerdo con su esquema, todos los objetos físicos y recursos materiales son portadores del trabajo invertido en su producción. Los lazos establecidos entre personas a través de

²⁶ Véanse Jane and Kenneth Hill, *Speaking Mexicano: The Dynamics of Syncretic Language in Central Mexico*, University of Arizona Press, Tucson, 1986; Joanne Rappaport, *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation*, Cambridge University Press, 1990; George V. Lovell, «Surviving Conquest: The Maya of Guatemala in Historical Perspective», en *Latin American Research Review*, volumen XXIII, número 2, 1988, pp. 25-57.

los objetos se basan también en la circulación de *tequitl* y *fuerza* como energía productiva cristalizada en el bien específico. Así que dar un bien es igual a dar trabajo. Esto resuelve uno de los problemas más debatidos por los etnólogos desde Mauss: ¿por qué siempre se devuelve el don? En el caso mesoamericano, lo que circula —se tiene que circular— socialmente es la *fuerza*, el trabajo, la energía, en los bienes.

Este descubrimiento aclaró otro punto de confusión: objetos adquiridos como «préstamos» para utilizarse en una situación de intercambio se consideran el *tequitl* de la persona que lo ofrece en cualquier momento. Esto sucede a pesar de que se obtuvieron como ayuda recíproca de otros. Por ejemplo, en las prestaciones alrededor de las bodas la familia del novio reúne en su casa cerveza, gallinas, guajolotes, pan y chocolate, y otros artículos de su red de reciprocidad. La misma tarde estos bienes se transfieren a la familia de la novia que los recibe como prestaciones directas del novio. El día siguiente, la familia de la novia los reparte entre los miembros de su propia red social, quienes los reciben como dones de la novia. A su vez ellos los transfieren a otros aún. En cada movimiento, el mismo objeto —un cartón de cerveza, un guajolote, un cesto de veinte piezas de pan— se considera una prestación *nueva* por parte de la persona que lo ofrece en cada cambio de manos. A los pocos meses, esta serie de intercambios genera contraprestaciones en cadena de regalos de ropa, telas, trastes de cocina, etcétera, para la novia. Estas también crean deudas nuevas para saldarse en bodas posteriores.

Esta expansión es posible porque todos los objetos involucrados en cada intercambio se consideran productos del «trabajo» de la persona (o familia) que los ofrece directamente, puesto que este nutrió con su trabajo la relación social por la cual se obtuvo el bien para el intercambio. Esta conceptualización tan elaborada del don tiene consecuencias significativas para las relaciones sociales nahuas. El hecho de que el mismo objeto contenga el «trabajo» de diferentes personas y cree nuevas deudas cada vez que pasa de una mano a otra confiere a los objetos una propiedad sumamente importante. Cada transferencia de un objeto dentro del sistema de intercambios crea nuevos vínculos²⁷ mientras circula independientemente de su punto de origen o destino final. En la cultura nahua, los objetos tienen la capacidad de ex-

²⁷ Requieren de más elaboración las obvias paralelas en la investigación en Nueva Guinea sobre los sistemas de intercambio encadenados *tee*, *moka*, *abutu* y el mismo *kula* (Feil, «Fron Pigs...»; *Ways of...*; Strathern, *The Rope...*; «Gender, Ideology and Money...»; Young, *Fighting with Food...*; «Abutu in Kalauna...»; Leach and Leach, *op. cit.*; Weiner, «Stability in Banana...»; *Inalienable Possessions...*). El caso mesoamericano se distingue por su énfasis en el trabajo que circula por medio de los objetos.

tender y multiplicar las relaciones sociales y vincular a todos dentro de una misma comunidad o grupo social. Es un contraste muy marcado con las sociedades industriales dominadas por mercancías, donde la posesión y el consumo de los objetos aísla a las personas y los define como individuos.

Otra elaboración cultural importante en este sistema es que los nahuas definen el dinero como un objeto especial que contiene el trabajo de las personas cuyos esfuerzos lo produjeron. De la misma forma consideran las mercancías productos del trabajo de las personas cuyo dinero se utilizó para adquirirlas. Esto permite que el dinero alimente el sistema de intercambio para crear relaciones sociales²⁸ más fuertes. Los comerciantes han logrado un éxito excepcional en la venta de sus artesanías²⁹ a la vez que han operado con una lógica muy contraria a la ideología de la sociedad capitalista. Un factor central para su reproducción cultural ha sido la estrategia de utilizar su riqueza para el intercambio de manera consistente con sus conceptos y valores culturales básicos y así evitar la desarticulación del sistema social por el flujo de nuevos bienes y dinero. Esta capacidad de controlar el uso del dinero y las mercancías ha sido clave para la reproducción cultural de distintos grupos étnicos en otras áreas del mundo.³⁰

²⁸ Los datos etnográficos demostraron también que las relaciones sociales tan fuertes dentro del grupo sirven para generar más producción.

²⁹ Véase Good, *Haciendo la lucha...*

³⁰ Véase Gregory, «Gifts to Men and Gifts...»; *Gifts and Commodities...*; Weiner, «Stability in Banana...»; *Inalienable Possessions...*; Bloch and Parry, *Money and the Morality of...*; Parry, «The GIFT, the Indian Gift and...»; Harris, *op. cit.*; Christopher Healey, «New Guinea Inland Trade: Transformation and Resilience in the Context of Capitalist Penetration», en *Mankind*, volumen 15, número 2, 1985, pp.127-144; Kelly, *op. cit.*; Comaroff, *op. cit.*

Universalismo y relatividad lingüística. ¿Problema científico o filosófico?

Celia María Zamudio Mesa*

Realidad, lenguaje y pensamiento, tres términos con los cuales el ser humano ha construido una serie de binomios para expresar el tipo de relación en la que se apoya el conocimiento del mundo: realidad-lenguaje, realidad-pensamiento, realidad-lenguaje y pensamiento. Quizás podamos agregar otro término, como en realidad-sensación y lenguaje, o sustituir un término por otro más cercano al empleado originariamente, como en realidad-sensación e idea (¿lenguaje?), o bien, prescindir de alguno de ellos, como en (realidad) sensación-lenguaje; pero lo que resulta muy difícil de concebir es una relación donde el lenguaje sea excluido. Parece que el lenguaje debiera permanecer siempre dentro de nuestras combinaciones, y por la sencilla razón de que el lenguaje es la prueba irrefutable de que pensamos, de que conocemos, o bien de que tenemos alguna relación con el mundo exterior, y es que a través del lenguaje se manifiestan cualesquiera de las relaciones que queramos establecer. En este punto, vale la pena preguntarse si todas aquellas filosofías que intentaron prescindir del lenguaje en la creación del conocimiento, de proponer un fundamento de otra índole para el entendimiento, verdaderamente eliminaron el lenguaje de sus sistemas, o si pudieron sostenerlos sin recurrir en ningún momento a éste. De cualquier modo, podemos afirmar que la historia de nuestras creencias acerca del mundo, científicas o del sentido común, el conocimiento, el pensamiento y el lenguaje, está representada por las variedades que experimenta la organización de los binomios.

Desde sus orígenes, la reflexión filosófica acerca del lenguaje ha estado dirigida a responder las preguntas que plantean la naturaleza de estas relaciones. ¿Es el lenguaje fuente de conocimiento, o solamente constituye un medio

* ENAH-INAH.

de expresión de éste, un mero reflejo del pensamiento? ¿Es posible tener un conocimiento directo de los objetos o éste es necesariamente mediado por el lenguaje? Si se supone que tenemos conocimiento originado en el lenguaje, entonces deberá contestarse a más interrogantes: ¿constituye el lenguaje un conocimiento puramente subjetivo o guarda alguna conexión con «lo que es»? ¿Cómo preservar la objetividad del logos dadas la contingencia, la arbitrariedad u otros fenómenos atribuidos a la palabra y que relativizan el conocimiento?

I

Los filósofos griegos expresaron el problema en términos de las relaciones de la palabra con «la cosa», eso que Platón llamó la «propiedad de los nombres», es decir, las razones por las cuales una palabra está ligada con la cosa que significa y representa en el pensamiento. ¿Existe entre ambas una conexión esencial, *physis*, o es sólo un producto del *nomos*, del uso y la convención? Heráclito respondió diciendo que los nombres mantienen un lazo esencial con la naturaleza y esencia del mundo; de tal modo que el carácter contingente de los objetos se encuentra ya prefigurado en los nombres de las cosas. El *etymos* revela la esencia de las cosas nombradas, puesto que las palabras derivadas de la lengua provienen de aquellas primarias que significan fluir, ir, u otra especie de movimiento; simultáneamente, las palabras primitivas imitan en sus elementos fónicos, r, l e i, los movimientos que designan.¹ La iconicidad, la onomatopeya, la metáfora sonora y otras formas de simbolismo sonoro, que establecen conexiones «directas» entre ciertos aspectos de las cosas y la fonación, tienen sus orígenes en la idea de la «conexión esencial» heracliteana: los sonidos de la palabras indican inmediatamente la naturaleza de las cosas, por lo tanto las palabras nos proporcionan intuiciones válidas sobre los objetos del mundo.

Los sofistas también examinaron con agudeza el vínculo entre la palabra y la cosa. Su devastadora crítica sembró el «escepticismo de la palabra», a decir de Marshall Urban,² y el escepticismo en general. Los sofistas señalaban que la relación natural entre las palabras y las cosas no sólo no es posible, sino que tampoco lo es la aprehensión de las esencias de las cosas mediante el lenguaje. El uso y la convención dan cuenta de la relación entre las expresiones y el mundo, de tal modo que es imposible alcanzar el logos

¹Platón, a lo largo del *Cratilo*, pone en boca de Sócrates una serie de ejemplos que revelan la concepción heracliteana del lenguaje, y que Sócrates denomina como el saber de los antiguos, sin mencionar nombre alguno en particular.

²Wilbur Marshall Urban, *Lenguaje y realidad*, FCE, México, 1979 (Or. 1939), p. 15.

a través del lenguaje y, de hecho, mediante cualquier acto. Empiristas y escépticos radicales, los sofistas llegan a considerar que «el ser» es del todo incognoscible e inexpresable.³

La desconfianza que manifestaron los sofistas respecto del lenguaje fue heredada por Platón. En el *Cratilo*, Sócrates aparece diciendo que «no es propio de un hombre sensato someter ciegamente su persona y su alma al imperio de las palabras; prestarles una fe entera...»⁴ Aunque Platón argumenta en favor de la iconicidad y la *physis* en la primera parte del *Cratilo*, el énfasis final es puesto sobre el *nomos* que rige las palabras, porque si bien «las palabras bellas y bienformadas» de la lengua corresponden a las creencias de los antiguos, dichas creencias no son verdaderas. Es precisamente ésta la razón por la que desconce al lenguaje como creador del logos, y propone, en su lugar, las imágenes y la razón como vías de la verdad. La filosofía platónica ocasiona un «giro epistémico» al trasladar el argumento del lenguaje al conocimiento. La pregunta fue, entonces, si las ideas elementales, necesarias para el entendimiento, la razón y, por qué no, para el lenguaje, eran dotación innata del espíritu o se adquirían por medio de la experiencia sensorial.⁵

La filosofía aristotélica integró la sensibilidad y la razón de tal modo que, lejos de ser las polaridades que tirarían de la filosofía hasta nuestro tiempo, en ellas y por ellas habríamos de conocer el mundo. La razón es la forma o función cohesiva de la materia especificada, la unificadora de los sensibles particulares en un sentido común. Aristóteles, aun cuando acepta que el vínculo entre la palabra y las cosas es convencional, construye su lógica con base en las categorías lingüísticas del griego, es decir, recupera el lenguaje por medio de la lógica ahorrando las distinciones categoriales del pensamiento a las determinadas por la lengua griega. El lenguaje es *logos*,

³ «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son», cita Xirau a Protágoras. El postular la sensación, como vía más o menos fiable de contacto con el mundo conduce a los sofistas, inevitablemente, a afirmar la subjetividad y, por ende, la relatividad de todo conocimiento. Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México, 1990 (Or. 1964), p. 35.

⁴ Platón, «Cratilo» en *Diálogos* (Ed. Francisco Larroyo), Editorial Porrúa, México, 1979, p. 294.

⁵ En el *Teetetes*, Platón se opone por igual a Heráclito y a Protágoras por proclamar el movimiento como una existencia. Si la sensación misma es movimiento, como considera Protágoras, es evidente que no se podrá fijar el movimiento del mundo con ninguna fórmula basada en las sensaciones. A través de los órganos de los sentidos percibimos, pero no son ellos los que perciben, quien percibe, quien realiza el análisis de las semejanzas y diferencias de los caracteres es la razón, y esto sólo es posible cuando recordamos. Las ideas puras, formas abstractas de las cosas, se encuentran ya inscritas en el alma desde antes de nacer, luego, son éstas ideas «lo que es». De este modo, Platón no se compromete con una realidad exterior, ni con el movimiento ni con el ser estático de Parménides.

diferencia específica del ser humano: «el hombre es el animal que posee la palabra».⁶ Por esto, el conocer aristotélico es, ante todo, clasificar y definir los conceptos. En la definición de un término habrá que tener en cuenta el género próximo y su diferencia específica; así, al definir el término «hombre» diremos que el género próximo es «animal» y la diferencia específica es «racional». Las teorías de la clasificación y de la definición aristotélicas están indisolublemente ligadas a su metafísica. En ésta, Aristóteles no se ocupa de los elementos del ser que pueden ser variables y contingentes, sino de aquellos que son constantes y comunes a todos los individuos; no de los accidentes, sino de las sustancias. Por ejemplo, si se considera a los hombres, encontramos que son variables en estatura, peso, color, rasgos faciales, etcétera; en cambio, todos comparten las propiedades de ser racionales, sociables e inteligentes; las primeras son elementos contingentes, las segundas, necesarias. De este modo, los rasgos definitorios necesarios de un concepto corresponden a los elementos necesarios, que se encuentran en las cosas mismas. Aristóteles establece entonces un tipo diferente de vínculo entre la palabra y la cosa: el lenguaje está moldeado sobre la realidad, en el sentido de que tanto las categorías semánticas como las gramaticales, *onoma*, *rhema* y *ptosis*, expresan las categorías lógicas, en las que encontramos la estructura de la realidad.

II

La lógica aristotélica dominó gran parte de la Edad Media a través de la filosofía escolástica. Sobre la confusión de lógica y gramática, ya presente en Aristóteles, se funda la sistematización del conocimiento escolástico, de pretensiones universalistas, y se construye el sistema gramatical de los *modistae* y otras gramáticas especulativas. La teoría del lenguaje como reflejo del mundo, el «realismo», es la base de la cultura medieval, puesto que la naturaleza de las cosas tiene que reproducirse necesariamente en la lengua. El conocimiento deductivo de la lógica y la gramática, unido a las matemáticas conforman el modo de conocimiento. No obstante todos los intentos de sostener al lenguaje como modo del conocimiento universal, es decir, de la realidad, el principio tomista comienza a resquebrajarse ya en el siglo IX con el surgimiento de la «disputa de los universales», relativa al *status* ontológico de los llamados términos generales, y es desplazado por el nominalismo en el siglo XIV. En tanto que el realismo escolástico afirmaba la existencia en el mundo de los referentes de los conceptos universales, géneros y especies, el nomina-

⁶ Pierre Aubenque, «Aristóteles y el liceo», en Yvon Belaval (ed.), *Los presocráticos*, Siglo XXI, 1986 (Or. 1974), p. 119.

lismo la niega, y considera a los términos generales *flatus vocis*, imponiendo de nuevo el «escepticismo de la palabra». El conocimiento validado de la época, la metafísica y la teología, deja de basarse en la gramática-lógica para dar paso a temas científicos de índole experimental: el empirismo empieza a dominar las ciencias y la experiencia se eleva como el criterio de validez de todos los conceptos, la «navaja» de Ockham inicia su actividad.

La vieja polémica griega *physis* o *nomos* se traslada a la civilización occidental en la disputa de los universales y se mantiene en la controversia de las actitudes polares ante el conocimiento: el racionalismo y el empirismo. No obstante que Descartes no otorga un papel distintivo al lenguaje en la obtención del conocimiento, éste sí ocupa un lugar central en su caracterización de las habilidades humanas: el lenguaje exhibe la diferencia esencial entre el hombre y el autómatas. El lenguaje es una facultad creadora en tanto debe corresponder a las exigencias del pensamiento, la ilimitación del primero se afirma en la del segundo. Esta inseparabilidad de la razón y el lenguaje lleva a los cartesianos a la búsqueda de una forma fundamental de lenguaje universal que responda a las formas de la razón humana.⁷ El lenguaje se constituye como un tipo de conocimiento deductivo, «una ciencia razonada de los principios inmutables y generales del lenguaje» sobre los que se sustentan «las instituciones arbitrarias y usuales de una lengua particular».⁸ Por su parte, Leibnitz considera que el lenguaje sí produce conocimiento: el saber lingüístico, al igual que el lógico, el matemático y otros sistemas simbólicos se derivan a partir de elementos primitivos mediante la iteración y la recursión, son agregados combinatorios producto del cálculo, sistemas cerrados, monádicos, que producen y reproducen dentro de sí la misma combinatoria.⁹ Con el racionalismo emerge una forma más sofisticada de *physis* que intenta demostrar la no arbitrariedad del lenguaje y, con ello, cualquier posibilidad de relativismo cognoscitivo. La palabra no es cultural, nace con el hombre, las lenguas son derivadas de una lengua primitiva, la lengua adámica. En contraste con el racionalismo del continente, la actitud de los empiristas ingleses hacia el lenguaje desemboca en el nominalismo y la convencionalidad de los signos. El empirismo opone a la razón pura, la experiencia; a lo innato, lo aprendido; al método deductivo, el inductivo; a

⁷ Sin embargo, no todos los «cartesianos» comparten la misma opinión. Spinoza y Malebranche piensan que las lenguas preservan un conocimiento vulgar, si no es que falso.

⁸ Citado en Noam Chomsky, *Lingüística cartesiana*, Gredos, Madrid, 1972 (Or. 1966), p. 113.

⁹ Los cartesianos sostienen la idea de que el razonamiento deductivo crea conocimiento. En nuestra época, los positivistas lógicos apoyan que las matemáticas y la lógica son esencialmente tautológicas.

lo universal, lo individual. El empirismo postula un conocimiento mediato de las cosas; las palabras representan ideas y no las cosas en sí; las ideas representan las cosas, pero tampoco en forma directa; éstas constituyen haces de sensaciones, que son las impresiones producidas por los cuerpos sobre los órganos de los sentidos. Es decir, que son las ideas, o ¿por qué no decirlo?, las palabras, el único asidero posible para unificar las sensaciones particulares y fijarlas mediante representaciones. Dada la relatividad de la experiencia, el único camino que queda es la convencionalidad del lenguaje; así, el *nomos* no sólo rige la relación entre las palabras y la realidad, sino que la reconstruye, puesto que el mundo se disuelve en impresiones sensoriales. Las palabras son *idola specus* que nos inducen a creer en la existencia real de todo aquello que se nombra, dice Bacon. El problema del empirismo será buscar criterios públicos de validación del conocimiento o admitir la relatividad de éste y, por lo tanto, el escepticismo.

III

El siglo XVIII no sólo transcurre en medio del debate acerca de la ideas y del papel del lenguaje en el conocimiento, es también testigo de un sinnúmero de descubrimientos científicos que traen aparejado el desarrollo de nuevas técnicas. Surge la idea del progreso y, paralelamente, la del hombre como un ser en cambio: se discute el paso del hombre de la «naturaleza» al Estado, su hacer social; en pocas palabras, aparece la historia. Arnold Hauser comenta que ya los historiadores de la Ilustración como Vico, Hume, Montesquieu, entre otros, habían propuesto el origen de los valores en la cultura, frente a la explicación por revelación, y aduce que, por lo tanto, la idea de la relatividad cultural se encontraba bastante extendida.¹⁰ Hacia finales del siglo vemos consolidarse esta nueva forma de concebir al hombre y sus recursos. La razón, bastión atemporal de las verdades absolutas, es hecha a un lado para dar paso al sentir y el hacer humano. La historia se impone y el romanticismo se convierte en la ideología dominante de la nueva sociedad:

el Romanticismo...expresaba la concepción del mundo de una generación que no...quería creer ya en ningún valor sin acordarse de su relatividad y de su determinación histórica...La imagen del mundo hasta el Romanticismo era fundamentalmente estática, parmenídea y ahistórica, a pesar de Heráclito y de los sofistas, del nominalismo de la Escolástica y del naturalismo del Renacimiento...los principios racionales de la ordenación natural y

¹⁰ Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y del arte*, Guadarrama, Barcelona, 1980, p. 345.

*sobrenatural del mundo, las leyes morales y lógicas, los ideales de la verdad y del derecho, el destino del hombre y de las instituciones sociales habían sido concebidos fundamentalmente como algo unívoco e inmutable en su significación, como entelequias atemporales o como ideas innatas.*¹¹

Liberados del yugo de la razón y de sus verdades ahistóricas, los románticos se dan a la tarea de expresar la subjetividad y la particularidad del conocimiento. Ya no existe la preocupación por salvar al pensamiento del relativismo, ni el miedo que produce el escepticismo respecto del conocimiento. *Physis* y *nomos* dejan de ocupar el lugar central en la discusión, una suerte de convencionalidad motivada socialmente guía el lenguaje y lo constituye en el conformador del pensamiento humano y particular de los pueblos. Así, sin ninguna sujeción, los románticos dignifican el lenguaje y lo elevan a la calidad de origen y expresión del pensamiento.

Hamann, Herder y Humboldt son los personajes más representativos de esta tendencia. Hamann es el primero en defender que el lenguaje es la razón, un don primitivo, un *urfaktum*, el lenguaje de la verdad otorgado por Dios, pero que el pecado original confundió, dando lugar a la «Babel de la razón», y que sólo a través de la poesía podremos recuperarlo.¹² Más tarde, Herder despojará la idea de Hamann de ese fervor religioso y elevará el lenguaje a la condición de «instrumento, contenido y forma» que «limita y rodea todo el conocimiento humano».¹³ En su *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Herder reacciona contra Leibniz y niega que el hombre posea un lenguaje innato, ni una facultad instintiva del lenguaje, ni del razonamiento, más bien es la debilidad del instinto la cualidad fundamental del hombre. Natura se opone a cultura, la especificidad de los instintos está en proporción inversa con la indeterminación y variabilidad del ambiente de los organismos, y que el hombre, al no tener «una esfera tan uniforme y estrecha donde sólo le espera una actividad única...», se encuentra libre del instinto, lo cual constituye una «ventaja natural del hombre», porque gracias a ésta el hombre puede construir su propia naturaleza: «Si se pudieran juntar aquí todos los cabos y hacer visible de una vez la trama de lo que se denomina naturaleza humana, ésta sería por completo una trama para el lenguaje».¹⁴

¹¹ *Ibidem*, pp. 349 y 345.

¹² Hay que recordar que Hamann es, ante todo, un filósofo de la estética, y que en esa época ya era corriente el admitir diferentes concepciones de belleza ligadas a las épocas y las culturas. De ahí su concepción del lenguaje.

¹³ Citado en Julia Penn, *Linguistic Relativity Versus Innate Ideas*, Mouton, The Hague, 1972, p. 51.

¹⁴ Citado en Chomsky, *op. cit.*, pp. 39 y 40. A Chomsky le parece paradójico que Herder hable

Así, para Herder, el lenguaje no sólo es el instrumento, sino también la forma y la memoria de nuestro pensamiento: «la forma de las ciencias, no sólo en la cual, sino a través de la cual, se configuran la ideas».¹⁵

Humboldt recoge en sus escritos sobre el lenguaje el torrente de ideas de fines del siglo XVIII y principios del XIX, sus consideraciones son una mezcla específica de las filosofías de Kant, Herder y Hegel.¹⁶ Su pensamiento, calificado de asistemático, inconsistente o ambivalente, observa una característica que no comparte con el de otros filósofos de la época: emana del contacto directo con una multiplicidad de lenguas, está construido sobre una verdadera conciencia de la diversidad lingüística. Su obra lingüística constituye «una gran intuición» en la que se esbozan diversas tendencias lingüísticas, por lo que ha llegado a ser referencia común de las corrientes más disímiles.¹⁷ A semejanza de Herder, Humboldt ve el lenguaje como la forma única de operar del pensamiento, «órgano de los modos peculiares del pensar», y de concebir la visión del mundo, la materia en que por «primera vez adquieren figura todas las cosas que, de lo contrario, permanecerían indeterminadas y fluctuantes».¹⁸ El lenguaje, formador de representaciones, media entre el hombre y su mundo, constituyendo a través de sus formas lingüísticas el «patrimonio de los pueblos»; la idea de *volkgeist* como el creador y, a la vez, expresión del lenguaje de una nación, ya prefigurada por Herder, tiene su máximo alcance en Humboldt: «...en cada lengua existe una visión del mundo que le es propia... un pueblo habla como piensa, piensa así, porque así habla y el hecho de que piense y hable así se fundamenta en su situación corporal y espiritual y se ha identificado con éstas...»¹⁹ Sin embargo, Humboldt intenta atenuar el culturalismo extremo de Herder, e inspirado en Kant, considera también un *a priori* gracias al cual el conocimiento es la concepción del mundo; un conjunto orgánico de formas y categorías que es común a todo el espíritu humano, la forma interna del lenguaje, pero que configura la visión del mundo, según las

del carácter no natural del lenguaje y, simultáneamente, afirme que constituye la trama de la naturaleza humana. Lo que Chomsky no considera es el hecho de que Herder, al pensar el lenguaje como factor constitutivo del pensamiento humano, está oponiendo la relatividad del conocimiento a la razón cartesiana. Contrástese la interpretación de Chomsky con la que hace la filosofía dialéctica sobre la idea de que el lenguaje constituye la trama de la naturaleza humana, en el sentido de que el hombre es el único animal que crea su propia naturaleza a consecuencia de la inespecificidad del instinto. Véase Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, 1991 (Primera edición castellana 1968).

¹⁵ Citado en Adam Schaff, *Lenguaje y conocimiento*, Editorial Grijalbo, 1975 (Or. 1962), p. 19.

¹⁶ Schaff, *op. cit.*

¹⁷ José Ma. Valverde en «Prólogo» a W. V. Humboldt, *Escritos sobre el lenguaje*, Ediciones Península, Barcelona, 1991 (Or. 1821).

¹⁸ Humboldt, *op. cit.*, pp. 61 y 63.

¹⁹ Citado en Schaff, *op. cit.*, pp. 23 y 22 respectivamente.

naciones y los individuos: «el pensar no depende meramente del lenguaje en general, sino hasta cierto grado, también de cada lengua determinada».²⁰ La relación entre los factores objetivo y subjetivo del conocer representa un problema complejo que Humboldt resuelve planteando la existencia de un mundo objetivo al que cada individuo o cada pueblo se aproxima subjetivamente, y que se encuentra en medio de todas las lenguas e independientemente de ellas como «campo de elaboración del espíritu humano», pero que, a diferencia de lo que Kant pensaba, es un *noumeno* recuperable a través del fenómeno. De ahí que el valor de las lenguas resida más en ser un medio para «el descubrimiento de la realidad desconocida», que en ser un medio para «la expresión de la realidad ya conocida».²¹

IV

La idea del hombre y los pueblos como entidades en constante cambio condujo al historicismo del siglo XIX. La historia se impuso a todos los seres; no únicamente el hombre y la sociedad tienen historia, sino también la naturaleza, los seres vivos, la tierra y el universo entero. Aparece la teoría de la evolución y, con ella, la historia natural; el *geist* se transforma en *natur*, y el idealismo en naturalismo.²² La «naturalización» de la inteligencia humana lleva consigo la del lenguaje y lo convierte en un mecanismo de adaptación al medio y control sobre él. El supuesto de que el lenguaje es parte de la naturaleza lo opone tanto a lo divino como a lo social: el lenguaje debe concebirse como evolución y obedecer a leyes naturales como los demás objetos naturales. *Physis* sobre *nomos*, los filólogos se dedican a la pesquisa de leyes naturales «ciegas» que den cuenta de la transformación de los sonidos y, posteriormente, algunos de ellos, encabezados por Schleicher, aplicarán la teoría de la evolución a su investigación sobre el origen de las lenguas. La consecuencia es un «universalismo miope» que dirigirá la búsqueda de la lengua original y el desarrollo de tipologías lingüísticas.²³

A mediados de ese mismo siglo, un nuevo empirismo vino a rescatar la validez universal del conocimiento que la actitud desintegradora del romanticismo e historicismo había reducido a formas relativistas. La idea de un saber absoluto, propugnado por Kant ante el escepticismo devastador de Hume, había sido suprimida por Hegel en la fenomenología del espíritu.²⁴

²⁰ Citado por *op. cit.*, Valverde p. 18.

²¹ Citado en Schaff, *op. cit.*, p. 34.

²² Urban, *op. cit.*, p. 21.

²³ T. Givón, *Syntax. A functional Typology Introduction*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 1984, p. 4.

²⁴ Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, México, 1986 (Or. 1968).

El positivismo, a fin de cuentas empirismo, tampoco podía continuar con el concepto filosófico de conocimiento absoluto, así pues, asentó en el hecho «positivo» la objetividad.²⁵ La postulación de la existencia de una realidad verificable y sujeta a leyes naturales invariables tuvo como consecuencia la separación de la ciencia del resto del conocimiento, como posibilidad única del saber válido. La verificabilidad metódica proporcionó no sólo los criterios de escisión, sino que elevó la metodología al rango de teoría de la ciencia, el sustituto positivo de la epistemología. La dogmatización positivista de la creencia en la ciencia trajo consigo el que numerosos temas que habían sido del dominio exclusivo de la filosofía se convirtieron en objeto de ciencias independientes, entre ellos el lenguaje y todos los problemas con él relacionados. Así, primero el lenguaje se «naturalizó» y pasó a ser objeto de la filología; más tarde se «socializó» y se constituyó en el de la lingüística. La lingüística debería mantener bajo control científico toda afirmación relacionada con su naturaleza; por consiguiente, los temas del relativismo y el universalismo de la lengua también se integraron dentro de su campo de investigación, cualquier afirmación respecto de ellos tendría que estar sujeta a verificación o experimentación. La liturgia del dato objetivo había atrapado el estudio del lenguaje.

La premisa básica de la lógica positivista, y de paso sus implicaciones, fueron aceptadas por los científicos como hechos indubitables. El riguroso conocimiento preconizado por el positivismo, origen de la negación de la metafísica y de la epistemología, descansaba en dos supuestos fundamentales, uno metafísico: la teoría de la verdad como copia de la realidad, y otro epistémico: la validez de los lenguajes formales.²⁶ Sin embargo, los problemas referentes a la objetividad de las leyes científicas pusieron en tela de juicio la unicidad y la continuidad del universo. Otra vez, la contingencia y la indeterminación empantanaron el horizonte de las regularidades objetivas, de modo que la verdad de los enunciados de las ciencias se tornó en simple certidumbre y la necesidad en convención, finalmente, la simplicidad y elegancia se impusieron como criterios de aceptación de las teorías científicas.²⁷ La búsqueda de soluciones llevó al desarrollo de los lenguajes

²⁵ Comte, al igual que Marx y Darwin, define el hecho positivo como un hecho real, verificable y sujeto a leyes naturales invariables.

²⁶ Habermas, *op.cit.*

²⁷ La crisis de las ciencias naturales y la matemática condujeron a la reflexión sobre la objetividad de las leyes científicas y el universo entero. Por un lado, la teoría de la relatividad había desplazado a la física newtoniana, en tanto la teoría de los cuanta de Planck y el principio de incertidumbre de Heisenberg habían demostrado la discontinuidad y la indeterminabilidad del universo. Por otro, el análisis de la verdad incontrovertible de los postulados de la geometría euclidiana había terminado en el desarrollo de otras geometrías consistentes, pero contradictorias entre sí.

formales: puesto que el saber empírico se reduce a informes sobre lo dado, no sólo es relevante la verificación de la experiencia, sino lo que determina la verdad o falsedad de los enunciados del lenguaje en que se expresa. La filosofía, entonces, debería encargarse de analizar y resolver los problemas del lenguaje en que se expresa la ciencia: el «giro lingüístico» se había dado, la lógica de la investigación científica se asentaba sobre criterio lingüísticos. De este modo, el lenguaje continuó formando parte de las investigación filosófica, ahora filosofía de la ciencia.

El germen de la relatividad lingüística y, por la tanto, cognoscitiva, se había inscrito en la filosofía y en el corazón mismo de las ciencias naturales. Por una parte, el neopositivismo, filosofía defensora de la cientificidad, postulaba explícitamente la arbitrariedad de los lenguajes y encubría al nominalismo como el lazo determinante de las relaciones lenguaje-pensamiento.²⁸ Por otra parte, el neokantismo del siglo XX exaltaba las ciencias humanas e impulsaba una teoría de la verdad fundada en la cultura, una axiología de la normatividad.

El neokantismo nacido en Maburgo y Baden rechazaba la idea de los *a priori* cognoscitivos y psicológicos, buscaba en la historia y la cultura las categorías trascendentales que ofrecieran la posibilidad de objetivación o de una racionalidad epistemológica. Profundamente influido por la filosofía kantiana y las ideas de Humboldt, Cassirer propuso las formas simbólicas y, dentro de ellas, al lenguaje como la forma fundamental en la construcción de conocimiento.²⁹ A pesar de la relatividad inherente a cada lengua particular, podemos encontrar lo trascendental en la validez idiomática del lenguaje, en la simbolización de la realidad, no en los contenidos sino en los modos, las significaciones. La filosofía de las formas simbólicas prolongó la reflexión de Humboldt sobre el lenguaje; la influencia de ambas sería notable en la lingüística alemana de la mitad del siglo XX, principalmente en la teorías estructuralistas de Weisberger, Trier y Porzig sobre los campos semánticos.

El estructuralismo no tuvo que esperar el rescate de Humboldt. La noción saussureana del signo lingüístico, su arbitrariedad y convencionalidad, estaban imbuidas de un relativismo fundamental, el valor lingüístico. Saussure define la significación, la propiedad del signo de representar ideas, como la

²⁸ Carnap introdujo en la ciencia la convencionalidad de los lenguajes bajo el «principio de tolerancia», que sostenía la arbitrariedad de la sintaxis. De paso, hizo reaparecer el nominalismo: «los objetos constituidos son objetos de cognición conceptual únicamente como formas lógicas construidas de manera definida», es decir, los objetos de los lenguajes son constructos teóricos, representaciones nominales; Schaff, *Introducción a la semántica*, FCE, México, 1983 (Or. 1962), p. 88.

²⁹ E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, FCE, Breviarios, México, 1972 (Or. 1918).

relación que guarda un signo con otros al interior del sistema, su valor. Los signos no representan objetos; si los significantes estuvieran asociados directamente con los objetos, la lengua sería sólo una nomenclatura. La significación radica en el valor, que la hace relativa internamente y, por lo tanto, arbitraria respecto del exterior. La arbitrariedad del signo es una exigencia real del sistema, ya que la imposición de un elemento desde afuera haría que la noción de valor perdiera su carácter definitorio. De este modo, el lenguaje se construye como un sistema relacional autónomo, donde el significado de los elementos está determinado por las semejanzas y diferencias que se establecen al interior de la lengua. El pensamiento, dice Saussure, «no es más que una masa amorfa e indistinta... una nebulosa donde nada está delimitado necesariamente... no hay ideas preestablecidas, y nada es distinto antes de la aparición de la lengua».³⁰ La lengua crea los confines precisos en la materia fónica y en el pensamiento, conforma sus unidades entre dos masas indeterminadas, produce forma sobre las sustancias de la expresión y del contenido. No obstante, el sistema es una realidad social, sostenida en el tiempo y el espacio de acuerdo con principios formales. Más tarde, el estructuralismo extenderá la primacía del sistema sobre todas las realidades, el *décentrement* no será nada más del sujeto, sino de las sociedades y las culturas.

Simultáneamente, la orientación culturalista de la escuela etnológica americana, fundada por Boas, es reforzada al incorporarse las ideas filosóficas de Herder y Humboldt en la lingüística. Sus ideas seminales florecerán al máximo en la hipótesis de Sapir-Whorf. Al igual que los románticos, el último Sapir y su discípulo Whorf ven el pensamiento contenido en el lenguaje, de tal modo que éste se impone sobre la experiencia y restringe las visiones del mundo, como «una atadura tiránica»³¹ que «impide la aparición de ciertos pensamientos».³² El resultado de esta imposición del lenguaje sobre la experiencia es la «inconmensurabilidad», la imposibilidad de rasar con otra lengua la medida de los significados, la intraducibilidad.

V

La vieja tensión metafísica entre lo Uno y lo Diverso, arrastrada a la epistemología en términos de lo necesario y lo contingente, pervive dentro del lenguaje en el antimetafísico siglo XX.

³⁰ F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, Ediciones Nuevomar, México, 1985, p. 159.

³¹ E. Sapir, «Conceptual Categories in Primitive Languages», en D. H. Hymes (ed.), *Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology*, Harper and Row, New York, 1964 (Or. 1931).

³² B. Whorf, *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* (ed. J. B. Carroll), MIT Press, Cambridge, Mass., 1956.

Al parecer, la objetivación propuesta por el neopositivismo, el análisis de las expresiones gramaticales, no fue lo suficientemente satisfactoria para muchos. Era necesario que el conocimiento y el lenguaje tuvieran un carácter universal formal, si no es que biológico. La idea de la mente humana, un impulso común para aislar la razón de la historia y la cultura, renace en la lingüística, la psicología, la ciencia de la computación y la antropología como una invocación contra el relativismo de la primera mitad del siglo, y se instaura en la ciencia cognitiva, la explicación de toda manifestación humana.³³ Su tarea será restituir la *physis* frente al escepticismo nihilista producto del *nomos*.

La primera y más antigua versión de la ciencia cognitiva adopta una línea racionalista inspirada en la gramática generativo transformacional y el paradigma computacional, lineal principalmente. Chomsky y Fodor se instituyen como los ideólogos más representativos de esta corriente.

Chomsky reacciona al empirismo neopositivista, adhiriéndose a las teorías que suponen el conocimiento como producto de la estructura de la mente humana, e inscribe la gramática generativa dentro de la tradición racionalista. Sin embargo, los motivos que llevan a los cartesianos y a Chomsky a la postulación de una gramática universal son diferentes. Primero, en la gramática de Port Royal no se otorga un papel distintivo al lenguaje en la creación del conocimiento, pero se destaca su lugar central en la caracterización de las habilidades humanas: el lenguaje exhibe la diferencia esencial entre el hombre y el autómatas. El lenguaje responde a las exigencias del pensamiento, la secuencia de las palabras refleja el orden natural de pensamiento, y es esta inseparabilidad de la razón y el lenguaje la que conduce a los cartesianos a la búsqueda de una forma fundamental de gramática universal que responda a las formas de la razón humana.³⁴ Por el contrario, Chomsky concibe al lenguaje como un dominio independiente del pensamiento y de otras facultades de la mente, una capacidad diferente que presenta características únicas, propiedades «interesantes».³⁵

Aunque se niegue a reconocerlo, su idea inicial de lenguaje, presentada en *Estructuras sintácticas*, semeja más a la de los lenguajes formales desarrollados por los positivistas lógicos, particularmente la reducción del lenguaje a la sintaxis, definida ésta como un cálculo deductivo que consta de un conjunto de elementos finitos y un conjunto de reglas de formación y transfor-

³³ Clifford Geertz, «Anti Anti-Relativism», en *American Anthropologist*, 86, 1984.

³⁴ Chomsky, *op. cit.*

³⁵ Chomsky, *Reflexiones sobre el lenguaje*, Editorial Ariel, Barcelona, 1979 (Or. 1975).

mación.³⁶ De hecho, el objetivo central de Chomsky en ese trabajo era exclusivamente la formalización de la estructura sintáctica, el dar razón de las relaciones entre oraciones del tipo activa-pasiva por medio de reglas de transformación, y que la teoría de los constituyentes, reglas de formación, no podía explicar. Los lenguajes formales le proporcionaban los dispositivos teóricos para hacerlo, ya que basan toda la estructura del cálculo en un conjunto de supuestos que son adoptados como axiomas, y cuyo objetivo estriba no sólo en describir las oraciones, sino en responder a la pregunta de cómo una oración se deriva o relaciona con otras oraciones. De ahí el énfasis en la sintaxis. Así, el segundo motivo de la postulación de una gramática universal es una consecuencia directa del empleo de los lenguajes formales. En éstos, los supuestos axiomáticos iniciales son un mecanismo puramente convencional y arbitrario que hacen del lenguaje un sistema cerrado e intraducible. Como lo que Chomsky perseguía era una explicación del lenguaje natural, los axiomas (arbitrarios) que formuló para su sistema tendrían necesariamente que formar parte del lenguaje mismo, la única manera era convertirlos en principios lingüísticos que fundamentaran la gramática e, inevitablemente, trasladarlos al interior del organismo. Los universales que mantienen las nociones chomskianas de gramática y competencia son supuestos teóricamente necesarios y no teoremas que deriven de la hipótesis de la «aprendibilidad» del lenguaje, como empezó a sostener desde *Aspectos de la teoría de la sintaxis*.

Los universales se constituyeron en un sistema de condiciones lógicamente necesarias para la aparición de fenómenos específicos. De este modo, el objetivo de la investigación se transformó en la búsqueda de esos principios universales, de ese sistema constante a través de la especie y cuyas propiedades no alcanzan a ser determinadas por el ambiente. Es por esto que su definición no responde a una investigación empírica, sino que se ciñe a los requerimientos de la teoría, a la concepción misma de lenguaje. Lo que constituye un universal está determinado por la teoría y no por los datos en sí mismos; con base en un análisis deductivo se decide si una propiedad particular de una lengua es cuestión puramente accidental o refleja una regularidad abstracta, de nivel profundo. De ahí que los universales obtenidos mediante la comparación traslingüística no sean relevantes teóricamente. La tarea, más que proporcionar un método para clasificar la variación de

³⁶ Para una idea similar ver T. Givón, *op. cit.*, p. 7 y el extenso ensayo de Schaff «Generative Grammar and the Concept of Innate Ideas», en R. Pinxten, *Universalism vs. Relativism in Language and Thought*, The Hague, Mouton, 1976.

las gramáticas, consiste en elaborar uno para decidir cuál es la mejor, basándose en los principios de simplicidad y adecuación.

La segunda corriente de la ciencia cognitiva, llamada funcionalista, se inclina por un empirismo a medias, que explica la diversidad como un fenómeno de superficie, en tanto que la universalidad cohesiona y subyace al conocimiento. A diferencia del paradigma cognitivo ortodoxo, incorpora las nuevas nociones de aprendizaje de la psicología asociada con el paradigma computacional conexionista, y una versión libre de la epistemología genética, el neopiagetianismo.

Una de las manifestaciones de este enfoque dentro de la lingüística la representa la indagación de universales y taxonomías del modelo tipológico-funcional. Originada dentro del estructuralismo de tipo descriptivista, la metodología tipológica y de búsqueda de universales difiere considerablemente de la chomskiana: sus procedimientos son típicamente empíricos, la definición de los universales se basa en la comparación de las diversas lenguas del mundo y en el estudio de la estructura de superficie.³⁷ Lo que constituye el lenguaje no está determinado *a priori* por alguna teoría, como tampoco las clases de explicación para las regularidades observadas, *v. g.* las nociones de dominancia, recesión y armonía corresponden a abstracciones estructurales no comprometidas con ninguna teoría particular.³⁸ Sin embargo, la tipología poco a poco se ha movido hacia parámetros más funcionales, relacionados con las necesidades comunicativas de los seres humanos,³⁹ o parámetros «naturales», que obedecen a cuestiones como contenido semántico, pragmática del discurso, procesamiento de información, estructuras cognitivas, desarrollo ontogenético y filogenético.⁴⁰ De este modo, las explicaciones, aunque aluden a factores extralingüísticos o de otro nivel, empiezan a conformar una nueva teoría del lenguaje. Una distinta concepción que ve al lenguaje como un ecosistema, como estructura dinámica, producto de la competencia de las diversas manifestaciones de una adaptación eficiente o «consideraciones de procesamiento», como les llama Croft.⁴¹ La función primaria del lenguaje es comunicar información eficientemente, satisfacer un rango delimitado de necesidades comunicativas, de ahí que el procesamiento del lenguaje esté dirigido por la economía sintagmática y paradigmática, formas cortas y un mínimo de rasgos distintivos motivan el

³⁷ J. H. Greenberg, *Universals of Language*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1966.

³⁸ J. A. Hawkins (ed.), *Explaining Language Universals*, Basil Blackwell, Oxford, 1988.

³⁹ B. Comrie, *Language Universals and Linguistic Typology*, Chicago University Press, Chicago, 1981.

⁴⁰ Givón, *op. cit.*

⁴¹ W. Croft, *Typology and Universals*, Cambridge University Press, Great Britain, 1990.

proceso. La iconicidad es también otro factor determinante en el procesamiento, minimiza las clases de estructuras que el ser humano debe adquirir, vuelve superflua la existencia de estructuras distintas para la representación del lenguaje y la del mundo. La iconicidad simplifica el proceso de conversión de estructuras no lingüísticas a estructuras lingüísticas y establece un código isomórfico con la experiencia.⁴²

El isomorfismo entre cognición y lenguaje no surge de la investigación lingüística, sino de las indagaciones concernientes a la codificación del color y la categorización conceptual realizadas en psicología y antropología. Paradójicamente, estos estudios se iniciaron con el objeto de obtener evidencia empírica sobre la hipótesis relativista de Whorf, pero sus precursores comenzaron con una interpretación particular de ésta: caracterizaron sus categorías en términos puramente denotativos, eliminando con ello el problema original, la intraducibilidad del significado. La premisa de que cualquier cosa puede ser dicha en cualquier lengua trajo consigo la idea de codificabilidad, los modos diferentes de expresar los mensajes, de referirse a un mismo objeto. Esta no sólo proporcionó el mecanismo mediante el cual lenguaje y pensamiento se relacionaban, sino que cambió el objetivo de la investigación; lo relevante, por una parte, fue la cuestión de cómo el lenguaje trata la realidad objetiva, ahora un hecho, y por otra, las relaciones entre el patrón de codificación y la conducta no-lingüística como la percepción y la memoria. La conclusión fue que la categorización conceptual dependía de la prominencia de ciertos atributos de los objetos, cuya posesión hacía que algunos de ellos fueran más representativos de una categoría que otros, es decir, más prototípicos.

Sin embargo, la postulación de una realidad objetiva codificable no pudo sostenerse durante largo tiempo. Por una parte, los experimentos posteriores de Rosch sobre categorización mostraron que algunos de los atributos juzgados prominentes por los sujetos dependían del arreglo de los objetos que se le presentaran, otros no adquirirían prominencia si el objeto no se conocía, y algunos más estaban en función de las actividades que los humanos tienen con ellos.⁴³ Por otra, los experimentos neurofisiológicos de De Valois mostraron que la percepción de los colores focales dependía del funcionamiento de células especializadas.⁴⁴ Estos trabajos llevaron a la conclusión de que la categorización

⁴² Croft, *op. cit.*

⁴³ E. Rosch and C. B. Mervis, «Family resemblances: Studies in the Internal Structure of Categorization», en *Cognitive Psychology*, 7, 573-605, 1975.

⁴⁴ Los experimentos de De Valois muestran que la percepción de los colores focales es debida a la combinación de la actividad de cuatro tipos de células diferentes. Sobre esta base, Kay y Mc Daniel diseñaron una serie de operaciones de conjuntos difusos para explicar la percepción de los

es producto de la percepción, principalmente en el caso del color, y de la organización del conocimiento. Con esto la universalidad se transfirió a la cognición: la realidad se construye con los datos crudos de la percepción y, por lo tanto, es la cognición y no la realidad la que es codificada por el lenguaje. La experiencia, a final de cuentas, es la que da forma al lenguaje.

Tanto la investigación de universales y taxonomías sintácticas como la de la categorización conceptual ofrecen una cara diferente de la *Physis*, más ambientalista, pero no menos biologicista y psicologista que el neoracionalismo. La codificación sintáctica del mundo se asienta en la analogía biologicista: la dualidad forma-función, que define el apriorístico principio de iconicidad o no-arbitrariedad entre el código y el mensaje, es decir, la información semántica perteneciente a distintos dominios funcionales, proposición y discurso, es organizada en «tipos» universales que son codificados de manera predecible en las distintas lenguas.⁴⁵ Mientras que la categorización semántica de la lengua se propone como construida sobre ciertas invariantes funcionales perceptuales y de procesamiento, determinadas por las estructuras anatómicas de los órganos de los sentidos y el cerebro. Las investigaciones sintácticas y semánticas de la universalidad están estrechamente ligadas por supuestos fundamentales. Ambas han abstraído el contenido semántico de su objeto de estudio; la primera ha reducido la información semántica a tipos, y la segunda ha trasladado su objetivo de los contenidos conceptuales a los procesos de categorización. Las dos descansan en la noción de prototipos como principio de la categorización y representación del espacio semántico-cognitivo. Finalmente, ambas asumen la existencia de mecanismos cognitivos que garantizan una percepción básica de la realidad que da forma al lenguaje. La noción de codificabilidad es el puente que se tiende entre ellas y orienta la cuestión de la relación lenguaje-pensamiento hacia una explicación psicologista. Los universales se tornan en *a priori* psicológicos o, quizás, en propiedades del organismo humano que determinan la estructura de la lengua.

Las concepciones metafísicas en las ciencias antropológicas, lejos de haber sido conjuradas por el neopositivismo, determinan en mayor parte la formulación de las teorías y la subsecuente interpretación de los datos. Los

colores no-focales; sus predicciones no correspondieron con lo encontrado en las lenguas. No sólo los colores no-focales varían notablemente de cultura en cultura, sino que algunas lenguas ni siquiera establecen la distinción binaria esperada en los focales, cuando ambos se encuentran en la misma categoría, particularmente el verde y el azul. Citado en G. Lakoff, *Women, Fire and Dangerous Things*, Cap. 2, University of Chicago Press, Chicago, 1987.

⁴⁵ Givón, *op. cit.*

estudios de la categorización conceptual y los universales lingüísticos no han sido la excepción. Las transiciones dentro de los primeros ilustran la interdependencia de los supuestos filosóficos con los datos. La aparición de datos no predichos ha conducido a replanteamientos de las posturas preteóricas iniciales, más que al «estiramiento» de las teorías. Uno de los ejemplos más interesantes de estas transiciones es el de los estudios de Rosch, quien comienza desde una perspectiva netamente positivista, más tarde niega la existencia de una realidad objetiva y termina reintroduciendo a la cultura en la construcción del mundo. Las categorías, dice, «nos hablan del mundo percibido y no de un mundo metafísico sin un sujeto cognoscente»,⁴⁶ son correlaciones que se establecen en la interacción motora y perceptual con éste; es decir, las propiedades que conforman las categorías no son parte de un mundo objetivo independiente de los sujetos, sino son propiedades interaccionales, agrupamientos de la experiencia. Si la existencia de categorías de nivel básico, aquellas que conjuntan el mayor número de propiedades, correlaciona transculturalmente es porque reúnen las distinciones más útiles para el ser humano.⁴⁷ Por otro lado, como las categorías aparecen dentro de sistemas de los que dependen en gran parte, la definición de sus atributos puede ser, más que psicológica, cultural; esto significa que las categorías no saltan a la vista, deben ser aprendidos primero sus atributos para poder distinguirlas.

En resumen, las categorías no están objetivamente en el mundo, están determinadas por la biología humana, la mente y consideraciones culturales. Lo importante aquí es dilucidar en qué proporción intervienen cada una de ellas; lo mismo vale para la estructura del lenguaje.⁴⁸ No obstante, observamos la persistencia de soluciones psicobiológicas; el predominio de

⁴⁶ Rosch, «Principles of Categorization», en *Cognition and Categorization*, E. Rosch and B.B. Lloyd (eds.) Lawrence Erlbaum Ass., Hilldale, N. J., 1978, p. 29.

⁴⁷ Dougherty encuentra que existen casos de desplazamiento de las categorías de nivel básico por categorías de otros niveles, por ejemplo la categoría «árbol» en los grupo urbanos, que obedece a determinantes culturales. También Cole y Scribner concluyen que los contenidos de las categorías de nivel básico como tampoco los de los demás niveles son generalizables a todas las culturas. En la investigación sobre adquisición del lenguaje también, Mervis ha encontrado que los niños generan categorías diferentes a las de los adultos, y que éstas dependen del conocimiento que los niños hayan adquirido de los atributos que los adultos suponen como definitorios. (Esto último está citado en Lakoff, *op. cit.*).

⁴⁸ Respecto de este punto vale la pena comentar el que muchos lingüistas insistan en apoyarse en las ideas de Rosch, cuando la propia autora ha rechazado ya la noción de los prototipos como representaciones mentales y modelos de procesamiento: «hablar de prototipos es simplemente una ficción gramatical conveniente», lo que tenemos son simplemente «juicios sobre el grado de prototypicalidad», y éstos son un efecto que restringe las posibilidades de los modelos de representación y procesamiento; Rosch, *op. cit.*, p. 41.

la función adaptativa como directriz de la categorización del mundo y la necesidad de expresarlo desplaza la colaboración y el contacto social como condiciones que causaron la necesidad y universalidad para significar. Ni las propiedades biológicas, determinadas por la estructura del organismo humano como por la interacción de éste con el medio cultural, ni los atributos psicológicos que intervienen en la categorización conceptual y de la lengua alcanzan a dar razón de la totalidad del espacio semántico, de las relaciones que originan los significados del lenguaje y del modo como éstos constituyen el universo humano. Aún está por explicar el lazo entre el lenguaje, el conocimiento y eso que se denomina realidad.

Debajo de la búsqueda de universales yace la determinación de encontrar asideros trascendentales que validen el conocimiento del mundo, puesto que atribuirlo al lenguaje o cualquier otro factor de índole social siempre implica la amenaza del relativismo. Los criterios absolutos han caído y otros valores surgen en la búsqueda de legitimación de las regularidades del conocimiento. A sabiendas de que la negación de la relatividad equivalga al ocultamiento de, quizás, la forma natural de ser del hombre y el universo entero, el ser humano persiste en ensayar nuevas formas que se eleven por encima de su individualidad y garanticen la universalidad en la interpretación del mundo.

Bibliografía

- Aristóteles, *Tratados de lógica*, Trad. Francisco Larroyo, Editorial Porrúa, México, 1987.
- Belaval, Yvon (ed.), «La filosofía griega», en *Historia de la filosofía (colección)*, Siglo XXI, México, 1986 (Or. 1974).
- , «Racionalismo, Empirismo, Ilustración», en *Historia de la filosofía (colección)*, Siglo XXI, México, 1986 (Or. 1974).
- , «La filosofía alemana de Leibniz a Hegel», en *Historia de la filosofía (colección)*, Siglo XXI, México, 1986 (Or. 1974).
- Berger, P. y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Argentina, 1991 (1 ed. castellana 1968).
- Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales*, UNAM, México, 1981.
- Cassirer, E., *Las ciencias de la cultura*, FCE, Breviario, México, 1972 (Or. 1942).
- Comrie, B., *Language Universals and Linguistic Typology*, Chicago University Press, Chicago, 1981.

- Cole, M. y S. Scribner, *Cultura y pensamiento*, Limusa, México, 1977 (Or. 1971).
- Croft, W., *Typology and Universals*, Cambridge University Press, Great Britain, 1990.
- Chomsky, Noam, *Estructuras sintácticas*, Siglo XXI, México, 1985 (Or. 1957).
- , *Lingüística cartesiana*, Gredos, Madrid, 1972 (Or. 1966).
- , *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Aguilar, Madrid, 1970 (Or. 1966).
- , *Reflexiones sobre el lenguaje*, Editorial Ariel, Barcelona, 1979 (Or. 1975).
- Dougherty, J., «Salience and Relativity in Classification», en *American Ethnologist*, 5, 66-80, 1979.
- Geertz, C., «Anti Anti-relativism», en *American Anthropologist*, 86, 1984.
- Grenberg, J. H., *Universals of Language*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1966.
- Givón, T., *Syntax. A Functional Typological Introduction*, Volumen I, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 1984.
- Habermas, J., *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1986 (Or. 1968).
- , *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, México, 1990 (Or. 1988).
- Hauser, Arnold, *Historia social de la literatura y del arte*, Guadarrama, Barcelona, 1980.
- Humboldt, Wilhelm V., *Escritos sobre el lenguaje*, Ediciones Península, Barcelona, 1991 (Or. 1821).
- Hawkins, J. A., (ed.), *Explaining Language Universals*, Basil Blackwell, Oxford, 1988.
- Kay, P. and C. K. McDaniel, «The Linguistic Significance of the Meanings of Basic Color Terms», en *Language*, 54, 610-646, 1978.
- Lakoff, G., *Women, Fire and Dangerous Things*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.
- Lenneberg, E. H., «Cognition in Ethnolinguistics», en *Language*, 29, 463-471, 1953.
- Lucy, J. A., *Language Diversity and Thought. A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge University Press, Great Britain, 1992.
- Marshall Urban, W., *Lenguaje y realidad*, FCE, México, 1979, (Or. 1939).
- Penn, Julia, *Linguistic Relativity Versus Innate Ideas*, The Hague, Mouton, 1972.
- Platón, *Diálogos* (Ed. Francisco Larroyo), Editorial Porrúa, México, 1979.
- Pinxten, R., *Universalism vs. Relativism in Language and Thought*, The Hague, Mouton, 1976.
- Rosch, E. and C. B. Mervis, «Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categorization», en *Cognitive Psychology*, 7, 573-605, 1975.

- Rosch, E., «Principles of Categorization», en *Cognition and Categorization*, ed. Eleanor Rosch and B. B. Lloyd, Lawrence Erlbaum Associates, Hilldale, NJ., 1978.
- Sapir, E., «Conceptual Categories in Primitive Languages», en D. H. Hymes (ed.), *Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology*, Harper & Row, New York, 1964 (Or. 1931).
- Saussure, F. de, *Curso de lingüística general*, Ediciones Nuevomar, México, 1985 (Or. 1916).
- Schaff, Adam, *Lenguaje y pensamiento*, Editorial Grijalbo, México, 1975 (Or. 1964).
- , *Introducción a la semántica*, FCE, México, 1983 (Or. 1962).
- , «Generative Grammar and the Concept of Innate Ideas», en R. Pinxten, *Universalisms vs. Relativism in Language and Thought*, The Hague, Mouton, 1976.
- Whorf, B., *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* (ed. J. B. Carroll), MIT Press, Cambridge, Mass., 1956.
- Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México, 1990 (Or. 1964).

La población negra y el pacto demoníaco en el siglo XVII. Algunos casos de estudio en México*

Nora Reyes Costilla.**

Adriana Rodríguez Delgado.***

Introducción

El domingo de Pascua del año del Señor de 1692 Esteban de los Angeles, mulato esclavo, se presentó profundamente arrepentido ante el Obispo de Antequera para declarar que tenía pacto explícito con el Demonio.

Si nos preguntáramos por qué un individuo como éste recurre al Demonio para obtener lo que por medios menos ilícitos habría conseguido, entonces nos estaríamos remontando a los orígenes de la religión, la cual nace a partir de que el hombre se percata de las limitaciones de la magia, pues mientras que con la magia ordena, con la religión implora.¹ En su necesidad de saberse protegido, ayudado y custodiado por fuerzas superiores a las suyas, ha buscado que el contacto entre dioses —en este caso demonios— y hombres sea más estrecho y necesario. El pacto con el Demonio es entonces una forma peculiar que adopta el negro, esclavo o libre, de acercarse a un ser superior para sentirse protegido.

Aquí pretendemos mostrar, a través de la descripción y el análisis de algunos casos incompletos de pacto demoníaco en el siglo XVII, cómo la población negra se asimila, mas no se integra, a la sociedad colonial del Nuevo Mundo toda vez que rechaza las estructuras que le han sido impuestas y recurre a las fuerzas opuestas a Dios como única forma de subsistir emocionalmente en un medio que la mayor parte de las veces le resulta adverso.

¹ Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, 2a. edición, Ariel, Barcelona, 1982, p. 334.

* Ponencia presentada en el coloquio internacional «El Caribe que nos une» dentro del XII Festival de la Cultura Caribeña, realizado en Santiago de Cuba en junio de 1992.

** Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas de la Universidad Nacional Autónoma de México

*** ENAH/INAH

Para llevar a buen término nuestro objetivo, primeramente requerimos de conceptos básicos tales como el mal, el Diablo, los demonios y el pacto demoníaco, que utilizaremos a lo largo de esta descripción. Muchas de nuestras inquietudes y dudas giraron en torno a estas palabras, pues no estuvimos seguras en un principio de cuándo se invocaba al Diablo y cuándo al Demonio. En la parte final dejamos abierta la propuesta de un sincretismo entre deidades (demonios) africanas y demonios cristianos.

Esteban de los Angeles vivió en el México del siglo XVII, el siglo de los replanteamientos en los marcos legales y la estructura de castas; de la baja de la población indígena del altiplano; del aumento considerable en la introducción de esclavos negros; de la ampliación de las fronteras; del empobrecimiento de los pueblos del altiplano a causa de las epidemias y del desajuste social del sistema político-económico impuesto por los españoles; del aprovechamiento de la plata y del ganado vacuno, lanar y caballar en la zona norte así como del aseguramiento del camino de la plata. En fin, hablamos de un siglo que más que de depresión es un siglo de reacomodo, de autosuficiencia.²

Esteban es uno de los muchos casos de pacto con el Demonio que tienen lugar en México, pues dichos eventos se realizaban en diversas poblaciones de las provincias de Nueva España y de Nueva Galicia.³ Ahora bien, más que limitarnos a un espacio geográfico determinado, nuestro interés se ha centrado en señalar los casos incompletos de pacto demoníaco ocurridos en el transcurso del siglo XVII con la finalidad de mostrarles parte de esa trenza que fue formándose con los elementos religiosos de la hebra española, la india y la negra que son elementos básicos de la población de México.

Falacísimo señor del mundo

Conocido con los nombres de «corrompido antidios», «adversario», «espíritu engañador», «enemigo», «poder pervertido», «jefe de la mentira y del dolo», «acusador», «serpiente», «nuestro opresor», «falacísimo señor del mundo» y otros nombres más, el Diablo es el actor principal de este artículo.⁴ Es él, el Diablo, el principio y la representación máxima del mal, él «es la nada, la ausencia de lo bueno», es —por asociación de ideas— el lado feo del ser humano, es la personificación misma de la tendencia al mal que existe en todos nosotros.⁵

² Andrés Lira, «Economía y sociedad», en *Historia de México*, Salvat, México, 1985, t.VI, pp. 1283-1306.

³ En los actuales estados de Querétaro, Oaxaca, Guanajuato, Puebla, Veracruz, ciudad de México, Morelos y Zacatecas.

⁴ Jeffrey Burton Russell, *Satanás. La primitiva tradición cristiana* (trad. Juan José Utrilla), FCE, México, 1986, (Colección Popular, 329), p. 199.

⁵ *Ibidem*, p. 26. Jeffrey Burton Russell, *The Devil. Perceptions of Evil from Antiquity to*

Así, Satán («perseguidor» o «adversario») y Lucifer («portador de luz») son sólo manifestaciones del Diablo cuando actúan como principales adversarios de Cristo y de la humanidad al decir: «Hágase mi voluntad y no la tuya».⁶

Esteban de los Angeles, al denunciarse, sabía muy bien que había sido presa del Diablo o los demonios y que estaba en pecado. Esto es, que había sido tentado a través de una obsesión por algo material o exterior a él, provocando de esta manera «pasiones que (le) hicieron perder la razón». Su voluntad había sido doblegada mas no forzada, pues él contaba con su libre albedrío para decidir si pecaba o no. Bien sabido es que los poderes del demonio son limitados a lo terrenal, pues aunque cuenta con una facultad de seducción extraordinaria, es al hombre a quien corresponde decidir si da rienda suelta a su carnalidad y autocomplacencia.⁷

...nos hacen confundir las malas leyes con las buenas

Pero hay una pregunta a la que primero debemos responder: ¿con quién hizo pacto Esteban: con el Diablo o con el Demonio? En ese caso surge la pregunta: ¿quién es el demonio? A lo que respondemos que en un principio los demonios («genio» o «espíritu») eran entes éticamente neutrales. Con el tiempo se fueron distinguiendo los buenos demonios —de entre los cuales identificamos a los espíritus guardianes, ángeles de la guarda o aun a los «espíritus guías» de los *médiums*— de los malos espíritus, considerados como enviados de Satanás. En el pasado se les consideró como responsables de las enfermedades mentales y nerviosas y al Demonio se le llamó «capital enemigo del linaje humano», «autor del pecado», «engañador del universo mundo», «padre de mentiras», «príncipe de los demonios y tinieblas» y «odiosísimo ladrón de almas».

Estos demonios moran en el aire, pueden hacerse muy pequeños y así entrar por la nariz. No podemos verlos, pero para engañarnos adoptan formas de animales o humanas (íncubos o súcubos) y hasta de ángeles celestiales. Atacan tanto al cuerpo como al espíritu, incitando al individuo

Primitive Christianity, Cornell University Press, London and Ithaca, 1977, pp. 31-33, 36; María del Carmen León Cázares, «La presencia del Demonio en las Constituciones Diocesanas de fray Francisco Núñez de la Vega», en *Revista CIHMECH*, número 3, Chiapas, pp. 17-18, en prensa; E. Pike Royston, *Diccionario de religiones*, 3a. reimpresión, (adaptación de Elsa Cecilia Frost), FCE, México, 1986, pp. 150, 296. De principio, la existencia del Diablo se acepta sobre la base de la evidencia bíblica y porque así como hay una «experiencia de Dios» también hay una «experiencia del Diablo». De esta forma las evidencias con las que contamos para demostrar la existencia del Diablo son de tipo ahistórico.

⁶ Burton Russell, *Satanás...*, pp. 27, 72; Burton Russell, *The Devil...*, pp. 33-34; León Cázares, *op.cit.*, p. 8. Pike Royston, *op.cit.*, pp. 150, 287, 409.

⁷ León Cázares, *op.cit.*, p. 37; Burton Russell, *Satanás...*, pp. 48-50, 99, 124.

a la pasión de tal forma que pierda el dominio sobre sus facultades racionales y así quede bajo su poder. Los demonios «...nos hacen confundir las malas leyes con las buenas. Nos enseñan a usar la magia y otras artes vanas... nos poseen, causan enfermedades e infligen otros males del cuerpo y de la mente. Nos enseñan pecados y nos impulsan a cometerlos».⁸

Como ya hemos visto, los demonios son legión, pues el Diablo se multiplica por medio de numerosos auxiliares para tentarnos por medio de la gula, la soberbia, la lujuria, la avaricia, la desesperación, la ira, la acedia y la vanidad. Pero los demonios que más nos interesan, por ser posiblemente los invocados por nuestros personajes para realizar el pacto, son:

DEMONIO	³	TIENTA DE
Mammón	³	Avaricia y deseo de bienes temporales.
Belial	³	Pecados contra la fe como la apostasía, la idolatría, brujería, maleficios, la adivinación, el adulterio y las supersticiones.
Behemoth	³	Deshonestidad y gula.
Beelfegor	³	Lujuria.
Asmodeo	³	Enemigo de la unión conyugal. ⁹

...no siempre es Satanás el que da el primer paso...

El pacto es el consentimiento o convenio con el Demonio cuyo fin es el de realizar, con su ayuda, cosas extraordinarias, embustes y sortilegios. El pacto es explícito cuando el consentimiento se da de una manera formal, e implícito cuando sólo se realizan acciones ligadas indirectamente al pacto aunque éste no se haya hecho.¹⁰ Al respecto Carmen León nos dice: «...no siempre es Satanás el que da el primer paso, también los hombres cegados por sus bajas pasiones han pretendido aprovecharse del poder diabólico para conseguir lo que aquéllas les dictan»... Así, por mutuo acuerdo se realiza el pacto.¹¹

⁸ Burton Russell, *Satanás...*, pp. 87-88. «Los demonios pueden atacar en cualquier forma, desde la tentación refinada de hacer algo aparentemente bueno, luego burdas tentaciones de lujuria y codicia, hasta llegar a brutales ataques físicos. Adoptan formas feroces y causan apariciones temibles; alteran nuestros cuerpos, nos rascan las narices y las orejas, ponen tensos nuestros estómagos, nos hacen dormir durante la plegaria e hincharnos con flatulencia, causando graves daños o lesiones y aun saltando sobre nosotros para golpearnos, todo ello para desviarnos de nuestro propósito divino», p. 232.

⁹ León Cázares, *op.cit.*, p. 12-14, 18. Burton Russell, *Satanás...*, p. 77.

¹⁰ Real Academia de la Lengua Española, *Diccionario de Autoridades*, (Edición Facsimilar), Editorial Gredos, Madrid, 3v., 1976, p. 72.

¹¹ León Cázares, *op.cit.*, p. 35.

Una vez invocado el Maligno, el contrato se sella con un «acto de adoración diabólica... promesa de obediencia incondicional» y renegación de Cristo y de María. El contrato, en ocasiones, se formaliza con una escritura firmada con sangre, o es simplemente un convenio oral.¹²

Antes que el pactario llame al Demonio es necesario que localice primero cuál es el que más conviene a sus fines, pues como señala el *Sanctum Regnum* no es necesario molestar a Lucifer si el caso no es de extrema gravedad.¹³ Hecho esto, se procede a solicitar la presencia del Demonio a través de rituales que no vamos a referir en este espacio, pero sí señalaremos que el pacto puede romperse con el simple y verdadero arrepentimiento del pactario «gracias a la intercesión de algún santo o de la Virgen» que logran rescatar la escritura. Para esto, es necesaria la confesión ante el sacerdote, o como veremos, la denuncia del pacto ante las autoridades de la Santa Inquisición. El perdón a tan terrible pecado sólo estaba reservado al obispo.¹⁴

Negros y mulatos parecen solos en el mundo

Hacia el siglo XVII la Inquisición mexicana funcionaba para los europeos, mestizos, africanos y castas.¹⁵ Extrañamente al esclavo negro, a pesar de ser igualmente neófito que el indígena, no se le eximió de la jurisdicción de la Santa Inquisición pues con el tiempo los esclavos asimilaban las pautas religiosas de sus amos con el propósito de utilizarlas en su provecho, y al amenazar el orden establecido fue necesario que interviniera la Inquisición.¹⁶

La legislación, por su parte, no contemplaba más presencia que la de españoles e indios por lo que los integrantes de las castas no tenían un lugar específico en la sociedad colonial. Así, aunque este grupo de personas gozaba de relativa libertad, lejos de ser incorporados a la sociedad se les marginó y limitó. Fue en este ambiente donde surgieron individuos que intentaban integrarse ya fuera como artesanos, trabajadores, capataces en obrajes y haciendas y, ya sin esperanzas, como vagabundos que aceptaban cualquier oficio que se les presentara.¹⁷

¹² *Ibidem*, pp. 42-43, 40; Noemí Quezada, *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1989, (Serie Antropológica, 93), p. 105 *apud* Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, (notas y comentarios de Fco. del Paso y Troncoso), Ed. Fuente Cultural, México, 1953, p. 49.

¹³ Carlo Liberio del Zotti, *Brujería y magia en América*, Plaza and Janés, Barcelona, España, 1977, pp. 88-89.

¹⁴ León Cázares, *op.cit.*, pp. 43, 48.

¹⁵ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, (trad. Solange Alberro), FCE, México, (Sección de obras de historia) 1988, p. 26; Lira, *op.cit.*, p. 1302.

¹⁶ Alberro, *op.cit.*, pp. 26-27.

¹⁷ Lira, *op.cit.*, p. 1303.

A través de la documentación obtenida y seleccionada en el Archivo General de la Nación, llegamos a la conclusión de que la mayor parte de las infracciones eran cometidas por aquella clase de individuos que debido a su desarraigo cometían excesos ya fuera a través de la palabra con reniegos, blasfemias, proposiciones e irreverencias, o por medio de la acción: ya fueran pactos diabólicos, sacrilegios o delitos de hechicería. Su rechazo a la sociedad colonial fue abierto, a pesar de ser los individuos más desvalidos de ésta. Otro factor a considerar en la biografía de los negros y mulatos, en su desarraigo, es su olvido involuntario de la familia, de sus antepasados. «Negros y mulatos parecen solos en el mundo».¹⁸

¿No habrá un Demonio que me ayude y me saque de estos trabajos y le entregaré mi alma?

En su condición miserable y ante la promesa de riquezas, amores y libertad, el negro libre o esclavo, hacia el siglo XVII, no tenía mejor opción que la de acudir al señor de lo terrenal para tener alguna esperanza de superación.¹⁹

En este artículo presentamos ocho casos de pacto con el Demonio realizados entre 1604 y 1695. Aclaramos que sólo consideramos aquellos que implicaban pacto explícito, es decir, trato directo con el Demonio. Hemos seleccionado los pactos realizados sólo entre mulatos, pardos o negros esclavos ya que son el sector con mayor presencia en la primera década con dos casos mientras que hacia la segunda mitad del siglo se manifestaron seis. La existencia de estos pactos nos da una idea del siglo de tensiones que fue éste y del nivel de desesperación de los individuos de color conforme avanzaba la centuria. Es evidente que al transcurrir el siglo, el número de casos aumentó en cuanto a la presencia de mulatos, lo que también nos demuestra que la población negra se estaba integrando, al menos en lo biológico, al nuevo continente.²⁰

a) Los mulatos: «...se decía que con los polvos se desnudaban mujeres, se toreaba y se alcanzaba cuanto quería»

Solange Alberro muy atinadamente señala, y nosotros lo reafirmamos, que el Demonio se manifestó principalmente a vaqueros mulatos. De entre los pactarios mulatos tenemos que tres eran vaqueros, dos eran toreadores y uno era minero. Lo anterior demuestra que estos individuos poseían una desenvoltura muy

¹⁸ Alberro, *op.cit.*, pp. 190, 456.

¹⁹ *Ibidem*, p. 187, *apud* Solange Alberro, *et.al.*, *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, El Colegio de México, México, 1979, pp. 132-161.

²⁰ *Ibidem*, p. 455.

especial sobre todo para la época en que vivían, lo que sólo puede entenderse gracias a su constante movilidad y a su «soledad, matriz de la reflexión crítica, y a los intercambios numerosos» que les permitía ver desde fuera y con actitud crítica lo que se daba por sentado y cierto en comunidades más cerradas.

Cuatro pactarios mulatos tenían entre 20 y 25 años, y los dos restantes no sabían su edad. Notamos entonces que nuestros personajes se encontraban en edad económica, social y emocionalmente activa pues por su juventud eran los más desesperados por afianzar su posición en la sociedad y por asegurar su destino en este mundo, aunque su única esperanza significara su condenación eterna.

En cuanto al lugar de residencia encontramos que los vaqueros mulatos son un clásico ejemplo de la economía que en aquel siglo ponderaba: la simbiosis entre la minería y la ganadería; así pues, nuestros pactarios nos muestran cuáles fueron los caminos de los reales de minas que en aquellos años comúnmente se transitaban: de Zacatecas a México, pasando por Querétaro, y de allí a Oaxaca, Chiapas y Guatemala. Juan Francisco y Juan de Salazar vivían en San Juan del Río, *Querétaro*;²¹ Juan de Morga trabajaba en las minas de *Zacatecas*;²² Francisco Rodríguez estaba en Valencia, adelante de la ciudad de Celaya, *Guanajuato*;²³ y un mulato más de quien no se tienen ni el nombre ni el lugar de residencia.²⁴

En la documentación de los procesos y causas seguidos a los mulatos, se nos muestra que éstos eran dados a tener señales visibles del contrato establecido con el Demonio. De un mulato se decía que tenía pintado al Demonio en la espalda; Juan Francisco traía consigo al Demonio, pues «lo trae pintado en un papel al lado del corazón y lo adora»²⁵ y Juan de Morga, Francisco Rodríguez y Esteban de los Angeles tenían escritura. Los dos últimos habían hecho y supuestamente firmado un contrato con el que se obligaban a ser esclavos del Demonio en cuanto el plazo del pacto finiquitara. Fueron estos últimos los más preocupados en romper el pacto cuando estaba a punto de vencerse el tiempo. Al respecto Esteban de los Angeles dijo que:

²¹ Archivo General de la Nación de México (de aquí en adelante AGNM), *Inquisición*, v. 283 (1), exp. ?, fs.100-103, 1608, México, «Causa criminal contra Juan Francisco y Juan de Salazar, mulatos libres, por pacto con el Demonio».

²² AGNM, *Inquisición*, v. 454, exp.14, fs. 253-292v, 1650, México, «Proceso contra Juan de Morga, mulato natural de Antequera, esclavo de Diego Arratia, por invocación al Demonio».

²³ AGNM, *Inquisición*, v. 563 (1), exp.3, fs. 18-26v, 1655, Santiago de Querétaro, «Causa contra Francisco Rodríguez, mulato libre, por tener pacto escrito con el Demonio».

²⁴ AGNM, *Inquisición*, v. 368 (2), exp.?, fs. 366-367, 1604, México, «Testificación contra un mulato que está al servicio del Lic. Franco, por tener un demonio en la espalda».

²⁵ AGNM, *Inquisición*, v.283 (1), exp.?, fs.100.

así había de hacer escritura, de no soltarla nunca hasta la muerte, a lo que respondió que sí. Los testigos... hicieron la escritura, la escribió Juan de Dios poniendo cómo Esteban se hacía esclavo de los dichos reyes de las yerbas: Bellarico y Varita de Virtud. La escritura se hizo por seis años.²⁶

Estos Bellarico y Varita de Virtud, que en realidad eran Pedro Nolasco y Juan de Dios, respectivamente, no sólo tenían al Demonio pintado en las espaldas sino que también tenían un anillo con una esmeralda, la cual tenía pintado el Demonio, un águila, una paloma y una culebra.²⁷ Ambos tenían, además, un libro de magia negra en forma de pergamino enrollado que portaban en el seno.²⁸

En cuanto a las circunstancias de la invocación, sólo en el caso de Juan de Morga, de las minas de Zacatecas, se señala que llamó al Demonio en momentos de desesperación. Los demás, la mayoría fueron inducidos por un amigo que no sólo les enseñaba el uso de las dádivas otorgadas por el Maligno, sino que fungieron también como testigos en la escritura.

Los lugares donde se realizaba el pacto, entre los mulatos, no variaba mucho. Uno pactó en las minas de su amo, tres no especifican nada al respecto y dos, Francisco Rodríguez y Esteban de los Angeles, prefirieron el inframundo, la antítesis del cielo, lo opuesto a la luz, la entrada del lugar donde mora el Diablo: una cueva. Francisco Rodríguez dice que fue en unas peñas donde había una cueva; el que lo llevó fue un sirviente de la vaquería, dentro de la cueva conversó con los demonios, que eran dos hombres que tenían cuernos en la cabeza y que estaban rodeados de muchas mujeres hermosas y adornadas.

Esteban de los Angeles, por su parte, llevó a cabo toda una ceremonia en la que tuvo que mostrar sus dotes de toreador.

Llegando a las 11 de la noche al pueblo de Atitan cerca del cual, como a dos cuadras, está una cueva al pie del volcán de fuego (la llaman la cueva de Atitan) a la cual fueron a otro día de mañana, ahí le dijo Pedro que ya era hora de ganar los polvos, que había de ser en dicha cueva, pero que primero se quitara el rosario y no dijese esto porque había de ver salir de la cueva un toro, un león y un tigre; «a cada uno le había de

²⁶ AGNM, *Inquisición*, v. 681 (1), exp. 5, fs. 271, 1692, Oaxaca, «Causa criminal contra Juan de la Cruz, Juan de Dios y Pedro Nolasco, por tener los tres pacto explícito con el Demonio».

²⁷ *Ibidem*, fs. 271.

²⁸ *Ibidem*.

hacer tres lances sin turbarse».²⁹ Salieron primero el toro que era pintado de negro, blanco y colorado, hizo los tres lances con un paño que le dio Pedro, acabado el tercero desapareció, después salió el león y el tigre, acabados los lances entró con su padrino en la cueva... vio una mesa, en ella puestas muchas yerbas, le dijo Pedro que escogiera, cogió unos cuantos paquetes y los vació en cuatro canutos y los guardó en la bolsa, al salir de la cueva, dichos Pedro y Juan le dieron el parabien...³⁰

Observamos que el mulato no visualiza al Demonio de la misma manera que lo haría un europeo, es decir, asociar la maldad con lo feo y con lo negro. Con excepción de Esteban de los Angeles, para quien el Demonio también tiene la forma de una serpiente colorada y verde, muy grande y con alas, a los demás pactarios se les presenta con formas humanas ya sean íncubos o súcubos; más curioso aún, a Juan de Morga se le aparece en figura de indio. Esto viene a mostrarnos que hasta en lo mágico el negro asimila los patrones occidentales de utilizar figuras antropomorfas, pues en algunas religiones africanas los espíritus auxiliares adoptan formas animales.³¹ Lo anterior, aunque puede parecer un dato al aire es más bien una muestra del sincretismo del negro americano, de su sistema de adaptación en una sociedad en la cual ya es imposible el retorno a las viejas formas que seguramente ya no recuerda del todo.

Conforme avanza el siglo la forma de hacer y manifestar el pacto entre los mulatos sufrió transformaciones. En la primera mitad del siglo XVII se conformó con llevar un tatuaje o un dibujo muy cerca del corazón, pero a partir de la segunda el pacto ya llevaba la formalidad de la escritura, aunque limitada por el analfabetismo de los pactarios. Aquí la descripción de una escritura:

Pedro escribió en un pergamino largo enrollado que traía en el seno, era blanco, no escribió renglones, ni con pluma y tinta, sino que estampó unas figuras como lagartijas, leoncitos y venaditos con un instrumento de palo como sello que imprimía uno como garabato negro con que hacía unas rayas como renglones toscos y tuertos, al principio y fin de cada uno estampaba una figura con dicho sello el cual mojaba en un tecomatillo a manera de tintero que traía en una bolsa de gamuza con tinta colorada.³²

²⁹ *Ibidem*, fs. 269.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ I. M. Lewis, *Estatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Penguin books, Harmondsworth, England, 1971, p. 221.

³² AGNM, *Inquisición*, v. 681 (1), exp. 5, fs. 290v.

Era común en los pactarios que todos ellos recurrieran al reniego para afirmar el pacto establecido con el Demonio. Dicho reniego iba desde el tirar y escupir imágenes de algún altar casero, no mencionar el nombre de Dios y de la Virgen, no asistir a misa, no tener devoción, ni ver cuando alzarán la hostia, hasta no comer sal, ni mucho menos confesarse.

En cuanto a las dádivas que el Demonio otorgaba a los pactarios, a cambio del culto que éstos debían rendirle, están las yerbas o polvos que servían muy bien tanto para amansar al amo y que no golpeará al esclavo, como para desnudar mujeres o ser buen toreador y valiente.

Lo esencial es resaltar el hecho de que hay aquí una mezcla de elementos negros, españoles e indígenas. Siendo las yerbas uno de los medios más utilizados en las artes amatorias, el mulato intuye, o sabe, que ellas³³ son sólo portadoras del poder de seres invisibles que manifiestan su poder a través del efecto de éstas,³⁴ cuando se les rinde culto a las deidades.

Pero, ¿cuáles eran los deseos que el mulato deseaba satisfacer? Eran varios, pero al parecer, el más importante era el de tener habilidades con los toros. Siendo vaqueros casi todos ellos, no nos extraña que quisieran obtener un don especial para hacer alarde en su medio de trabajo. Así lo manifestaron los vaqueros de la estancia de María de Velasco cuando dijeron que un mulato efectuaba diversas suertes, tales como «meneados los pies aguardaba a un toro muy bravo y le mete en los cuernos dos naranjas»,³⁵ o bien, montado en una potranca le iba quitando la silla quedando en pelo sin aparecerse ni caer.

Por su parte, Francisco Rodríguez, vaquero de Valencia, pidió al Demonio ser valiente, buen toreador, buen jinete, buen enamorado y tener dinero,³⁶ mientras que Juan de Morga, mulato natural de Antequera y esclavo en las minas de Zacatecas, invocó al Demonio en momentos de desesperación, pues quería librarse del poder y los malos tratos que le daba su amo.³⁷

La concupiscencia también es causa del pacto demoníaco. Esteban de los Angeles nos lo da a entender en su relato. Dijo que a los cuatro días de haber hecho el pacto regresaron a Guatemala para hacer experiencia con los polvos de yerba que había obtenido en una cueva. Enamoró a una mujer soltera que

³³ Las yerbas son Santa María, que todavía se usa en las limpiezas del México actual, y la yerba del Carpintero.

³⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, (2a. reimpresión), SEP-INI, 1980, (Colección SEP-INI, 1), México, p. 170.

³⁵ AGNM, *Inquisición*, v. 368 (2), exp.?, fs. 366, 1604.

³⁶ *Ibidem*, v. 563 (1), exp. 3, fs. 18-26v, 1655.

³⁷ *Ibidem*, v. 454, exp. 14, fs. 253-292, 1650.

le había dicho que no, entonces echó a volar tantos polvos como una cabeza de alfiler y a las ocho de la noche la mujer lo fue a buscar. Después desnudó a una mujer en la calle de San Sebastián y otra en la de la Merced usando los polvos de la misma forma que con la mujer anterior, y con la virtud de los polvos se les rasgó y cayó la ropa.³⁸ El poder de los polvos era tal que «con ellos se desnudaban mujeres, se torea y se alcanzaba cuanto quería».³⁹

b) Los negros criollos: «...veía al Demonio en forma visible y muy continuamente»

En una situación de total desesperanza, el mulato criollo, aparte del suicidio, no ve otra salida más que la de rebelarse a las buenas costumbres cristianas y recurrir a las contrarreglas del juego religioso que lo atan y nulifican, para poder subsistir, para de alguna forma tener esperanzas de que su situación terrenal —aunque imperdurable— pueda mejorar. Hay aquí, en palabras de Solange Alberro, «una voluntad de supervivencia».⁴⁰ Los casos que mencionamos en este apartado se relacionan con los criollos, negros nacidos en tierra firme.

Nuestros personajes son Cristóbal de la Cruz, mejor conocido como «El negro del duende», de 30 años, natural de Puebla y esclavo en un ingenio, con el oficio de purgador de azúcar, en el Valle de Amilpas (hoy estado de Morelos) y Joseph Marcos de Mesa, esclavo en un obraje en la calle del Espíritu Santo en Coyoacán (ciudad de México), negro criollo de 22 años. Ambos individuos son jóvenes, con la diferencia de que estos esclavos están casados, y ahí es en donde reside la piedra de toque del pacto demoníaco.

Estos negros criollos habitan en lugares que más que poblaciones grandes tienden a ser ciudades, son centros de producción, de comercio y lugares de paso de mercancías hacia los puertos más importantes de la Nueva España: Acapulco y Veracruz.

¿Y qué sucede con el pacto entre negros criollos esclavos? ¿Por qué recurren a él? Cristóbal nos dice que invocó al Demonio cuando vivía en casa de Gabriel Escudero, que en ese entonces era su amo, pues quería matarlo con veneno porque lo azotaba. Además hizo que el Demonio hechizara a una negra porque ésta no había accedido a sus amoríos.⁴¹

³⁸ *Ibidem*, v. 681 (1), exp. 5, fs. 293, 1692.

³⁹ *Ibidem*, fs. 285v.

⁴⁰ Alberro, *op.cit.*, p. 462.

⁴¹ AGNM, *Inquisición*, v. 144, exp.?, fs. 431-475, 1659, Puebla, «Proceso contra Cristóbal de la Cruz, negro criollo, esclavo de Juan Fernández de Gamboa, por pacto con el Demonio».

Y las mismas razones aduce Joseph Marcos de Mesa para invocar al Maligno, pues cansado de los malos tratos de que era objeto, apartado de su mujer, que había sido enviada a Compostela⁴² y a punto de ser vendido fuera de México, decide entregarle su alma al Diablo, que curiosamente se le manifestó en figura de «mestiza muy linda», la cual salió de un rincón que era donde orinaban los del obraje. Acto seguido el Demonio:

*sacando un tintero con pluma fue redactando lo que el pactario le iba dictando: le hacía escritura para que al fin de su vida lo llevara por sólo salir del poder de su amo porque si en berverio [sic] se hacía lo que con él hacía su amo de cogerle a la mujer y habérsela enviado a Compostela.*⁴³

Al invocar al Demonio, Joseph de Mesa no tuvo que hacer tanta ceremonia pues:

*...hallándose muy afligido en una ocasión llamó al Demonio con estas palabras: ¿no habrá un Demonio que me ayude y me saque de estos trabajos y le entregaré mi alma? y, que habiendo hecho esta invocación se le apareció visiblemente el Demonio y le dijo que como le entregase el alma, él le sacaría de sus trabajos; y que para esto se quitase un envoltorio que traía colgado al cuello y que habiéndose dado esta palabra y promesa el Demonio, el dicho negro le había hecho escritura de que le daría el alma cuando muriese si le sacase de sus trabajos. Y este denunciante advirtió que el dicho negro al referir la forma de las palabras, con el dedo de la mano derecha hizo señal y ademán que escribía y adelantó el negro diciendo que desde la ocasión y tiempo que había hecho la escritura, veía al Demonio en forma visible y muy continuamente en la cama, en la mesa, en los rincones y en otras muchas partes de la casa, y que lo traía muy atemorizado...*⁴⁴

El Demonio que pactó con Cristóbal es llamado Trasgo o Duende, el cual usaba yerbas y polvos, mientras que el Demonio que pactó con Joseph de Mesa le ofreció dinero, que no aceptó en ese momento.

⁴² AGNM, *Inquisición*, v. 530, exp. 23, fs. 388-416, 1695, México, «Causa criminal contra Joseph de Mesa, negro esclavo de Alonso de Abalos, por hacer escritura de su alma al Diablo».

⁴³ *Ibidem*, fs. 401v.

⁴⁴ Alberro, *op.cit.*, pp. 466-467, *apud ibidem*, fs. 401v.

c) La parda: «...tiene relaciones con el Demonio»

El tercer caso que describimos es el que compete a una mujer parda de nombre Francisca Zerdán, soltera de 37 a 38 años aproximadamente. Es esta mujer un caso *sui generis* porque es la síntesis de la mezcla biológica de europeo, indio y negro, además de ser una mujer poco atractiva (algo bizca con una verruga en la nariz) se le consideraba como candidata ideal a tener pacto con el Demonio.

Francisca Zerdán era vecina de la Nueva Veracruz y por ser soltera a tan avanzada edad podemos imaginar que su amante, Francisco Julián, español mercader de 32 años, al querer terminar su amistad con Francisca haya recurrido al falso testimonio.

Después de todo un proceso y de investigaciones, se concluye que el tal pacto no existe. Fue Francisco Julián quien la denunció pues es él quien quería terminar con la relación, pero según él mismo, no podía darle fin porque Francisca le había hecho maleficio de ligadura, esto es, que él no podía copular con otras mujeres; Francisco también declaró que su amante tiene relaciones con el Demonio porque cuando está acostado con ella se hace el dormido sintiendo que ella se menea como si copulara con varios hombres, además la cama siempre estaba mojada y con un olor muy penetrante (como de semen).

Francisca Zerdán entra en las cárceles de la Inquisición el 21 de enero de 1672 y cuando la interrogan dice que es su mancebo quien no la dejaba en paz, pues constantemente la golpeaba; respecto a la cama mojada contesta que desde hace tres años está enferma de purgación. Para verificar lo anterior es reconocida por el médico y finalmente es absuelta.⁴⁵

La situación de Francisca no es muy lejana a la de otras mujeres que se les acusa de recurrir a la magia amorosa para mantener sus relaciones ilícitas con miembros de otros grupos sociales. Aquí, la hechicería ya no se conforma con llamar la atención del objeto amado, sino que hay en ésta una forma de violencia —que aunque no es el caso de Francisca, no negamos su existencia—; es una forma de destrucción utilizada especialmente por mujeres de color.⁴⁶

El contra-dios de los cristianos

Queremos agregar este apartado como una suposición, como una *addenda* a lo mucho que ya se ha dicho, elucubrado y mencionado. Al iniciar la investigación para este artículo una de las interrogantes que nos hemos propuesto responder a largo plazo es la de el porqué las religiones africanas se mantu-

⁴⁵ AGNM, *Inquisición*, v. 619, exp. 1, fs. 1-67, 1672, Veracruz, «Proceso contra Francisca Zerdán, mulata, vecina de la Nueva Veracruz, por hechicera, bruja y pacto con el Demonio».

⁴⁶ Alberro, *op.cit.*, pp. 464-465.

vieron, se sincretizaron y hasta florecieron en el Caribe mientras que en Nueva España parece que se esfuman con el tiempo. Quisimos suponer que en esta idea tuvo mucha relación la gran mayoría de población indígena que en un principio sobrepasó e influyó a la de color. Aunque tal vez sólo sea asunto de continuar buscando.

Junto con los negros esclavos introducidos a América llegaron las deidades africanas (*orixás*). Para el religioso del siglo XVII cualquier ente distinto a Dios era un demonio y en esa categoría entran tanto los dioses del indio como los del africano. Al existir una institución como la Santa Inquisición que se encargaba de vigilar el comportamiento tanto de españoles como de africanos, el esclavo entonces se vio en la necesidad de sincretizar sus dioses con los católicos, persistiendo esta actitud, como en Cuba, hasta hoy en día. Aquí tenemos algunos ejemplos:

DEIDAD	3	ASOCIADA A	3	CARACTERISTICAS
Dios	3	Olorug o Tupán	3	Poderoso y creador.
Jesucristo	3	Oxalá	3	Redentor, hijo del padre
La Virgen	3	Yemayá	3	Madre de Dios.
Espíritu Santo	3	Espíritu guía	3	Espíritus invisibles, no
Arcángeles	3		3	humanos. ⁴⁷

En aquel país, Exú también entró en ese sincretismo. De cultura yoruba y ewé, fue completamente asociado con el Diablo del cristianismo. «Si la principal ocupación del Diablo era perjudicar a los hombres, ¿fue tan disparatado asimilarlo al Exú?»⁴⁸ Los exús poseen la misma categoría espiritual de los orixás.

Según la mitología, Exú era el nombre propio de un orixá que ayudaba a Omulu, señor de la peste, de la viruela y de la muerte. Es el representante de los poderes maléficos por lo que al temerle, también es objeto de culto. No se puede solicitar ningún favor a los orixás sin el «despacho» (ofrecimiento) a Exú. Así, Exú se aleja y no molesta durante las ceremonias.⁴⁹

Roger Bastide nos dice de este dios: «El aspecto de *trickster* de Exú, dios intermediario entre los orisha y los fieles, toma un aspecto demoníaco como si fuese, al estar sincretizado con el Diablo, el contra-dios de los cristianos».⁵⁰

⁴⁷ Liberio del Zotti, *op.cit.*, p. 72.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 30, 73.

⁴⁹ Ethelvina Correa, «Algunos rituales religiosos de los negros de Brasil», en *Historia y folklore africano en América*, INAH, México, 1980, (Cuadernos de trabajo, DEAS, 27), pp. 54-55.

⁵⁰ Roger Bastide, «Les cultes afro-américains», en *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des religions*, v. 3, Gallimard, Belgique, 1976, p. 68.

Estos entes poseen fuerzas suficientes para perjudicarnos, actúan de modo falaz y se venden al mejor postor. Sin embargo, podemos servirnos de ellos para neutralizar los maleficios de nuestros enemigos. Aún así, es necesario aclarar que aunque se puede recurrir a los exús para hacer daño «no habrá umbandista que no afirme que eso es pecado».⁵¹ Lo cual nos hace pensar que la opinión anterior no está muy desligada del concepto cristiano.

Ahora bien, ¿no podríamos pensar que si los santos católicos se sincretizaron con las deidades africanas, no pudo suceder lo mismo con los demonios? ¿A quién pudieron haber recurrido los individuos cuyos casos aquí mencionamos? Si recurrían al Demonio quizá en realidad invocaban a los exús.

Los exús que en este caso nos interesan son: Exú rey o mayoral, que según *El catecismo de umbanda* es el Lucifer o Satanás del cristianismo. De él nos dicen que es inteligente, sabio, amable, concede riquezas y placeres tanto en éste como en el otro mundo con la única condición de que se le sirva. Tiene, a semejanza de nuestro Diablo, dos cuernos en la frente y sus facciones, sus modales y su trato son los de un perfecto caballero.

También está el exú, rey de las siete encrucijadas, o Echu Elú que por ser brujo es uno de los más solicitados para realizar hechizos, encantamientos y sortilegios; Exú rompe ramas: sugestión a las mujeres para que se entreguen a la lujuria y a la prostitución. Tiene poder para romper los compromisos, para deshacer los matrimonios y para favorecer las uniones ilícitas. Exú Quirimbo es el espíritu impuro por excelencia, es el demonio de la lascivia y de todas las perversiones sexuales. Exú de las piedras negras, Echu Achí Kuelo o Echu Alaroyé, es el demonio del oro y de las riquezas; por lo general se le invoca cuando se está en situaciones económicas apuradas. Exú pagano o Echu Chiguidí es el diablo del odio, de los celos, de la envidia, de las acciones perversas y la discordia; es vengativo y envía las pesadillas.⁵² Echu Aroni o Echu Beleké es un enano de cabeza perruna o un niño que además de curandero y mago ejerce la medicina e instruye en el uso de las plantas.⁵³

Conclusiones

Creemos necesario terminar con una sencilla conclusión acerca de la finalidad del pacto en el siglo XVII. Podemos distinguir dos momentos en el pacto demoníaco: a) de intento de integración del negro al cristianismo y b) de

⁵¹ Liberio del Zotti, *op.cit.*, pp. 221, 223.

⁵² *Ibidem*, pp. 156-158.

⁵³ Natalia Bolívar Aróstegui, *Los orishas en Cuba*, Ediciones Unión, Unión de Escritores y Artistas de Cuba, Cuba, 1990, p. 45.

rechazo del negro hacia las instituciones occidentales que le fueron impuestas al suplantar sus propias pautas de comportamiento. De esta forma tenemos que el bautizo de los esclavos negros, ya sea en el momento de embarcarse o al arribar al Nuevo Continente, así como la instrucción religiosa fueron una manera de integrar al negro; sin embargo, lejos de que esto sucediera, el negro se adaptó, sobrevive al nuevo medio en el que se desenvolvía y disfrazó sus propias creencias adoptando las formas católicas. Así, invocando a los santos del catolicismo en realidad adoró a los orixás. El negro tuvo que resguardar sus recuerdos para que no se perdieran en el olvido, por esto fue necesario ligarlos, legalizarlos con las instituciones ya existentes y que le permitieran subsistir. El negro adoptó, con el tiempo, la magia del hombre blanco, pues si esta magia le permitía al blanco seguir siendo amo, entonces su magia debía ser más poderosa. De esta forma a las prácticas africanas se agregaron las europeas.

En cuanto al rechazo, este es manifiesto cuando el negro recurre al pacto demoníaco, cuando reniega de toda la cosmogonía occidental sinteti-zándolo todo en un acto, en una palabra, para negar de esa manera las leyes —ajenas completamente a este individuo— que lo compelen a continuar siendo esclavo y a aceptar su condición de tal. Su violencia, su rechazo, es más bien una defensa hacia la agresión que implica la pérdida de identidad, de valores, de recuerdos. La violencia-defensa tomará, en el siglo XVII, las vías más sutiles y elaboradas, las del campo del pensamiento, de lo simbólico: el campo de lo «religioso, mágico, rara vez sexual».⁵⁴

El sincretismo se manifiesta en América en la medida en que el africano conserva sus recuerdos, y aunque el «pensamiento podía permanecer africano... el gesto se americanizaba».⁵⁵ El negro americano, incluyendo al mexicano, tiene que vivir en dos mundos y mezclar su bagaje cultural no sólo con el indio, sino con el español también, que es lo que hemos querido describir a lo largo de este trabajo.

Sea pues la intención de este artículo, más que un enunciado una propuesta, una invitación o interrogante abierta hacia nuevos caminos de investigación de la población negra en México, que a pesar del tiempo, la distancia y el mar, no es muy diferente del Caribe. Que no quede esta invitación, como San Jerónimo, clamando como una sola voz en el desierto.

⁵⁴ Alberro, *op.cit.*, p. 464.

⁵⁵ Roger Bastide, *Las Américas negras, las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, (trad. Patricio Azcárate), Alianza Editorial, Madrid, 1969, (El libro de bolsillo), pp. 87-88.

Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana

Patricia Funes* y Waldo Ansaldi**

Dos antropologías se enfrentan [...]: la de la igualdad de nacimiento y la de la desigualdad hereditaria, que permite volver a naturalizar los antagonismos sociales.

Étienne Balibar, El «racismo de clase»

Introducción

Como expresara alguna vez Carlos Real de Azúa, «el día que se trace la línea del pensamiento racista en Iberoamérica, asombrará el volumen de una ideología entrelazada a lo más “oficial” de nuestras definiciones culturales». ¹ Retomamos aquí su proposición, a la que agregamos, a modo de hipótesis, que el racismo —como cualidad legitimadora pseudocientífica de la matriz de los Estados latinoamericanos en su proceso de consolidación oligárquica— proyecta un discurso —acompañado de unas prácticas— que se hace «sentido común» en las sociedades latinoamericanas y se erige en una de las explicaciones plausibles en momentos de conflictividad y de exclusión sociales. Decimos «sentido común» porque aparece ligado no sólo al discurso de las clases dominantes, sino por formar parte de la cultura política y de las propias prácticas sociales de nuestras sociedades, siendo, en ocasiones, fuente de interpretación del conflicto (o expresión del mismo) aun por parte de los sujetos que lo padecen.

¹ Carlos Real de Azúa, «Los males latinoamericanos y su clave. Etapas de una reflexión», en *Punto de Vista*, Año VI, n° 18, Buenos Aires, agosto de 1983, p. 18. [Reproducido de Carlos Real de Azúa, *Historia visible e historia esotérica; personajes y claves del debate latinoamericano*, Arca/Calicanto, Montevideo, 1975].

* Instituto de Investigaciones (Area de Sociología Histórica) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

** Instituto de Investigaciones (Area de Sociología Histórica) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

El meollo de las proposiciones racistas más corrientes se elabora a partir del pensamiento positivista de comienzos del siglo XX. Establecido el «perímetro» de los Estados, hacia finales del siglo anterior, la urgencia por definir el «volumen» de lo nacional lleva a los intelectuales positivistas a precisar inclusiones y, sobre todo, exclusiones, a legitimarlas y fundamentarlas. En ese ejercicio se impone la reflexión acerca de «las multitudes», del «pueblo», de la «nación» o el «alma nacional», en un contexto de complejización social y de aparición de sujetos sociales que impugnarán el orden de cosas vigente. Concretamente, el problema del «control social» o, en la frase de la época, de la «cuestión social» se pone en el centro de las especulaciones. La fuerte tensión entre una «dinámica» económica y el ingenuo deseo de una «cinética» social cristaliza en el emblemático «orden y progreso».

El objetivo del presente trabajo es plantear e interpretar los centros neurálgicos de la reflexión latinoamericana sobre el «problema de las razas», en relación con la construcción de un orden político, social y simbólico dirigido a definir los contenidos de la nación en la primera década del siglo XX. Para ello desplegaremos una parte de este complejo entramado de los positivismos, tomando algunas de sus versiones —especialmente aquellas que enfatizan el análisis racial— en distintas situaciones, plural que, si bien cruza ejes temáticos comunes, presenta especificidades y direcciones que distan de ser homogéneas. Aunque la interpretación orgánico-biologista, la «medicalización» del discurso, la naturalización y reificación de la sociedad están presentes en todos los autores escogidos, existen entre ellos diferencias notables, tanto respecto de la ponderación de los sujetos sociales cuanto del significado último del «diagnóstico» y de la acción «terapéutica» para la «salud» de las sociedades. Dicho de otra manera: la sociedad es conceptualizada como un organismo, mientras los sujetos sociales, a su vez, se comportan como tales, es decir —con los debidos matices de cada caso—, el dato fatal para definir ese organismo es la constelación racial de esa sociedad (complementada con la influencia del medio físico). Ahora bien, la ponderación de cada elemento «racial» constitutivo varía, al igual que las soluciones.

Desde las élites políticas e intelectuales «blancas» se intenta definir «sociológicamente», de manera eugenésica, al «otro» étnico, social y cultural. Ese «otro» es recortado desde el comienzo como problema: «problema indígena», «inmigrante» o «negro». De allí que hayamos elegido para el análisis de estas cuestiones las obras del boliviano Alcides Arguedas (*Pueblo enfermo*), el peruano Francisco García Calderón (*Las democracias latinas en*

América y La creación de un continente), los argentinos Carlos Octavio Bunge (*Nuestra América*), Ricardo Rojas (*La restauración nacionalista* y *Blasón de Plata*) y José Ingenieros (*Las fuerzas morales*), y el cubano Fernando Ortiz (*Los negros brujos* y *Entre cubanos*).

Las razones de una selección que a primera vista puede resultar caprichosa se corresponden con la elección de casos que respondan a nuestro doble objetivo: por un lado, el de mostrar distintos matices del pensamiento positivista y, por otro —más importante para nosotros—, los distintos tratamientos del «otro» fundamental y problemático de cada sociedad: el indio, el mestizo, el negro o el inmigrante, según los casos. Asimismo, la elección de las obras tiene que ver con cierta contemporaneidad, ya que fueron escritas en el transcurso de una década (*circa* 1903 a 1913).

Acerca de los positivismos

Al decir de Oscar Terán,

la ideología positivista desempeñó un considerable papel hegemónico, tanto por su capacidad para plantear una interpretación verosímil de estas realidades nacionales cuanto por articularse con instituciones que —como las educativas, jurídicas, sanitarias o militares— tramaron un sólido tejido de prácticas sociales en el momento de la consolidación del Estado y la nación a fines del siglo pasado y comienzos del actual.²

El desarrollo de las ciencias biológicas a lo largo del siglo XIX abre la posibilidad de contar con criterios considerados definitivamente científicos para explicar al «hombre». De allí a la tentación de la interpretación biologista acerca de los hombres y sus relaciones, hay sólo un paso. El darwinismo, el organicismo social, la antropología física, ofrecen a los analistas raciales perspectivas que resignifican la vieja preocupación por el tema.

Como inmejorablemente apunta uno de los analistas contemporáneos del proceso:

Bajo la influencia del pensador inglés [se refiere a Herbert Spencer] llegamos a la época científica. El estudio de la sociología comienza entonces; se profesa un materialismo o un positivismo hostil a las ideas ontológicas, se creía en la Ciencia más que en las ciencias, en la explicación

² Oscar Terán, *Positivismo y nación en la Argentina*, Punto Sur, Buenos Aires, 1987, p. 11.

*racional de todos los misterios [...] Diversas influencias dominan esta época [...]. Las teorías políticas y sociales de Gustave Lebon, los libros apasionados de Nordau, la criminología de Lombroso y de Ferri, las fórmulas de Taine, la biología y la sociología de Letourneau.*³

Bajo el paraguas omnisciente de tales influencias aparece, en la ensayística del periodo, una preocupación sociológica que intenta dar cuenta de estas «mórbidas» sociedades. En el tratamiento de este tema es casi de rigor enumerar los títulos de escritos emblemáticos: *Manual de patología política* (1889), del argentino Juan Alvarez; *Continente enfermo* (1899), del venezolano César Zumeta; *Enfermedades sociales* (1905), del argentino Manuel Ugarte; *Pueblo enfermo* (1909), del boliviano Alcides Arguedas; *La enfermedad de Centroamérica* (1912), del nicaragüense Salvador Mendieta; *O parasitismo social e evolução na América Latina* (1903), del brasileño Manoel Bonfim; o *Nuestra inferioridad económica: sus causas, sus consecuencias* (1912), del chileno Francisco de Encina.

Genética e identidad

Los intelectuales positivistas tienen un particular interés en adjudicar a la composición racial de las sociedades latinoamericanas el carácter de una de las explicaciones centrales para explicar los frenos al desarrollo. Uno de los motivos que seduce a los «raciólogos» es que, en parte, la explicación racial, por fatal, biológica y determinista-determinante exime a la voluntad humana (y por ende a las políticas de las clases dominantes) de las responsabilidades de la conducción, o —por lo menos— las atenúa. Subyace a esto cierta decepción, cuando no un rotundo pesimismo respecto del poder de la libertad individual y la autoterminación, cualidades que desde el terreno filosófico se desplazan al plano político. ¿Cuál es, entonces, el «alma nacional»? es la primera pregunta metodológica para plantear un orden político acorde con la misma. Así se filia la «genética social» con el tema de la identidad y éste con el orden político.

El tejido ideológico del periodo se halla fuertemente influido por la raciología de Gustave Le Bon y su concepto de «alma nacional»: «Cada raza

³ Francisco García Calderón, «Las democracias latinas de América», en *Las democracias latinas de América. La creación de un continente*, Biblioteca Ayacucho/44, libro V, cap. III, Caracas, 1979, p. 150. La primera edición de sendos libros es de los años 1911 y 1912, respectivamente. La edición con la que trabajamos —la de la Biblioteca Ayacucho— los reúne en un único volumen. De aquí en adelante, toda cita tomada de uno u otro libro de García Calderón remite a esta edición.

⁴ Gustave Le Bon, *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Paris, 1909, citado por M. Stabb, en *América Latina. En busca de una identidad*, Monte Avila, Caracas, 1967, p. 26.

tiene una constitución física tan marcada como su constitución anatómica [...], las características psicológicas se transmiten regular y fielmente por herencia. Este conjunto [...] constituye lo que en justicia puede llamarse el carácter nacional».⁴

Un asunto que ha sido tematizado obsesivamente en el pensamiento latinoamericano de todas las épocas es el de la capacidad de sus intelectuales para generar ideas propias. Si bien este problema es arena de discusión desde el momento mismo de la ruptura del pacto colonial y en el de la de construcción de los Estados nacionales, pensamos que la «tercera generación positivista», en palabras de Alejandro Korn, es la que lo expone con mayor claridad y profundidad. Las causas de esta preocupación aparecen muy ligadas a la decepción o a cierto escepticismo frente a los resultados de esa operación de «traslación» acrítica o excesivamente esperanzada de sistemas ideológicos generados en otras sociedades y contextos. Esto no quiere decir que la contraoferta intelectual intente o se plantee formas alternativas, vernáculos u originales frente a los paradigmas europeos. Sin embargo, aparece recurrentemente planteado el imperativo del análisis de lo social desde una perspectiva más introspectiva y, probablemente, menos indulgente.

Este problema, privilegiado entre los intelectuales que nos ocupan, puede desbrozarse en los siguientes aspectos: 1) el señalamiento de la ausencia de pensamiento original; 2) el carácter asistemático y precientífico respecto de los análisis sociales previos; 3) la contracara de lo anterior: la autoconvicción de que el CONOCIMIENTO POSITIVO (así, en mayúsculas, como suele aparecer en los textos) ofrece no sólo una garantía de análisis científico, sino que es objetivo y a la vez fundante. Fundante en varios aspectos: institucionalmente, pues se orienta hacia las políticas estatales, y socialmente por la direccionalidad hacia la sociedad y la intención de modificarla en un camino menos «ingenuo» y esperanzado y, a la vez, drástico. Mas también porque la preocupación por objetos tales como la «multitud» y/o el «pueblo» lleva a plantearse no sólo los obstáculos y frenos a la modernidad, sino y principalmente —por contraste— el carácter de las élites dirigentes y, en la mayoría de los casos, una justificación de la legitimidad de las mismas. Legitimidad que va afirmándose en principios sutilmente diferenciados respecto de la tradición liberal clásica, revisión que remite casi necesariamente a una evaluación del pasado de esas sociedades desde la independencia. La construcción de historias nacionales y la sanción casi definitiva del pasado «oficial» se constituye en una tarea perentoria. Siguiendo muy de cerca la recomendación de Renan, desde el poder comienza, por entonces, el operativo de recortar los recuerdos, pero sobre todo los olvidos, del pasado.

Rasgo característico de la reflexión es la mirada hacia la historia, la que construyen voluntariamente. La apropiación de la historia lleva a plantearse, desde la filosofía de la historia, un *continuum* en el cual se asocian causalmente los mojones de la expresión de un «alma nacional». Los diagnósticos y las terapias se despliegan a partir de la naturalización y reificación de lo social. El tejido de la nación, bajo el «microscopio» de estos intelectuales, se explica bajo inclementes y objetivos criterios de corrupción, degeneración y selección, las artes del bisturí, las del crisol o laboratorio. Se trata, entonces, de detectar la enfermedad, por doloroso y vergonzoso que sea el diagnóstico, para obrar en consecuencia. De ahí que una primera cuestión sea la misma defensa de ese conocimiento «positivo».

En la introducción a *Nuestra América* de Carlos Octavio Bunge (1875-1918), encontramos la que probablemente sea la condensación emblemática de las intenciones, el tratamiento y los temas de los tratados de «psicología o clínica social» de la época:

*El objeto diría práctico de esta obra es describir, con todos sus vicios y modalidades, la política de los pueblos hispanoamericanos. Para comprenderla, debo antes penetrarme de la psicología colectiva que la engendra. Y, para conocer esta psicología, analizo previamente las razas que componen al criollo. Conocido el sujeto, expongo ya la política criolla, la enfermedad objeto de este tratado de clínica social, tratado que, como sus semejantes en medicina, concluye con la presentación de algunos ejemplos o casos clínicos.*⁵

Bunge aclara que sólo expone de manera relativa la terapéutica a seguir, aun cuando sugiere «el progreso lento por el esfuerzo continuo» que supone la educación, el mejoramiento económico, la higiene. «En una palabra: ¡la evolución y no la revolución!»⁶ Crudamente y en tono apocalíptico, Alcides Arguedas (1879-1946) afirma: «debemos convenir, franca, corajudamente, sin ambages, que estamos enfermos, o mejor, que hemos nacido enfermos y que nuestra disolución puede ser cierta».⁷

A su vez, Francisco García Calderón (1883-1953) anota, en términos críticos:

⁵ Carlos Octavio Bunge, *Nuestra América. Ensayo de psicología social*, 4ª ed., Arnoldo Mon y Hermano Editores, Buenos Aires, 1911, p. 4. [La 1ª ed. es de 1903].

⁶ *Ibidem*, p. 6.

⁷ Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, 3ª ed., Ediciones Ercilla, Santiago de Chile, 1937, cap. IX, p. 176. [La 1ª ed. es de 1909].

Surge entonces una nueva escuela que analiza los problemas colectivos. Su fuerza está en el despiadado estudio de males comunes, tradicionales. Prepara los elementos de la reconstrucción futura, anuncia al «cirujano de hierro» o al «civilizador formidable» [...] ha servido para señalar los caracteres que distinguen al Nuevo Mundo, y defender con espléndida energía su autonomía moral.⁸

Fernando Ortiz (1881-1969), en su tratado criminológico sobre el hampa negra cubana, responde a quienes dudan de la conveniencia de «sacar a luz semejantes úlceras de nuestro pueblo»:

para conocer y apreciar el grado de civilización ética alcanzado, nada mejor que volver la vista hacia los rezagados, hacia los infelices que, impotentes para trepar a un superior nivel moral, chapatalean en los lodazales del vicio [...] La observación positivista de las clases desheredadas [...] forzosamente ha de producir el efecto benéfico de apresurar su redención social.⁹

Y en otro libro, *Entre cubanos*, escribe: «Al contrario, estimo que este estudio es indispensable para poder aportar con virilidad el remedio, para poder usar con ciencia y corazón del cuarterio o del bisturí».¹⁰

Un aspecto que llama la atención en la reflexión positivista de la sociedad es la centralidad del concepto de «raza» como principio explicativo y como «objeto» de estudio, paralela a la inconsistencia, cuando no la explícita renuencia a la definición, del término.

En el prólogo a su libro, Carlos Bunge admite como una «dificultad práctica del sociólogo» el definir el concepto de «raza» (como también el de sociedad y el de «pueblo»). Sin embargo, en el intento de justificar conceptualmente su metodología, esgrime:

Hay que buscar en cada sociedad, lo más característico y propio, en una palabra, lo más castizo, [que viene de] casta (clase social), y casta, del sánscrito warna, que significa «color» (de la tez).

⁸ García Calderón, *La creación...*, libro II, cap. II, p. 253.

⁹ Fernando Ortiz, *Hampa afrocubana. Los negros brujos. Apuntes para un estudio de etnología criminal*, 1ª ed., Editorial América, Madrid, s.f. [1096], pp. 14-15.

¹⁰ Ortiz, *Entre cubanos. Psicología tropical*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1985, pp. 2, 97 y 98. [La 1ª ed. es de 1909].

Es decir, en principio, el autor cruza una dimensión social con una «biológica». Más adelante avanza en su precisión respecto del asunto cuando afirma:

*Cada raza física es una raza psíquica. Cada raza posee una carácter típico, cualquiera que sea el concepto que se dé a esta enigmática palabra, base angular de la historia.*¹¹

En el tratamiento de lo que quizás sea la tematización racial más compleja y prejuiciosa, el problema negro o mejor, el de la esclavitud y la negritud, es curioso el esfuerzo que permanentemente realiza Fernando Ortiz para no caer en los determinismos biológicos y las generalizaciones apresuradas. Así, al analizar la composición racial de Cuba, expresa:

*En resumen: puede decirse que tres razas, tomando esta palabra en su acepción clásica y más amplia, depositaron sus caracteres psicológicos en Cuba: la blanca, la negra y la amarilla, y si se quiere una cuarta, la cobriza o americana, por más que ésta ejerciera escasa y casi nula influencia [...] Pero todas las razas encontraron en Cuba un ambiente tan nuevo y tan radicalmente distinto de aquel del cual eran originarias [...] por lo que al factor antropológico se unieron otros sociales para determinar las características de la vida cubana.*¹²

Aun situado en el meollo del positivismo criminalista o la «etnografía criminal» —lugar desde donde analiza la sociedad cubana—, Ortiz recurrentemente advierte acerca de la necesidad de no adjudicar exclusivamente el delito o la criminalidad al componente negro.¹³

Francisco García Calderón, por su parte, considera que

*el problema de las razas es de suma gravedad en la historia americana: explica el progreso de algunos pueblos y la decadencia de otros; es la llave del irremediable desorden que desgarró América y por último, de él provienen muchos fenómenos que son su consecuencia: la riqueza común, el régimen industrial, la estabilidad de los gobiernos, la firmeza del patriotismo.*¹⁴

¹¹ Bunge, *op. cit.*, pp. 8 y 102.

¹² Ortiz, *Los negros brujos...*, cap. I, pp. 21 y 25.

¹³ Cabe señalar que en el transcurso de su larga vida (1881-1969), Ortiz varía de posiciones respecto de varias cuestiones, entre ellas la de raza/racismo. El viraje se aprecia claramente en las décadas de 1930 y 1940 —cuando ya transita la etapa funcionalista y es celebrado por el mismísimo Bronislaw Malinowski—, tanto en los planteamientos de la Sociedad de Estudios Afrocubanos —establecida en 1936, bajo la presidencia del propio Ortiz—, cuanto en los personales. Entre 1944 y 1946 procede a una sistematiza-

Sin desprenderse de la matriz positivista del análisis de las sociedades desde los parámetros raciales, el autor francoperuano es una muestra del complejo haz de referencias ideológicas que se entrecruzan a comienzos de siglo. Es —a nuestro juicio— representante de una «bisagra» entre los análisis más biologists y la corriente antimaterialista y espiritualista que instala José Enrique Rodó, de la que es tributario. Tampoco él precisa los alcances del concepto «raza», pero uno de sus intentos es el de asimilar raza con cultura: «Legatarios del espíritu latino en lo moral, religioso y político, los pueblos iberoamericanos desean conservar su gloriosa herencia. La idea de raza, es decir tradiciones y cultura, domina la política moderna».¹⁵

Lo anterior nos lleva a plantear otro tema que se insinúa a comienzos de siglo y que se despliega con más fuerza en las décadas siguientes: Ariel y Calibán, el espíritu latino y el anglosajón, no tanto desde el punto de vista racial sino del de las «herencias» morales y espirituales.

Clasificación, jerarquización: negros, mestizos e indios

La unidad de la ciencias bajo la hegemonía (o el monopolio) de las ciencias naturales es un supuesto del positivismo filosófico. En este sentido, el paradigma científico lleva a la hermenéutica raciológica a dos primeras operaciones básicas: la clasificación y la jerarquización. Como bien dice Étienne Balibar, una y otra «son operaciones de naturalización por excelencia, mejor aún, de proyección de las diferencias históricas y sociales en el horizonte de una naturaleza imaginaria».¹⁶ Imaginaria, porque esta jerarquización supone un piso, la animalidad, y un techo, la de una huma-

ción y revisión de sus convicciones sobre raza y racismo, las que en su nueva expresión aparecen publicadas en *El engaño de las razas*, Editorial Páginas, La Habana, 1944 (reedición de la Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975); aunque mantiene el uso del primer concepto, considera a las razas «impuras y arbitrarias» y condena a los racimos por ser «siempre agresivos y todos bastardos». En el prólogo de esta obra afirma: «Se insiste en decir que los seres humanos están divididos en razas distintas según inequívocos, originarios, hereditarios, permanentes y correlativos caracteres anatómicos, fisiológicos y espirituales, que determinan de manera ineluctable toda su vida individual y su historia colectiva. Se persiste aún en sostener que tales características raciales son fatalmente inmutables, que su transformación no es posible sino por selección lentísima y que toda mezcla de ellas conduce a la esterilidad y a la degeneración. Y, en fin, se pretende con obstinación a veces cínica, que unas razas son superiores y otras inferiores: aquellas predestinadas para el predominio y estas otras para la servidumbre». Si bien los cambios de posición de Ortiz son más que relevantes y no pueden ignorarse, en nuestro trabajo sólo analizamos su postura durante la fase positivista de su pensamiento.

¹⁴ García Calderón, *Las democracias latinas...*, libro VII, cap. II, p. 193.

¹⁵ *Ibidem*, p. 214.

¹⁶ Étienne Balibar, «Racismo y nacionalismo», en Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar, *Raza, nación y clase*, IEPALA, Madrid, 1991, pp. 90-91.

nidad, «por excelencia», el europeo blanco del «norte» (del que probablemente la población norteamericana fuera considerada un apéndice), que nunca termina de definirse en sus rasgos de realidad más allá de metafóricos tipos ideales. El darwinismo social clásico se entrapa así en «la figura paradójica de una evolución que debe extraer la humanidad propiamente dicha (es decir, la cultura, el dominio tecnológico de la naturaleza, incluida la naturaleza humana: la eugenesia) de la animalidad, pero por los medios que caracterizan a la animalidad (la supervivencia del más apto)».¹⁷ Nos tendremos, entonces, en el tratamiento de la constitución racial de las sociedades latinoamericanas y en las peculiaridades que adopta esta metodología de clasificación y jerarquización.

«Fatales y tristes indios»

El argentino Carlos O. Bunge se pregunta si es posible sintetizar los «rasgos psíquicos» de poblaciones indígenas tan heterogéneas. El recurso metodológico es contraponer a los indios con los europeos. Es decir, no define por lo positivo sino por el contraste. Apelando a fuentes objetables y ligeras, encuentra que «el *fatalismo oriental* es la cualidad característica de mexicanos y peruanos».¹⁸ La tristeza es otro de los rasgos comunes, acompañada de la venganza y el miedo. Bunge anticipa la desaparición del indio puro.¹⁹

Con mayor conocimiento de causa, Alcides Arguedas expone una valoración del componente indígena diferente en la que, además de las pautas sociosomáticas, incorpora las determinadas por la historia y el medio. Para el autor, impiadosamente, el aymara es —como el paisaje del altiplano— hurraño y salvaje:

*es duro, rencoroso, egoísta, cruel, vengativo y desconfiado cuando odia. Sumiso y afectuoso cuando ama. Le falta voluntad, persistencia de ánimo y siente profundo aborrecimiento por todo lo que se le diferencia. [...] Todo lo que personalmente no le atañe lo mira con la pasividad sumisa del bruto y vive sin entusiasmos, sin anhelos, en quietismo netamente animal.*²⁰

A su vez, la explicación racial de Ortiz, desde las lentes de la criminología lombrosiana, también se imbrica con los binomios fuerte-débil, superior-

¹⁷ *Ibidem*, p. 92.

¹⁸ Bunge, *Nuestra América...*, libro II, cap. IV, p. 109.

¹⁹ *Ibidem*, p. 113.

²⁰ Arguedas, *op. cit.*, pp. 36 y 38.

inferior y apela al concepto de degeneración y decadencia, típicos de la matriz positivista, sólo que está más cercano al binomio «civilización-barbarie» que al de la raciología finisecular:

Ya en los tiempos remotos en que nació Cuba de las negruras históricas, estaba poblada por una raza distinta de lo que hoy aquí está poblado, raza en decadencia, raza que tenía grandes vicios, pero que también tenía virtudes; raza cansada, resto acaso de una civilización milenaria [...], era raza en decadencia [...] y sucedió lo que tenía que suceder, que vino una raza superior, no corporal ni físicamente, pero superior en inteligencia y en virtudes cívicas, y esa raza fuerte, audaz, poderosa, triunfó de la raza débil, quedó en estrato, por así decirlo, en la parte inferior de la sociedad colonial [...] y sobre ellos fueron sobreponiéndose capas de civilización y de raza.²¹

Para García Calderón:

El indio contemporáneo, consumido por el alcohol y la miseria, es libre según la ley, pero siervo en la realidad [...] Desnutrido, sucio, degenera y muere; para olvidar la pesadilla de su vida cotidiana, se emborracha [...] y su numerosa prole acusa rasgos degenerativos [...] triste y cetrino como el desierto que lo rodea.

Agrega que en algunos lugares el indio desarrolla una suerte de «resistencia pasiva» que lo aferra tercamente a la defensa de su identidad cultural: «La simulación, el servilismo y la tristeza son sus rasgos característicos, pero el rencor, la hipocresía y la aspereza son sus energías defensivas»,²² tras lo cual, a párrafo seguido, cita la caracterización de Arguedas sobre los aymaras.

Es evidente, además, que para los positivistas —pero no sólo para ellos— los pobladores autóctonos del continente son siempre indios, no aborígenes ni indígenas, y muy excepcionalmente —como en los casos de quechuas y aymaras— son llamados por su denominación original. La vieja carga despectiva que la expresión tiene desde la época de la conquista, se resignifica en un sentido aún más negativo que antaño. Por lo demás —bueno es señalarlo— los autores que analizamos no introducen ninguna novedad en materia de caracterización de los aborígenes, terreno en el cual no hacen más que ratificar —ahora en clave presuntamente científica— los prejuicios originales de los

²¹ Ortiz, *Entre cubanos...*, p. 119.

²² García Calderón, *La creación de un continente*, [cap. II], p. 195.

españoles del siglo XVI, comenzando por los del brutal Gonzalo Fernández de Oviedo, uno de los primeros en calificarlos como gente naturalmente «ociosa e viciosa e de poco trabajo e melancólicos y cobardes, viles y mal inclinados, mentirosos e de poca memoria e de ninguna constancia».

Mestizos: del hibridismo a la síntesis

Es en el tratamiento del mestizaje donde las raciologías del fin de siglo evidencian sus núcleos temáticos más fuertes: hibridismo, atavismo, primitivismo, degeneración y selección.

La primera aclaración de Bunge respecto del mestizaje ilustra uno de los temas nodales de la agenda analítica de las razas: «Llámase mestizo al vástago de dos animales pertenecientes a distintas variedades de una misma especie; híbrido, al producto de individuos de dos diversas especies de un mismo género».²³

Los conceptos darwinianos de «atavismo» («el cruce de dos distintas variedades de una especie reproducen el tipo específico ancestral; la de dos especies de un género, el tipo genérico») y «correlación» sustentan «científicamente» su teoría sobre el mestizaje. Respecto del atavismo, dice: «el mestizo tiende a reproducir un tipo de hombre primitivo, o, por lo menos, antiguo y precristiano. Tal es el principio del atavismo en el mestizaje humano».

Esto lo lleva a plantear, brutalmente, otro de los temas privilegiados y, probablemente, uno de los clichés más terribles legados por las corrientes positivistas: «todo mestizo físico, cualesquiera que sean sus padres y sus hermanos, es un mestizo moral».²⁴

Con esta óptica, no sorprende la caracterización genérica que Bunge traza para los mestizos, los cuales tienen una cierta inarmonía psicológica, una relativa esterilidad y la falta de sentido moral.²⁵

«El mulato, por su parte, es irritable y veleidoso como una mujer, y, como una mujer, como degenerado, como demonio mismo, fuerte de grado y débil por fuerza[...]» nuevo Luzbel, es el eterno rebelado,²⁶ es decir, una doble degeneración: femenina y demoníaca.

Sobre este punto queremos retener la reflexión de Balibar respecto del biologismo de las teorías raciales (desde la antropometría hasta el darwinismo social y la sociobiología), entendido no como una aplicación de la biología sino como

²³ Bunge, *op. cit.*, p. 126.

²⁴ *Ibidem*, libro II, cap. VII, pp. 129-130.

²⁵ *Ibidem*, libro II, cap. VIII, p. 131.

²⁶ *Ibidem*, libro II, cap. IX, pp. 140-141.

una metáfora vitalista de determinados valores sociales sexualizados: energía, decisión, iniciativa y, generalmente, todas las representaciones viriles del poder o, por el contrario, pasividad, sensualidad, femineidad, incluso solidaridad, espíritu de cuerpo y generalmente todas las representaciones de la unidad «orgánica» de la sociedad [...] Esta metáfora vitalista está asociada a una hermenéutica que transforma los rasgos somáticos en síntomas de los «caracteres» psicológicos o culturales.²⁷

La caracterización de amoraes que Bunge adjudica a los mestizos es compartida por Arguedas:

Del abrazo fecundante de la raza blanca, dominadora, y de los indios, raza dominada, nace la mestiza [...A su belicosidad, ensimismamiento, su orgullo y falta de iniciativa se unen] su pasividad ante los males, su inclinación indomitable a la mentira, el engaño y la hipocresía, su vanidad exasperada por motivos de pura apariencia y sin base de ningún gran ideal, su gregarismo, por último, y como remate, su tremenda deslealtad.²⁸

Según Arguedas, Bolivia es chola por excelencia y es esto el origen de todos sus males:

El cholo político, militar, diplomático, legislador, cura, jamás y en ningún momento turba su conciencia preguntándose si un acto es o no moral, entendiéndose por moral —según la concepción positivista— «la armonía de actividades en vista del bienestar general [...]»²⁹

Recurrentemente aparece el tema del hibridismo y la selección:

El cholo de Bolivia, Perú, Colombia, el roto de Chile, el gaucho de la Argentina y del Uruguay, etc, son una clase de gentes híbridas, sometidas ya a un lento proceso de selección, pero que todavía no han alcanzado a eliminar de sí las taras de su estirpe porque el problema de su modificación aún permanece latente en muchos países, siendo ese, por su magnitud, la primordial de la labor educativa.³⁰

²⁷ Balibar, *op. cit.*, pp. 94-95.

²⁸ Arguedas, *op. cit.*, p. 57.

²⁹ *Ibidem*, p. 58.

³⁰ *Ibidem*, p. 61.

La teoría del hibridismo es atenuada, cuando no discutida, por García Calderón, para quien, mejor dicho, no todo mestizo es un híbrido. Teniendo como interlocutor a Bunge afirma: «los mestizos no son todos híbridos y no es cierto que la unión entre españoles y americanos haya sido siempre estéril [...] El verdadero americano es el mestizo, descendiente de español y de indio, pero esta nueva raza no es siempre un producto híbrido».³¹

Para el peruano, los verdaderos híbridos (y, consecuentemente, amorales) son el mulato y el zambo, quienes son abúlicos, obran por instinto y se dejan llevar por pasiones groseras. A esta debilidad de carácter corresponde una inteligencia poco lúcida, incapaz de análisis profundo, de método, de síntesis, pero sí de retórica ampulosa. «El mulato [...], es servil y carece de sentido moral». En la calificación del mestizo, la mayoría de los positivistas —en el momento de la coronación del proceso de formación estatal— retrocede visiblemente respecto de las posiciones de los grandes dirigentes de la independencia —momento de inicio de tal proceso—, los cuales tendían a exaltar tal condición.³²

El negro, negativo del blanco

Como en el caso de los pobladores autóctonos del continente que la conquista y la colonización europeas hacen llamar América, los africanos traídos como esclavos, y sus descendientes aquí nacidos, pierden sus identidades originarias y pasan a ser —con carga igualmente despectiva— simplemente negros. Como han repetido varios autores, el africano deviene en América no sólo esclavo, sino también negro y mulato. Estos apelativos son, al mismo tiempo, calificaciones. Así, Bunge, que escribe desde una perspectiva argentina, en la cual la presencia africana ha sido históricamente menos decisiva que en otros países, afirma sin vacilar:

sin entrar a discutir en este capítulo si es o no raza «inferior» la negra, ni siquiera si es aceptable este concepto común de «inferioridad» étnica, analicemos un momento el tipo genérico del africano... ¿Posee realmente una capacidad de pensamiento y de trabajo menor que la europea? Ello es evidente; él no ha inventado el telégrafo ni el ferrocarril, no es artista creador, no es empresario perseverante[...] hasta hoy, en ningún clima y bajo ningún gobierno, el

³¹ García Calderón, *Las democracias latinas...*, libro VII, cap. II, p. 196. Aun teniendo a Bunge como interlocutor e incluso como autoridad, García Calderón no deja de marcar algunas diferencias, perceptibles, por ejemplo, cuando, en otro lugar de la obra, califica a *Nuestra América* de «panfleto de Carlyle, lírico, científico a ratos y a menudo superficial» (p. 259).

³² Buen ejemplo de tal posición se encuentra en el llamado «Discurso de Angostura», pronunciado por Simón Bolívar: «Nosotros ni aun conservamos los vestigios de lo que fue en

*negro ha prestado a la humanidad servicios de clase intelectual y directora. Tal es el indiscutible hecho positivo (...), su psicología tiene como cualidades típicas y genéricas, el servilismo y la infatuación.*³³

En lo que hace a García Calderón, su opinión es que

*los negros conforman una población analfabeta que ejerce una influencia deprimente sobre la imaginación y el carácter de los americanos. Aumentan la intensidad voluptuosa del temperamento tropical, lo debilitan y dejan en la sangre de los criollos elementos de imprevisión, de ociosidad y de servilismo, a la larga inextirpables.*³⁴

Fernando Ortiz, que reflexiona sobre una sociedad en la cual la presencia africana ha sido y es preponderante, sostiene:

*En resumen: puede decirse que tres razas, tomando esta palabra en su acepción clásica y más amplia, depositaron sus caracteres psicológicos en Cuba: la blanca, la negra y la amarilla, y si se quiere una cuarta, la cobriza o americana, por más que ésta ejerciera escasa y casi nula influencia [...] Pero todas las razas encontraron en Cuba un ambiente tan nuevo y tan radicalmente distinto de aquel del cual eran originarias [...] por lo que al factor antropológico se unieron otros sociales para determinar las características de la vida cubana [...] La misma esclavitud en que tenían que vivir los negros y hasta los chinos [...] influyó desfavorablemente, contribuyendo al atraso moral de los blancos.*³⁵

otro tiempo; no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado [...] Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes en origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta desemejanza trae un relato de la mayor trascendencia»; en *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, Selección, Notas y Cronología de José Luis y Luis Alberto Romero, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1977, tomo II, pp. 109 y 114.

³³ Bunge, *op. cit.*, libro II, cap. VI, pp. 124-125.

³⁴ García Calderón, *Las democracias latinas*, libro VII, cap. II, pp. 196-197.

³⁵ Ortiz, *Los negros brujos...*, pp. 21, 25 y 28.

Es claro que el esfuerzo de Ortiz por matizar una lectura racista a ultranza —tal como se esboza en el comienzo del fragmento— se desbarranca en la conclusión, donde adjudica el «atraso moral de los blancos» a la conjunción esclavitud-negros-chinos. Más aún:

Todos estos factores peculiares de la sociedad cubana son los que en el poliedro de la mala vida señalan las aristas más salientes. Pero entre todos ellos, el factor étnico es el fundamental; y no sólo produjo hampones especiales de cada raza, sino que, aportando cada una de éstas a la mala vida sus propios vicios, se fue formando un estrato común a todas por la fusión de sus diversidades psicológicas.³⁶

La criminalidad se asocia con (o se explica por) la «primitividad psíquica», que constituye el «subsuelo legamoso» de la sociedad cubana, «sin distinción de colores». Allí aparece la noción de «mala vida», de la que son partícipes los «rezagados del progreso moral». En Cuba, argumenta Ortiz, toda una raza se incluye entre ellos, la negra. No obstante, se aprecia un cierto relativismo moral: «a pesar de esto no puede decirse con rigurosa expresión que los negros al llegar a Cuba no fuesen honrados y sí inmorales, dado el carácter de relatividad que sociológicamente tiene el concepto de la honradez y de la moral».³⁷

La «mala vida» es el resultado de la confluencia de marineros, soldados, aventureros, es decir, gente de mar y de armas, vinculados al tráfico atlántico —en especial del tabaco—, pero también prostitutas, ladrones y toda clase de marginales, seres considerados «anormales», delincuentes reales o en potencia. No obstante el papel que (en 1906) Ortiz asigna a los negros en la conformación de la «mala vida» cubana, insiste en matizar un juicio de valor absolutamente negativo o descalificador:

Importa [...] fijar en el papel las supervivencias africanas actuales, y exhumar las que fueron antes que el transcurso del tiempo las acabe de pulverizar y extravíe su recuerdo; para ofrecer al sociólogo como un museo donde pueda, sobre datos y materiales avalorados, establecer la participación que la raza negra ha tomado en la evolución de nuestra sociedad, y completado este conocimiento con el de los otros elementos, definir sociológicamente lo que somos, lo que hemos sido y ayudar a dirigirnos con fundamentos positivos hacia lo que debemos ser.³⁸

³⁶ *Ibidem*, p. 31.

³⁷ *Ibidem*, p. 38.

³⁸ Ortiz, *Entre cubanos...*, p. 89.

Ser negro es ser extraño, distinto del blanco, que no puede considerarlo un igual y que, en consecuencia, le adjudica identidad, calificación y posición en la escala de jerarquías biológicas y sociales. Como bien lo ilustran las citas precedentes, el negro es considerado la contraimagen — el negativo— del blanco y, por ende, portador de todas las lacras y miserias humanas. En este sentido, bueno es recordarlo, los positivistas de cuño comteano tienen una visión radicalmente diferente y opuesta a la de sus pares spencerianos. Siguiendo a su mentor francés, consideran a la «raza negra» —al menos en teoría, pues la práctica suele no compaginarse con ella— superior a la blanca, en tanto es portadora de la primacía del sentimiento sobre la razón. Igualmente, debe decirse que el Ortiz pospositivista o funcionalista de las décadas de 1930 y 1940 defiende una posición mucho más comprensiva que la sostenida en las dos primeras del siglo.

Nación, Estado, democracia: exclusiones e integración

El fin último y móvil de estos trabajos es el de la búsqueda de correspondencias entre sociedad y orden político. El hilo conductor por el cual discurren las argumentaciones tiene que ver con lo que estos analistas consideran una distancia patológica entre realidad social (esa historicista y etnométrica «alma nacional») y el orden político y sus objetivaciones. Sus esfuerzos más vehementes están dirigidos, entonces, a describir con falsa imparcialidad las características de la «política criolla», a partir de lo cual se evidencia una inequívoca crítica al orden liberal-democrático de las instituciones republicanas, tanto en el plano formal cuanto en el sustancial.

La argumentación se centra en tres nudos cuya semántica está estrechamente ligada al emblemático «orden y progreso»: 1) el binomio pereza/trabajo; 2) lo inapropiado del diseño político heredado del orden poscolonial, destacándose el desfase entre sociedad y política; 3) la función de las élites. Los dos últimos interpelan al «orden» del binomio positivista, mientras el primer nudo lo hace al valor «progreso».

El desplazamiento de lo social a lo biológico-organicista, cuya explicación última es fatalmente racial, insinúa una nueva legitimidad que se superpone, corrigiéndola, con la liberal clásica.

Los rasgos sobresalientes del «carácter de los hispanoamericanos» son, para Bunge, la pereza, la tristeza y la arrogancia. Falta «innata» de actividad física y mental, la pereza es el rasgo sobresaliente del carácter de los pueblos hispanoamericanos, basándose en el supuesto que el carácter criollo es exacta-

mente el inverso del carácter europeo: «Pienso que no sólo la arrogancia [...], y la tristeza [...] han de originarse en la pereza, sino que todos los demás males de las naciones hispanoamericanas [...]»³⁹

La díada pereza/trabajo no deja de estar asociada a una percepción perversa del otro «inferior». Este es visto, según acaba de verse, como un perezoso, reacio a hacer suyo el valor trabajo, clave de la modernidad y, para el caso, de la modernización latinoamericana, en buena medida confundida con el proceso de acomodamiento de sus economías en el mercado mundial. Para los núcleos dominantes, el trabajo, como valor, no deja de estar unido a la disciplina. Esta es entendida básicamente como obediencia, sumisión e incondicionalidad. Pero el trabajo —manual— y la disciplina son siempre ajenos, del otro. Por otra parte, lo que en los «inferiores» es pereza, en los «superiores» es ocio, un valor altamente ponderado, especialmente si va unido a la riqueza (ostensible).

Ahora bien, la valoración positiva del ocio es una característica de clase dominante modelada por la hacienda, pertenece al tiempo y a las sociedades premodernas. El ocio es más aristocrático que burgués y genera una exaltación de la condición de clase ociosa, parasitaria, frente a la de clase trabajadora. Bunge reacciona contra la ociosidad de las clases dominantes: así, refiriéndose más específicamente al carácter argentino, divide a la población en tres grupos: la clase dirigente residente en las grandes ciudades, «la gente rural del interior» y el elemento inmigratorio. Entiende que, por su psicología, la primera es «rica, ociosa, frívola y burlona», razón por la cual con ella «no se hace patria», mientras la inmigración «está destinada a hacer casta», añadiendo que «el elemento inmigratorio, una vez nacionalizado y acriollado [...] tiende a formar una psicología argentina».⁴⁰

Bunge encuentra en la pereza colectiva la clave de interpretación de las formas de ejercicio de la política en Hispanoamérica, asociándola con lo que caracteriza como «política criolla, definiéndola como los tejemanejes de los caciques hispanoamericanos, entre sí y para con sus camarillas. Su objeto es siempre conservar el poder, no para conquistarse los laureles de la historia, sino por el placer de mandar».⁴¹

Los caciquismos y caudillismos que han dominado la escena política latinoamericana tienen su explicación última en la composición racial, ya que es la síntesis de tres herencias: la pereza criolla, la arrogancia mulata y la tristeza zamba. Estas formas de dominación «se avienen muy imperfectamente a la letra

³⁹ Bunge, *op. cit.*, libro III, cap. XV, p. 222.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 229-230.

⁴¹ *Ibidem*, libro IV, p. 257.

de las constituciones republicanas»,⁴² razón por la cual el parlamentarismo imperante no es más que «una sangrienta irrisión». La «cacicabilidad» de cada nación hispanoamericana «está en razón inversa a su proporción de sangre europea». ⁴³ Los cacicazgos no suponen anarquía: hubo caciques sangrientos y otros que define como «civilizados», demagogos y hasta «democráticos».

Frente a este estado de cosas, Bunge propone una solución genérica: «cultura por el trabajo», «civilización por el trabajo». La otra forma terapéutica se basa «en dos remedios, uno teórico y práctico otro»: «Las teorías que mayormente determinan la política hispanoamericana consisten sin duda en falsas o incompletas aplicaciones del principio democrático-representativo de la Revolución Francesa. Estamos todavía aquejados de jacobinismo agudo». ⁴⁴

Contra esa tendencia «doctrinaria y sentimental», el remedio teórico es el estudio positivo de la sociedad:

[para que] sepamos de una vez que los sistemas gubernativos no dependen de meras construcciones racionalistas (...); que las anomalías constitucionales deben conservarse mientras sean útiles; que un gobierno, sobre todo un parlamento, no debe embarcarse nunca en generalizaciones peligrosas, ni construir bonitos sistemas simétricos [...] Hay que curar al criollo de su parlamentaritis. ⁴⁵

El remedio práctico se refiere fundamentalmente al papel de las élites: propender a que la clase culta, sacudiendo su ocio político [...] luche como pueda con el caudillismo ignorante y malintencionado.

No son muy distintos los términos de la lógica argumentativa de Arguedas y de la caracterización global. De hecho, cita explícitamente la obra del argentino: «Bunge ha sostenido con fundamento [...] que la manera de ser de los pueblos hispanoamericanos difiere según la cantidad y calidad de sangre indígena predominante en cada uno de ellos».

⁴² *Ibidem*, p. 249.

⁴³ *Ibidem*, p. 280. La cuestión del caciquismo es una preocupación entre analistas de comienzos del siglo XX. En España, por ejemplo, es clásico el estudio del krausista Joaquín Costa, hombre de fuerte influencia sobre la generación de 1898, cuyo *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno de España*, publicado en 1901, es una apelación a la europeización de España. En ese sentido, Bunge y Costa coinciden en la importancia de europeizar a sus respectivas sociedades; está claro, para ambos, que España no es Europa. El breve texto del aragonés ha sido reeditado en la edición preparada por Rafael Pérez de la Dehesa: Joaquín Costa, *Oligarquía y caciquismo, Colectivismo agrario y otros escritos* (antología), Alianza Editorial, Madrid, 1967, pp. 15-45.

⁴⁴ *Ibidem*, (libro IV), p. 305.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 306.

La dominancia de esa «alma nacional», en el caso de Bolivia, está en la psicología del cholo:

Es, entonces, la mestización el factor típico que más se ha desarrollado en el siglo XIX en Bolivia [...] pues basta un ligero análisis de la historia para saber que, aparte de la mediterraneidad de la nación [...] son los gobernantes cholos [...] quienes han retardado el movimiento de avance de la República.⁴⁶

Para Arguedas, Bolivia no sólo ha consagrado a los cholos sino que, adicionalmente, ha ignorado «los beneficios de la inmigración seleccionada», a la cual sostiene como el argumento-programa eje de la terapéutica que propone. Y explica las causas:

Desde el instante en que Bolivia se constituyó dentro de los límites de la an-tigua Charcas, hubo una repentina paralización del movimiento migratorio porque razones políticas apartaron al elemento genuinamente español que con su potencialidad generativa inoculaba incesantemente sangre ibera en la masa de la sangre indígena, predominante en el país.⁴⁷

Desagregando el rosario de los males, señala la propensión del carácter indoespañol de alcanzarlo todo por la vía del Estado («empleomanía»), el funcionarismo (característico de las razas latinas, según Le Bon), la megalomanía. Una vez más aparece la pereza como núcleo argumental central: «en Bolivia el trabajo aún sigue considerándose como maldición divina y la holganza supremo límite de felicidad. Existe la pereza intelectual y la física, y ambas en grado superlativo».⁴⁸

También aparece el problema de la corrupción parlamentaria, la incultura de las élites y, más globalmente considerado, la «ajenidad» e infatuación del sistema político: «Exteriormente, las colectividades de este género, hacen gala de un equilibrio perfecto; sus instituciones, copiadas de las más adelantadas de estos pueblos de la vieja Europa, parecen desarrollarse con toda estrictez; que la legalidad y el orden son el estado normal; pero en el fondo sucede todo lo contrario».⁴⁹

⁴⁶ Arguedas, *op. cit.*, cap. III, p. 62.

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Ibidem*, cap. V, p. 92.

⁴⁹ *Ibidem*, cap. VI, p. 115.

En su síntesis de la historia boliviana del siglo XIX —que denomina expresivamente «De la sangre y el lodo en nuestra historia»— pasa revista a la agitación política, al caudillismo y a las revoluciones, señalando en todo momento el carácter personalista y faccioso de las agrupaciones políticas. En este sentido también asesta su juicio crítico-negativo sobre quienes ejercen la dominación: «La vida ociosa y despreocupada de las clases dirigentes da a las sociedades un ambiente de aldea, inconfundible por sus rasgos de pequeñez». ⁵⁰

La composición racial de Bolivia es, en última instancia, la causa efectiva de los males y el atraso. En despiadada clave raciológica, sentencia:

*Bolivia, políticamente [...] se ha desenvuelto en sentido inverso a toda asociación humana, porque ha pasado de un estado defectuoso a otro peor, debido a su encerramiento dentro del continente, a la falta de profesores y maestros, a la carencia de vías de comunicación, a su descuido o incapacidad para atraer corrientes inmigratorias y al predominio de la modalidad mestiza, que se ha ido imponiendo a medida que una selección determinada por la necesidad ha venido desplazando, sumergiendo o des-naturalizando el núcleo racial del elemento ibero que [...] ha ido perdiendo sus cualidades para heredar las de la raza sometida, menos apta que la otra.*⁵¹

García Calderón sintetiza, a la vez que —en algún sentido— atenúa, las dos respuestas propedéuticas principales que devienen casi causalmente de las interpretaciones en clave racial: el tema de la inmigración y la labor educativa. Citando (una vez más) a Le Bon, considera que no están dadas las condiciones para que las razas se fusionen satisfactoriamente; antes bien, tienden a degenerarse, enfatizando, además, el peligro que esto supone. Para evitarlo, también él propone la inmigración como fórmula apta para restablecer el equilibrio «blanco» sobre el mulato, el negro y el indio.⁵²

*El ejemplo de Argentina, del Perú, de Chile, del Uruguay, de algunos estados de Brasil, el progreso todavía indeciso pero cierto de Colombia y de Bolivia, demuestran que la civilización es invariable consecuencia de la depuración de las razas, de la abundancia de inmigraciones viriles, del desarrollo de la vida industrial.*⁵³

⁵⁰ *Ibidem*, p. 212.

⁵¹ *Ibidem*, p. 217.

⁵² García Calderón, *Las democracias latinas...*, (libro VII, cap. II), p. 199.

⁵³ García Calderón, *La creación...*, (Conclusión), p. 312.

La educación es la otra fórmula redentora, pero subordinada a la de la «corrección racial»:

*La educación puede también reformar a esta América dividida [...] Lo que la escuela no pueda crear, lo realizará el cruzamiento de las razas agotadas. Es, escribe Mr. Le Bon, «el único medio infalible que poseemos para transformar de manera fundamental el carácter de un pueblo, puesto que sólo la herencia es bastante poderosa para luchar contra la herencia».*⁵⁴

En el análisis de García Calderón, siempre siguiendo a Le Bon, «los muertos fundan la raza» e imponen no sólo su constitución física «sino sus pensamientos». A partir de esta idea despliega su interpretación sobre las instituciones: «Las formas de gobierno poco importan. En las democracias latinas americanas, estéril ha sido la “revolución fundamental” de la cual los políticos se ufanan; bajo el barniz republicano profunda y secular se mantiene la herencia española».⁵⁵

Y esta herencia es, fundamentalmente, la libertad y la democracia. En contraposición a la «teoría política» de la época, considera que el individualismo español ha creado formas visceralmente democráticas e, incluso, que «libertad y democracia son más antiguas en España que en Inglaterra». Esto lo lleva a problematizar la cuestión del caudillismo y las diversas formas vernáculas de ejercicio de la dominación política, enunciando, como forma de neutralizar estas tendencias, correcciones institucionales que recoge los temas más caros de la tradición política conservadora:

*Aumentar la duración del poder presidencial (...); simplificar la maquinaria política (...), prolongar el mandato de los senadores y de los diputados [...] renunciar, en suma, a los dogmas ingenuos de los estatutos políticos en nombre de reformas concretas. Si un Presidente tutelar es necesario, no es menos conveniente el oponer a su autocracia un poder moderador que por su constitución recordaría al Senado vitalicio de Bolívar.*⁵⁶

La nota característica de la reflexión de García Calderón, respecto de los otros autores que hemos tratado, es el optimismo que —en última instancia— se desprende de la lectura atenta de sus trabajos y que se pone

⁵⁴ *Ibidem*, p. 312.

⁵⁵ García Calderón, *Las democracias...*, libro I, cap. IV, p. 47.

⁵⁶ *Ibidem*, libro VII, cap. III, p. 206.

de manifiesto en las recurrentes frases esperanzadas sobre el destino del continente; con inequívocas resonancias nietszcheanas, anticipa: «Quizás está ella destinada, desde el origen de los tiempos, a que en sus amplias mesetas nazca, hijo del Sol [...], avasallador y solitario, el Superhombre». ⁵⁷

De alcances menos globales, aludiendo particularmente a la realidad cubana, Fernando Ortiz se refiere a lo que aún hoy constituye uno de los lugares comunes del «alma caribeña». Eso que Pedreira supo definir en términos de «aplataamiento»:

Diríase que en estas tierras que el sol caldea, padecemos la enfermedad del sueño, la del sueño más terrible, la del sueño de las almas. Dormimos profundamente en estos países intertropicales. Vivimos en el silencio de los cerebros, en la quietud de las voluntades. ⁵⁸

Nuevamente, el tema del binomio pereza/trabajo: «Tengamos más constancia en el trabajo, más fe en el triunfo, más virilidad en la ideación, menos afeminamiento en nuestra susceptibilidad intolerante de la crítica, menos puerilidad en nuestro orgullo insensato». ⁵⁹

Y la explicación racial: «Acaso nuestro porvenir nacional no sea en el fondo más que un complicado problema de selección étnica, fisiológica y psíquica». ⁶⁰ Refiriéndose a las supervivencias africanas —más evolucionista que «raciólogo», pero en indiscutible clave criminológico-lombrosiana—, indica:

El ñaniguismo es como esos hongos que crecen en sitios sombríos [...] donde impera la podredumbre [...]. Por eso pudo germinar en Cuba [...] porque la obra de higienización apenas se ha llevado a los campos de la inteligencia popular, y en ésta sobran todavía oscuros antros, donde pueden crecer esos gérmenes parásitos. ⁶¹

Por tales argumentos es que cree prioritario y urgente el «estudio positivo del factor negro en la demopsicología cubana».

⁵⁷ *Idem*, Conclusión, p. 314.

⁵⁸ Ortiz, *Entre cubanos...*, p. 2.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 34.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 54.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 71-72.

*El día en que todos los componentes de la nacionalidad cubana lleguen a compenetrarse, a fundirse en el crisol de este pueblo, ése será un día de gloria, lo mismo que el día que todas las aspiraciones de la política al uso tengan una sola finalidad coherente: el bien estable de la patria cubana.*⁶²

El orden político en una Cuba recientemente independizada (de allí que las referencias a España y a la «Generación de 1898» sean más frecuentes que en los otros autores) y recortada en su soberanía por la Enmienda Platt, nos hace pensar que las preocupaciones de Ortiz podrían ubicarse mejor en el proceso mismo de consolidación del Estado y la nación, de donde el problema de las élites e —incluso— de la democracia, todavía discurre más en los términos decimonónicos de «civilización y barbarie», aun cuando la explicación racial emerja con gran fuerza: «y es que Cuba, en no pocos aspectos, es más española que España [...] Al nacionalizar nuestras instituciones no hemos conseguido nacionalizar nuestro espíritu».⁶³

Como en los otros casos, el interlocutor privilegiado de estos discursos es la élite dirigente: ni el lenguaje, ni la religión, ni la raza, ni el arte, ni la ciencia, ofrecen básica sustentación a la nacionalidad de estos países intertropicales. Su historia es la historia de una minoría aristocrática que muere lánguida y estérilmente en brazos de una democracia burocrática, ignorante, codiciosa y presumida.⁶⁴

El programa sugerido para salvar a Cuba de tal estado de cosas se centra, por un lado, en el iluminista planteamiento de la extensión cultural y, por otro, en la recreación o creación —según los casos— de una comunidad simbólica de intereses. Siguiendo muy de cerca la obra del argentino Ricardo Rojas, propone: «En todas partes he observado muy vigoroso el estudio de las tradiciones y de las leyendas [...] de todo aquello, en fin, que en un tiempo fue cristalización de una psicología colectiva».⁶⁵

La pregunta por la identidad, la nación, la raza y el estudio positivo, queda explícita:

Importa [...] fijar en el papel las supervivencias africanas actuales, y exhumar las que fueron antes que el transcurso del tiempo las acabe de pulverizar y extravíe su recuerdo; para ofrecer al sociólogo como un

⁶² *Ibidem*, pp. 120-121; la cita proviene del «Estudio positivo...», en p. 88.

⁶³ *Ibidem*, pp. 13 y 80, respectivamente.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 77.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 83.

*museo donde pueda, sobre datos y materiales avalorados, establecer la participación que la raza negra ha tomado en la evolución de nuestra sociedad, y completado este conocimiento con el de los otros elementos, definir sociológicamente lo que somos, lo que hemos sido y ayudar a dirigirnos con fundamentos positivos hacia lo que debemos ser.*⁶⁶

Probablemente, el rasgo más original de Ortiz, en relación con los otros autores, es lo que denomina «principio de solidaridad patriótica»:

*Ese principio que algunos consideran desconsolador, pero verdadero, el principio de la lucha por la existencia, viene templado por otro principio no menos exacto cual es el principio de la asociación para la lucha, y de la misma manera que luchan todos los seres desde los inanimados hasta los seres superiores de la creación, de la misma manera desde el hombre hasta los microorganismos, y hasta los seres más pequeños, todos, absolutamente todos [...] practican la fuerza, la cohesión, el triunfo de la asociación para esta misma lucha.*⁶⁷

La posición de Ortiz muestra, en relación con la concepción de la nación, algo más que un matiz de diferencia con los otros autores positivistas. La cuestión —amén de su complejidad— destaca una tensión/contradicción irresuelta: cómo afirmar la nación —es decir, inclusión e integración— afirmando una ideología y llevando adelante políticas que son, una y otras, crudamente excluyente y segregadoras. Calificar de «locos», «anormales», «amoraless» y/o «delincuentes» a los que son étnica y socialmente diferentes —y a los disidentes políticos—, simplifica el problema social convirtiéndolo en mera patología.

Oscar Terán plantea bien la cuestión cuando analiza el planteamiento de José Ingenieros respecto de la construcción de la nación argentina, con tres problemas entrecruzados: el aluvión inmigratorio, la acción obrera y la primacía de la problemática urbana:

*En este registro, la nación se constituye como una máquina necesariamente autoritaria que integra a condición de segregar, es decir, cuya funcionalidad se juega en la capacidad de discriminar entre el disenso legítimo y los núcleos percibidos como definitivamente inasimilables.*⁶⁸

⁶⁶ *Ibidem*, p. 89.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 117.

⁶⁸ Terán, *En busca de la ideología argentina*, Catálogos Editora, Buenos Aires, 1986, pp. 65-66.

Si bien la proposición no es necesariamente extensible, de modo mecánico, a otros países latinoamericanos —donde los problemas no son los recién indicados—, la lógica constitutiva es la misma: integrar segregando, discriminando entre sujetos de consenso (los menos) y sujetos de coerción (los más). El caso argentino aparece, entonces, como digno de interés para nuestro objetivo.

Una breve mención acerca de la disputa sobre la nación: Rojas e Ingenieros

En el *Blasón de plata*, Ricardo Rojas (1882-1957) retoma la provocación lanzada por Sarmiento antes de morir y pregunta: ¿argentinos?, ¿desde cuándo y hasta dónde?, estableciendo un diálogo-controversia con el pensamiento sarmientino. Rojas busca superar la contradicción entre «civilización y barbarie» proponiendo como alternativa el binomio «exotismo e indianismo». Rojas rescata lo «indiano» como elemento constitutivo de la nacionalidad frente al «exotismo» de una sociedad cosmopolita y diversa: «Bárbaros, para mí, son los «extranjeros del latino». La operación de Rojas consiste en llegar a una síntesis del elemento español-europeo y el telurismo de lo indígena.⁶⁹

Ese rescate de lo indiano va recorriendo el relato de Rojas desde la conquista hasta la independencia. En cada momento el autor encuentra señales que cristalizan en el «mito-misterio» que se funde en la «tierra indiana».

La restauración nacionalista es la obra del periodo en la que, a nuestro juicio, Rojas despliega con mayor profundidad el problema nacional. «Patria», «patriotismo», «Nación», «nacionalidad» y «nacionalismo» son objeto de definición y conceptualización. «Patria» y «Nación» no son sinónimos para Rojas. Esta diferencia conceptual, esbozada en los años 1910, será profundizada en la década siguiente, precisamente porque parte de la polémica acerca de lo nacional se dirimirá en torno a estos tópicos. Para Rojas, la patria es una idea elemental de nación, anterior a la misma:

El patriotismo, definido de manera primaria, es el sentimiento que nos mueve a amar a la Patria. La Patria es originalmente un territorio; pero a él se suman nuevos valores económicos y morales, en tanto los pueblos se alejan de la barbarie y crecen en civilización. Por consiguiente, a medida que el hombre se civilice ha de ser un sentimiento que se razone.⁷⁰

⁶⁹ Ricardo Rojas, *Blasón de plata*, M. García Editor, Buenos Aires, 1912, p. 164.

⁷⁰ Rojas, «La restauración nacionalista», en *Obras de Ricardo Rojas*, Librería «La Facultad», Juan Roldán y Cía., Buenos Aires, 1922, tomo I, pp. 54-55.

«Patria» llega a coincidir con «Nación» a través de un proceso histórico y civilizatorio. El patriotismo en sus formas elementales es «instinto puro». Con el asentamiento de las sociedades en las ciudades esta pertenencia asume otro significado: *terra patria*, como el suelo santificado por las tumbas de los antepasados, constituyéndose así lo que Rojas denomina «patriotismo religioso». Patria y Nación coinciden a partir del «patriotismo político», es decir, del civismo. En sus términos, en Argentina existe una labor nacionalista en ciernes, inconclusa y urgente, a completar. La educación es la vía más efectiva para lograrlo, pero para ello se debe superar la educación positivista, cosmopolita, pragmática y materialista vigente. Para hacer realidad la renovación-restauración nacional en todos los niveles educativos, desde el ciclo primario hasta la Universidad, Rojas propone un programa educativo concreto en el cual dibuja un plan nacionalista que trasciende la educación formal para abarcar tópicos que se refieren a las formas, usos, costumbres, iconografía y símbolos de la vida cotidiana. Su crítica hacia la dirigencia política se repite una y otra vez: le imputa falta de sentido histórico y negligencia hacia el pasado, como producto de su obnubilación por el progreso vacío y materialista.

En obras posteriores retomará y profundizará estos temas. El binomio «exotismo-indianismo» devendrá «Eurindia» y el problema nacional se reforzará a partir de la Primera Guerra. De su producción de los años veinte, la obra que a nuestro juicio expone de manera más acabada el problema nacional es *La guerra de las naciones*, trabajo escrito durante los años de la Primera Guerra Mundial. Sus «Meditaciones», bajo el título de *Definición del nacionalismo*, serán completadas con algunas consideraciones que el autor realiza en *Eurindia* (1924), sobre todo en lo que hace a la construcción conceptual a partir de la cual Rojas tematiza este problema.

«Todo nacionalista es implícitamente un patriota; pero no todo patriota puede considerarse nacionalista...», afirma Rojas en la Meditación II.⁷¹ El autor lo sostiene a partir de la diferenciación entre el «yo individual» y el «yo colectivo», que en última instancia es el sentimiento de pertenencia que deviene de la «cenestesia colectiva».⁷²

El idioma es el elemento de cohesión por excelencia y —a la vez— vehículo expresivo de esa unidad. Así, la nación es la síntesis de un agregado de atributos de los órdenes material y espiritual:

⁷¹ Rojas, «La guerra de las naciones», en *Obras...*

⁷² *Ibidem*, pp. 90-91.

representación «mental» del suelo y de la población nacionales (cenestesia social) y del idioma y los destinos nacionales (memoria social).⁷³ Unido a lo anterior está otra definición del nacionalismo que, por la negativa, va trazando la identidad del fenómeno nacional en el país: el «nacionalismo» no es el «imperialismo», ni éste es una evolución forzosa de aquél.⁷⁴

El fundamento biológico-organicista que sostiene su concepción de la nación es extendido por Rojas, obviamente, a la del carácter del nacionalismo argentino, opuesto al nacionalismo europeo:

Si es una ley biológica de los seres vivientes adaptarse a su medio para vivir, y armarse en su cuerpo y en su medio para subsistir, análoga ley promulga la naturaleza de las naciones —verdaderos seres sobreorgánicos y conscientes que se adaptan al medio, se nutren, piensan y a veces ponen en peligro su vida. Si repudiamos el imperialismo como cosa nefanda para nuestro nacionalismo, lo repudiamos también por peligroso para nuestra nación baldía y débil.⁷⁵

Al analizar a la «generación del 80» afina sus críticas a la mala formulación y ejecución de las tareas que hacen a la consolidación de la nacionalidad. La «Atenas del Plata» se tornaba «Cosmópolis»: entre el positivismo afilosophado, el materialismo cosmopolita, la venalidad, el odio de clases y la utopía sectaria, «sobraban clavos para crucificar el ideal».⁷⁶

Sobre otros parámetros se centra la reflexión de José Ingenieros (1877-1925) acerca del problema nacional. A lo largo de su extensa y variada obra buscará —en distintos momentos y a partir de una evolución ideológica compleja— desentrañar la definición y la cualidad de la nación en Argentina.⁷⁷ En el periodo que ejerce el secretariado del recientemente creado Partido Socialista Argentino escribe un opúsculo acerca de uno de los temas que obsesiona a los pensadores de su generación a partir de los noventa: la cuestión social. En él se combinan eclécticamente los ecos de un determinismo evolucionista que marcará su impronta intelectual, con un marxismo de resonancias anarquizantes. Para

⁷³ *Ibidem*, p. 93.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 112.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 130-131.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 168.

⁷⁷ De la profusa obra de José Ingenieros quedarán fuera de nuestra consideración los escritos médico-criminológicos del autor toda vez que éstos no hagan referencia al problema que nos ocupa.

Ingenieros, como para gran parte de los pensadores positivistas, el diagnóstico acerca de la sociedad argentina es de «enfermedad»: «No hay un sólo órgano sano, un sólo átomo inmaculado en este cadáver social. No puede haberlo porque las purulencias burguesas lo han infectado todo».⁷⁸

El discurso médico-biologista de Ingenieros le debe bastante a las influencias de su maestro José María Ramos Mejía, deuda que queda explicitada en un escrito de 1899 comentando la obra *Las multitudes argentinas*.⁷⁹ Rescatamos esta reflexión sobre las multitudes porque a poco tiempo se convertirá en una temática central de la «sociología científica», temática propia de una sociedad altamente móvil, en constante crecimiento y expansión. Ahora bien, si la preocupación analítica se había centrado en las «multitudes» o «turbas» del ámbito rural en el proceso de construcción estatal (la «barbarie» sarmientina), ahora la preocupación se desplaza hacia el ámbito urbano. La contracara de esta reflexión sobre las multitudes es, para Ingenieros, la legitimidad de las minorías ilustradas en la dirección del país y en el proceso constitutivo de la nación. En este registro conceptual Ingenieros se opone explícitamente a la ampliación del sufragio.

Ingenieros apela a la noción de «pueblo», recurriendo a un criterio cualitativo a la vez que individualista:

El pueblo, antítesis de todos los partidos, no se cuenta por números. Está donde un solo hombre no se complica con el abellacamiento común; frente a las huestes domesticadas o fanáticas ese único hombre libre, él sólo, es todo: Pueblo y Nación y Raza y Humanidad.

«Idealismo de la experiencia», crisis moral y cruzada ética son los carriles por los que transita el pensamiento ingenieriano, caminos que lo conducen a rechazar, en el contexto de la realidad argentina, el modelo liberal clásico del sufragio universal. Se pronuncia, en cambio, por una meritocracia, alejada tanto de la aristocracia de los privilegios cuanto de la «democracia cuantitativa», basada en el principio de que la «justicia es la desigualdad».⁸⁰

La Gran Guerra lleva a Ingenieros (como a otros muchos intelectuales) a replanteamientos y revisiones. Según Terán, hay «un objeto teórico fundamental en la estructuración de su sistema general —el europeísmo— y, por

⁷⁸ *La Montaña*, número 10, 15 de agosto de 1897, citado por Terán, *José Ingenieros. Antimperialismo y Nación*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1979, p. 31.

⁷⁹ Apareció originalmente en la *Revista de Derecho, Historia y Letras*. También en *Obras completas de José Ingenieros*, Elmer, Buenos Aires, 1957, vol. VIII.

⁸⁰ Ingenieros, «El hombre mediocre», (1913), en *Obras completas...*, tomo VII.

otro lado, en el privilegiamiento acordado a una problemática nacional».⁸¹ El debilitamiento del sesgo europeísta del pensamiento de Ingenieros da lugar a un fortalecimiento de la temática nacional, habida cuenta que, con la guerra, la «barbarie» se ha instalado en lo que hasta el momento era considerada la referencia civilizatoria por antonomasia: Europa.

Un punto clave en la interpretación ingenieriana del problema nacional es la noción de «argentinidad». En primer lugar, considera que la nacionalidad argentina es una entidad a construir en los diversos planos: ético, cultural, filosófico, social. Es una «civilización en formación, a la que debe imprimírsele un sello nacional».⁸² La nación es un conjunto de fuerzas vegetativas (trabajo) y mentales (cultura) conjunto en el cual sus habitantes están unidos por lazos de solidaridad:

*dos fuerzas aparecen como núcleo de la civilización futura y con ellas se forjarán las naciones del mañana: el trabajo y la cultura. Cada nación será la solidaridad colectiva de todos sus ciudadanos movidos por intereses e ideales comunes. En el porvenir, patria significará armonizar las aspiraciones de los que trabajan y los que piensan bajo un mismo cielo.*⁸³

Esa nacionalidad es producto de una historia, punto éste que lo lleva a la revisión del pasado de la nación atravesando sus hitos fundacionales, que son personales o individuales y los mismos del pensamiento liberal clásico: Sarmiento, Echeverría, Alberdi. La reconsideración de lo europeo no lo lleva a negar su influencia benefactora e imprescindible. Lejos de eso, lo que propone es la reelaboración autóctona de ese bagaje, sobre todo, en el orden moral. Otros dos elementos decisivos en la constitución de la nación argentina son, siguiendo palmariamente a Sarmiento, la inmigración y la educación.

Otro meollo de la cuestión nacional es el de la constitución racial de la misma. La raza, el medio físico y la economía se entrelazan en una análisis tributario del lebonismo racial y el biologismo malthusiano-darwinista. Desde esa perspectiva, para Ingenieros, las naciones —al igual que los organismos— son entidades que luchan por sobrevivir y las que triunfan en la contienda son las mayoritariamente blancas. Así, ve a Argentina como «centro de irradiación de la futura raza neolatina» y —como tal— le reserva un papel hegemó-

⁸¹ Terán, *Positivismo y nación...*, p. 85.

⁸² Ingenieros, «Las ideas sociológicas de Sarmiento», en *Sociología Argentina*; citamos de *Obras completas...*, tomo VI.

⁸³ Ingenieros, «El suicidio de los bárbaros», en *Obras completas...*, tomo XVI, pp. 11-12.

nico en el contexto sudamericano. En este sentido, es tajante cuando afirma, retomando el pensamiento de Alberdi: «somos europeos adaptados a vivir en América y no indígenas amenazados por el contacto europeo».

Para Ingenieros, en Sudamérica predomina la raza mestizada que fue sustituyendo a la raza indígena y el elemento blanco se relaciona directamente con la civilización y el progreso: «el título de civilizadas sólo puede discernírseles en la justa medida en que a la mestización inicial ha sucedido el predominio de la raza blanca».⁸⁴

La «decepción wilsonista» provoca en Ingenieros el reforzamiento de temas que, si bien no han sido ajenos a sus especulaciones, se vuelven centrales: el antiimperialismo y el latinoamericanismo. No habría que pasar por alto que la Revolución Rusa y el movimiento de la Reforma Universitaria instalan nuevos temas y nuevos horizontes para repensar el problema.⁸⁵

Un escrito revelador —a nuestro juicio, síntesis de las proposiciones del Ingenieros de los años veinte sobre la cuestión nacional— es el capítulo de *Las fuerzas morales* titulado «Terraño, nación y humanidad».⁸⁶ Tres son, fundamentalmente, las dimensiones y las gradaciones de las pertenencias, lealtades y solidaridades. Así, terraño, nación y humanidad se corresponden con tres «patrias», que —en estadios sucesivos y en relaciones concéntricas se incluyen unas a otras. El terraño es la «patria del corazón». El amor al terraño es instintivo, ingenuo y espontáneo: es un «imperativo natural», un patriotismo ingenuo que se limita al horizonte geográfico.⁸⁷

«La nación es la patria de la vida civil».⁸⁸ Esta pertenencia no se restringe al mero contorno político del Estado. La nación supone:

*comunidad de origen, parentesco racial, ensamblamiento histórico, semejanza de costumbres y de creencias, unidad de idioma, sujeción a un mismo gobierno. Es indispensable que los pueblos regidos por las mismas instituciones se sientan unidos por fuerzas morales que nacen de la comunidad en la vida civil.*⁸⁹

⁸⁴ Ingenieros, «La formación de la raza argentina», en *Sociología Argentina*; citamos de *Obras completas...*, tomo VI, p. 263.

⁸⁵ Dejaremos fuera de nuestro análisis esta veta del pensamiento ingenieriano, que una de nosotros ha tratado en otras oportunidades. Véase Patricia Funes, «Pensando América Latina en la década del veinte. Una generación entre el Edipo y el parricidio», en Patricia Funes (comp.), *América Latina: planteos, problemas, preguntas*, Manuel Suárez Editor, Buenos Aires, 1992, pp. 100-117. Tal veta ofrece estrechos puntos de contacto con las visiones del aprismo peruano.

⁸⁶ Ingenieros, *Las fuerzas morales* [1920]. Citamos de *Obras completas...*, tomo VII, pp. 17-82.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 77-78.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 80.

⁸⁹ *Ibidem*.

Pero el atributo más importante en ese sentimiento nacional se asienta en la justicia: el sentimiento de solidaridad nacional debe tener un hondo significado de justicia.⁹⁰

El patriotismo «nacional» no es un sentimiento: ante todo es voluntad y acción. No todo ciudadano, por ser tal, es patriota. Esta categoría se reserva a los que «aman a sus conciudadanos, los alienta, los educa, los dignifica, los honra». Ingenieros llega así al núcleo central de su definición de la nación:

El trabajo y la cultura son los sillares de la nacionalidad. El trabajo es la matriz de la grandeza colectiva, pero carece de estímulo si el ensueño no hermosea la vida; la cultura es la legítima coronación de la vida civil, pero agoniza cuando se extingue la fortaleza de obrar.⁹¹

En un terreno superior está la «Humanidad», la «patria del ideal». Si para Ingenieros, el terruño expresa el patriotismo del pasado y la nación el del presente, la Humanidad es el patriotismo del futuro. El patriotismo humano abarca el horizonte cultural y, en este sentido, la asociación de hombres con ideales de civilización y solidaridad está por encima de la pertenencia a la nación, aun cuando esto no implique la pérdida o la anulación de esa pertenencia. Así, solidarismo, humanitarismo e idealismo se enlazan, en la propuesta de «Unión Latinoamericana», en un latino-americanismo que cruza una buena parte de las corrientes ideológicas de la década del veinte y reconoce en Ingenieros a uno de sus maestros.

Conclusiones: ¿Babel o Canaan? Crisol y laboratorio

No puede negarse que los positivistas están más que interesados en el futuro de sus sociedades y que tienen de y sobre él una percepción que tiende a ser optimista, a pesar del diagnóstico pesimista derivado de las prevenciones generadas por la interpretación que hacen de las diferencias étnicas. Así, por caso, Francisco García Calderón plantea la interrogante y formula la respuesta:

¿Será la Babel maldita o Canaan ubérimo este continente hollado por todas las civilizaciones? ¿Será una nueva España, una Francia de Ultramar, una colonia latina? Es sólo América, novedad en la flora y en la tierra, gestación de hombres nuevos, lenta fundación de una civilización liberal a la luz de nuevas estrellas. Es el «milagro americano»

⁹⁰ *Ibidem*, p. 81.

⁹¹ *Ibidem*, p. 80.

*que asombrará al mundo como a la admiración erudita de Renan el inexplicable milagro griego.*⁹²

La idea de «crisol de razas» se convierte en una apelación a la síntesis, aunque en rigor se trata de una falacia. De alguna manera, el producto que resulta del mismo es, en verdad, un tipo de híbrido o mestizo, mal que les pese a muchos y a su disposición a admitirlo. En los países de alta inmigración — Argentina, Uruguay, sur de Brasil—, la inmigración de europeos es concebida como una doble solución: a la escasez de fuerza de trabajo y a la necesidad de «mejorar la raza» y extirpar el componente indígena de las poblaciones latinoamericanas. En otros —como en Perú— no pasa de una propuesta de algunos intelectuales. Pero allí donde ella tiene más éxito —en Argentina, donde es una virtual política oficial o estatal—, hacia los años del Centenario de la Revolución de 1810 comienza a ser cuestionada y en su lugar aparece una nítida y creciente xenofobia, que hace de los inmigrantes el equivalente «indio», «mestizo» o «negro» de otras sociedades y provoca una curiosa e inesperada revaloración del criollo —de la cual buen ejemplo, entre otros, es *Don Segundo Sombra* (1926), de Ricardo Güiraldes—, que de «vago, ocioso y malentretido» pasa a ser considerado prototipo de virtudes morales. Los extranjeros, en cambio, son mirados en buena medida como aprovechados y desagradecidos beneficiarios de la generosidad de una tierra que les ha dado todo y no les ha pedido nada, a cambio de lo cual han traído la prostitución, la delincuencia, el anarquismo, el socialismo, el desorden, el terror.

La agitación obrera es una de las principales razones que llevan a este cambio en el pensamiento de la burguesía argentina y muchos de sus intelectuales. En este sentido, tampoco se trata de una posición original: es la llegada al Río de la Plata de una concepción que en Europa asocia clase obrera con «patologías» sociales. Permítasenos una larga pero precisa cita de Étienne Balibar, quien señala que a fines del siglo XIX

[...] la noción de raza se libera de sus connotaciones históricas y teológicas para entrar en el campo de las equivalencias entre sociología, psicología, biología imaginaria y patología del «cuerpo social» precisamente con la «raza de los obreros». Podemos reconocer aquí los temas obsesivos de la literatura policíaca, médica, filantrópica, es decir, de la literatura en general [...] Por primera vez se condensan en un mismo discurso los

⁹² García Calderón, *La creación...*, libro I, cap. III, p. 246. La invocación de Babel es parte de su interlocución con Bunge, quien califica a la América hispánica como una torre de Babel racial.

aspectos típicos de todos los procedimientos de racificación de un grupo social empleados hasta nuestros días: la miseria material y espiritual, la criminalidad, el vicio congénito [...] las taras físicas y morales, la suciedad corporal y la incontinencia sexual que amenazan a la humanidad con la «degeneración», con la oscilación típica: o los obreros constituyen en sí una raza degenerada, o su presencia y su contacto, es decir, la condición obrera, constituye un fermento de degeneración para la «raza» de los ciudadanos, de los nacionales. A través de estos temas se construye la ecuación imaginaria de las «clases laboriosas» y las «clases peligrosas», la fusión de una categoría socioeconómica y una categoría antropológica y moral que servirá de base para todas las variables del determinismo sociobiológico (y también psiquiátrico), buscando garantías pseudo-científicas en el evolucionismo darwiniano; en la anatomía comparada, pero sobre todo, poniendo en marcha una densa red de instituciones policiales y de control social.⁹³

La lectura de la sociedad en clave médica diagnostica patologías. Mas, aunque pueda parecer sorprendente, muy a menudo la receta es no sólo el rechazo y el aislamiento —típicos de una etapa de la medicina y visibles en la resolución del espacio físico-social en el cual se construyen lazaretos, leprosarios, manicomios, hospitales para tuberculosos, etcétera—, sino la propia destrucción física —esto es, la muerte— de los «enfermos». El mismo Carlos Octavio Bunge que exalta las virtudes «terapéuticas» del trabajo, no se inmuta al estampar una frase brutal de indisimulado contenido genocida: «Además, el alcoholismo, la viruela y la tuberculosis —¡benditos sean!— habían diezclado a la población indígena y africana».⁹⁴

Bunge se ha apropiado de la expresión martiana «Nuestra América», la vacía de su contenido original y la convierte en un monumento a la intolerancia, a la exaltación de las diferencias por el color de la piel. El contraste con José Martí, en materia de razas, es radical. El cubano, en efecto, justamente en el «Nuestra América» original, escribe:

No hay odio de razas porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámpara enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la Naturaleza, donde resalta, en el amor victorioso y el apetito turbulento,

⁹³ Balibar, «El racismo de clase», en Wallerstein y Balibar, *op. cit.*; pp. 320-321.

⁹⁴ Bunge, *Nuestra América...*, p. 160.

*la identidad universal del hombre. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color.*⁹⁵

Sin embargo, en la América Latina del novecientos y alrededores, la posición de Martí es excepcional y está lejos de formar parte de las ideologías oficiales. Para éstas —en momentos en que interesa consolidar un conjunto de ideas y valores inescindibles de la justificación de la dominación política de clase resuelta bajo la forma de Estado oligárquico—⁹⁶ el discurso sobre el orden y el progreso —la expresión compuesta que sintetiza y simboliza la concepción social de las clases dominantes— se construye en una inequívoca clave racial. En el fondo, no es una novedad: ha sido así desde el momento mismo de la conquista y la colonización del continente por los europeos. Nuevo, en cambio, es el fundamento, ya no teológico sino laico-científico: la «superioridad» blanca y la «inferioridad» de los «de color» —como si el blanco no lo fuera— no encuentra ahora su justificación y legitimidad en un designio de la Providencia, la intensidad de la luminosidad del Espíritu Santo sobre los hombres o el lapidario castigo que Noé aplicó a su hijo Cam y descendientes, sino en la biología, el poligenismo de la antropología física, la psicología social, las teorías de la evolución de las especies y de la sociedad o la medicina. El discurso es claramente un discurso racista de clase, sobre el cual bien dice Balibar —y permítasenos citarlo nuevamente con alguna extensión— que

es indisociable de procesos históricos fundamentales que han tenido hasta nuestros días una evolución desigual. En primer lugar, está asociado a un problema político crucial para la constitución del Estado-nación. Las «revoluciones burguesas», especialmente la Revolución Francesa, por su igualitarismo jurídico radical, habían planteado la cuestión de los derechos políticos de la masa de forma irreversible. La idea de una diferencia de naturaleza entre los individuos resultaba ya contradictoria desde el punto de vista jurídico y moral, por no decir impensable. Sin embargo,

⁹⁵ José Martí, «Nuestra América», en *El Partido Liberal*, México, 30 de enero de 1891; tomamos la cita de sus *Obras completas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, tomo 6, p. 22.

⁹⁶ Para el concepto de oligarquía, entendida como forma de ejercicio de la dominación política de clase (y no como una clase social), véase Waldo Ansaldi, «Frívola y casquivana, mano de hierro en guante de seda. Una propuesta para conceptualizar el término oligarquía en América Latina», en Patricia Funes (comp.), *América Latina...*, pp. 13-20; también en *Socialismo y Participación*, número 56, Lima, diciembre 1991, pp. 15-20, y en *Cuadernos del CLAEH*, Año 17, número 61, Montevideo, julio de 1992, pp. 43-48.

era políticamente indispensable, por lo menos mientras las «clases peligrosas» [...] tuvieran que ser excluidas por la fuerza y por derecho de la «capacidad» política y arrinconadas en los márgenes de la ciudadanía: en suma, mientras fuera importante negarles la ciudadanía mostrando (y convenciéndose de ello) que «carecían», constitucionalmente hablando, de las cualidades de la humanidad acabada o de la humanidad normal. Dos antropologías se enfrentan (también sugerí: dos «humanismos»): la de la igualdad de nacimiento y la de la desigualdad hereditaria, que permite volver a naturalizar los antagonismos sociales.⁹⁷

Esta reflexión dispara varios asuntos, de los cuales aquí destacamos dos, aunque no los desarrollaremos: según nos parece, 1) esas «dos antropologías» son el soporte de sendas formas de legitimidad del poder que se yuxtaponen en el momento de la consolidación del Estado, y 2) lo interesante es que en América Latina ello ocurre sin «clases peligrosas», en el sentido en que Balibar lo expresa. Es posible que ello se explique por las características de la dominación oligárquica y por el peso plurisecular de la hacienda, considerada como matriz de las sociedades latinoamericanas, como microsociedades que establecen un mecanismo de dominación celular que deviene, a fines del siglo XIX, «nacional».

He ahí, entonces, una cuestión clave: la de la constitución y extensión de la ciudadanía y, con ella, de los sujetos políticos. Mas no es sólo esta dimensión: en el fondo, se trata de la política, que los positivistas —coherentes con su cientificismo— conciben como política científica, ciencia experimental que, en definitiva, reniega de principios liberales clásicos —al margen de su aplicación o, mejor, a falta de ella— y termina exaltando a los gobiernos y los gobernantes autoritarios y descalificando al parlamento —recuérdense las arriba citadas afirmaciones de Bunge sobre el particular— y la propia capacidad de los «inferiores» para devenir ciudadanos, sujetos políticos de los nuevos sociedad y orden. El Orden priva por sobre cualquier otro valor, incluso el Progreso: la ubicación de ambas palabras en la divisa comteana, tanto para los científicos mexicanos como para los positivistas brasileños —uno de los cuales, Décio Villares, la incluye en la bandera que diseña para la novel república— y los spencerianos argentinos —que la trastocan en Paz y Administración— indica un orden de prelación: primero, el orden (la paz), luego el progreso (la administración). La invocación a ésta no hace más que

⁹⁷ Balibar, «El “racismo de clase”», en *op. cit.*

recoger otra de las *petitio principi* positivistas (en este caso tributaria de un precomteano, Henri de Saint-Simon), la que exalta la administración (no el gobierno) de la sociedad. «Poca política y mucha administración», consigna del porfiriato mexicano, es síntesis cabal de una concepción de la política y de las formas de hacerla practicada por quienes se autoeligieron, excluyentemente, sujetos de la política oligárquica.

Los cuestionamientos a la misma se hacen crecientes a partir de los años 1910-1920, cuando es fuerte y extendido el reclamo del derecho a decidir reclamado por clases medias y trabajadoras —que quieren ser, además de ciudadanos económicos, ciudadanos políticos. En muchos casos, esas luchas llevan a algunas formas de democracia política. Cuando pasa el «cuarto de hora» positivista, los autores supérstites se bifurcan en varias y diferentes direcciones: Fernando Ortiz hacia el funcionalismo, Francisco García Calderón hacia el idealismo arielista, Alcides Arguedas hacia el fascismo antiliberal. Ricardo Rojas elabora una forma de entender raza y nación desde el liberalismo más «puro», mientras José Ingenieros pergueña una mezcla de socialismo, elitismo y raciología. Sin embargo, queda una herencia positivista que se prolonga hasta nuestros días. Algunas de cuyas peores manifestaciones —las del racismo, por ejemplo— no sólo permanecen sino que en determinadas coyunturas adquieren una brutal relevancia. Así, por ejemplo, en 1930 —año en que se produce la caída de la oligárquica y positivista República Velha brasileña— Francisco Oliveira Vianna (1885-1951) publica ese compendio de intolerancia que es *Evolução do povo brasileiro*, una impúdica e intolerable defensa de la supuesta superioridad de las antiguas familias señoriales del país construida en una clave racista tal que el mismísimo Gilberto Freyre califica de «arianismo casi místico». Así, también, en la actual década de 1990 el neoconservadurismo postula una política de exclusiones que no hace más que remedar las mismas —siempre en clave de racismo de clase— defendidas por los positivistas del novecientos.

Reseñas

Schele, Linda y David Freidel, *A Forest of Kings. The Untold History of Ancient Maya*, William Morrow and Company Inc., New York.

Linda Schele es sin duda alguna una de las personas que causan mayor polémica en torno a su quehacer como epigrafista, proporcionando la luz a algunos y oscuridad a otros. En *A forest of Kings* ofrece, junto con David Freidel, una reconstrucción e interpretación de la historia de los principales asentamientos mayas, partiendo del papel protagónico de los personajes que merecieron que sus nombres e imágenes fueran perpetuados por escultores y artesanos, sin importar si se trataba de reyes, príncipes, sacerdotes o guerreros.

Schele y Freidel, influenciados por las formas propias de la historiografía norteamericana a la manera de Frederick Jackson Turner, consideran que la versión de la historia que ellos ofrecen conjunta drama, dolor, humor y heroísmo, características que tratan de hacer un texto ameno y relativamente fácil de entender.

En este trabajo, las inscripciones mayas se manejan como lecturas que aportan información específica de acontecimientos y personajes y no como representaciones estéticas de su realidad. Así como se ha partido del análisis de los mitos e historias narradas en *La Ilíada* y *La Odisea* —por ejemplo—, con la finalidad de conocer cómo fueron los antiguos héroes griegos y asociar el discurso a las evidencias arqueológicas, o en el caso de las inscripciones de las tumbas egipcias, que se han estudiado para establecer las dinastías y los principales eventos en la vida de los personajes referidos, los autores hacen lo mismo partiendo de los elementos simbólico-ideológicos contenidos en el *Popol-Vuh*, asociándolos a sus representaciones en la cultura material realizada por los artesanos y escultores.

El gran aporte de este trabajo reside en el hecho de que los autores lograron reunir una gran cantidad de lecturas, fechas y representaciones, información dispersa en el tiempo y en espacio, para posteriormente ordenarla y estructurarla en un discurso que permite concatenar y tener una visión de las relaciones, principalmente políticas, que tenían las diferentes unidades que conformaban el mundo maya en un momento determinado.

Schele y Freidel ofrecen en los primeros dos capítulos de su libro una introducción sobre la organización tradicional de los campesinos mayas y las concepciones ideológicas que los rigieron en la época prehispánica con base en observaciones de carácter etnográfico y en el análisis de los mitos mayas que son trasladados a una época específica. Esta analogía hace que el lector comience a entender los aspectos más importantes de la organización política y social del pueblo maya en el periodo Clásico, así como los aspectos ideológicos que regularon su vida social y religiosa.

Los autores ubican un sitio arqueológico del Preclásico Tardío: Cerros, en Belice, como uno de los primeros que reporta en su arquitectura evidencias de una estructura ideológica que mantenía una presencia constante en la vida cotidiana de los antiguos mayas. En este lugar algunos edificios tienen decoraciones que representan a las principales deidades del panteón maya y su distribución hace suponer que se recreaba de alguna forma su cosmovisión. Cerros también reporta una serie de elementos epigráficos que aparecerán posteriormente en varios de los principales asentamientos del periodo Clásico.

La primera gran lectura de un acontecimiento político militar —así como de las primeras dinastías dentro del mundo maya— es realizada por Schele y Freidel en Tikal. Las estelas de este sitio hacen referencia por medio de sus motivos y fechas a una serie de sucesos desarrollados entre Tikal y Uaxactún que implican la supremacía del primero sobre el segundo. Al igual que en Cerros, Tikal y Uaxactún reproducen el cosmos maya en los decorados de su arquitectura y en la disposición de sus elementos, pero la iconografía aparece más completa y se tiene también registros de deidades, personajes y lugares.

A partir de las lecturas de los monumentos de Tikal se comienza a desarrollar una trama compleja entre personajes, lugares y acontecimientos que da cuenta de las relaciones políticas existentes entre diferentes unidades sociales. Para el siglo VII las inscripciones reportan una serie de sucesos que asocian los sitios de Tikal, Naranjo, Dos Pilas, Caracol y Kalakmul. Los personajes son más definidos y la historia de la región comienza a girar con base en la importancia de los gobernantes.

El desarrollo de Palenque como unidad política, así como el de sus relaciones dinásticas merecen en este libro ser tratados aparte. En dicho sitio las evidencias arqueológicas reportan una gran cantidad de información, por medio de la cual se ha logrado afinar el conocimiento de los ciclos de poder. Con base en inscripciones se establecen los nombres de los personajes

y las fechas de su nacimiento, el día que ocuparon el trono y la edad que tenían, así como el momento de su fallecimiento. Además, los autores hacen un amplio análisis de los elementos iconográficos existentes en la tumba de Pacal y de las tabletas del Templo de la Cruz, principalmente. Estos aportan la información necesaria para establecer cabalmente la historia de la dinastía que gobernó Palenque.

Al igual que en Palenque, Yaxchilán es un caso donde se hace manifiesto el papel protagónico de un personaje, alrededor del cual gira la historia del sitio. Las lecturas de las inscripciones muestran los principales acontecimientos en la vida de Xoc, de Estrella Vespertina, de Escudo-Jaguar y de Pájaro-Jaguar, y se encuentran asociadas al desarrollo de los elementos arquitectónicos que conforman la ciudad. También en este sitio se encuentran referencias de lugares ubicados sobre el río Usumacinta que muy posiblemente fueron controlados o que mantenían algún tipo de contacto con Yaxchilán.

De la selva Lacandona se da un salto al valle de Copán, para analizar las inscripciones que se tiene en este sitio. Al igual que en Palenque, Copán reporta información en uno de sus monumentos (Altar Q) que hace posible establecer cómo fue y quiénes integraron la dinastía que reinó en esa ciudad, así como las relaciones que mantenían con otros sitios como Quiriguá.

El penúltimo capítulo del libro aborda el desarrollo de los pueblos mayas en la península de Yucatán, enfatizando el caso de Chichén Itzá, donde se observa la influencia de elementos culturales provenientes del centro de México que hacen que el esquema ideológico, referido en el *Popol-Vuh* y materializado en la arquitectura y concepción estilística, se transforme para dar cabida a nuevas bases que integran lo maya con una sociedad más poderosa que impone su hegemonía.

Al final, Schele y Freidel hacen una recapitulación de su trabajo donde exponen de manera global el desarrollo de las relaciones entre las ciudades-estados mayas con los pueblos ajenos a su entorno cultural, principalmente los que provenían del centro de México.

Si bien la lectura ofrecida por Schele y Freidel no abarca una gran cantidad de sitios que reportan inscripciones y fechas, se tiene que reconocer que este trabajo constituye un extraordinario acercamiento a la historia de los mayas con base en la interpretación de sus escritos y de su cultura material.

*Marco Bellingeri y **José Luis Rhi-Sausi, *Il Messico, nazionalismo, autoritarismo, modernizzazione (1867-1992)*, Firenze, Giunti, 1993.

Los estudios sobre América Latina y México han tenido en Italia una difusión menor con respecto a Francia, España y Alemania e inclusive Inglaterra. Esto se debe a los vínculos políticos y económicos, más débiles, que Italia estableció con el continente, desde el siglo XVI hasta el siglo XX. Además la corriente migratoria italiana, de 1880 a 1930, se dirigió prevalentemente a los países del Cono Sur, dejando al margen a México y América Central: lo que explica los mayores vínculos culturales con Argentina, Uruguay y Brasil.

Sin embargo, el interés hacia América Latina ha conocido un gran auge a partir de los años setenta, cuando la cultura juvenil y de izquierda asimiló el mito revolucionario latinoamericano. Cuba, Chile, Argentina, Uruguay y finalmente Nicaragua, han poblado la imaginación de una generación de italianos. Junto con el interés «político», florecía el atractivo folclórico-romántico: el Brasil de Jorge Amado, la Colombia de García Márquez, el Perú de Vargas Llosa, el México de Fuentes y Castaneda. México ha alimentado el espacio de la imaginación sobre todo con el cine, que ha explotado ampliamente el mito de la revolución. Personajes como Francisco Villa y Emiliano Zapata se volvieron entonces parte del sueño latinoamericano y del panteón de los héroes revolucionarios de izquierda, junto con el Che Guevara y Camilo Torres.

El despertar del interés «latinoamericano» ha tenido consecuencias en la investigación y en la vida académica. Numerosos estudiantes hacían entonces tesis sobre América Latina, y los docentes e investigadores orientaban sus estudios hacia el continente. A pesar de que las obras producidas en

*Marco Bellingeri (Turín, 1951) ha trabajado por más de una década en México como investigador en el INAH, y es ahora docente de Historia de América Latina en la Facultad de Ciencias Políticas de la Università di Torino, en Turín. Ha publicado numerosos ensayos, en México y en Europa, sobre la historia y la cultura mexicana.

**José Luis Rhi-Sausi (Ciudad Victoria, México, 1947), economista y sociólogo, es actualmente el coordinador de investigación en el Centro Studi di Politica Internazionale (CeSPI) de Roma. Ha publicado ensayos sobre los problemas del desarrollo en América Latina.

Italia y las que fueron traducidas del español, pusieron a disposición del público un número discreto de títulos, cualquier persona que se interesara por América Latina tenía que consultar obras en idiomas diferentes del italiano. La bibliografía, además de escasa, se enfocaba a temas prehispánicos y de la conquista española, o a la literatura. El único foro para publicar y debatir sobre temas latinoamericanos era la revista *Nova Americana*, editada en Turín por Einaudi, ahora desaparecida. La historia y los estudios políticos tenían como centro la ciudad de Turín, siendo los autores más distinguidos, Marcello Carmagnani y Ruggero Romano. La posición de Turín —a unos cuantos kilómetros de la frontera con Francia— y la poderosa influencia «braudeliana» que se advierte en las investigaciones, sitúan esta primera etapa de estudios más en la periferia sur del país galo que en el límite norte de Italia.

A partir de los años ochenta hasta hoy, ha iniciado una fase más dinámica de los estudios sobre América Latina. Paradójicamente, el interés público y popular ha ido declinando. El Estado, que considera prioritario el espacio mediterráneo y Europa Oriental, ha dejado en segundo lugar a América Latina, mientras que la desaparición del bloque comunista y la paralela crisis histórica de la izquierda, han quitado interés a los acontecimientos latinoamericanos. La crisis del marxismo, en fin, ha provocado la disminución de los estudios económicos y el auge de los estudios políticos y etnohistóricos. La desaparición del comunismo como opción histórica ha empujado a investigar los orígenes y el desarrollo del liberalismo, y de los sistemas democráticos. Paralelamente, han tenido un auge cada vez mayor los estudios sobre temas vinculados con la etnicidad y la religión, fenómenos a menudo trágicamente presentes a pocos kilómetros de las fronteras italianas.

Los centros de estudio se han multiplicado. Turín y Florencia poseen ahora dos cátedras de Historia de América Latina. En Turín, la de Marcello Carmagnani y la de Marco Bellingeri. En Florencia, la de Antonio Annino y la de Manuel Plana. Junto con estos dos centros principales, existen cuatro cátedras más en otras universidades, a las cuales hay que sumar unas cuantas de Literatura Latinoamericana. El doctorado en Historia de las Américas, recién abierto, permite ahora la titulación de uno o dos estudiantes cada año. Sin embargo, la escasez de recursos y de trabajo, obliga muy a menudo a los investigadores a trasladarse a otros países. Hay que precisar que la universidad italiana es dependiente del Estado, y constituye un sistema único en todo el territorio nacional. Esto permite que el nivel académico se mantenga

más o menos uniforme a lo largo de la península, y sin embargo, provoca una rigidez burocrática que obstaculiza la formación de un mercado intelectual y académico más ágil, como el que existe en México y en Estados Unidos.

En este panorama contradictorio, los vínculos con México se han fortalecido. Por un lado, México, con su estabilidad política y pujante desarrollo económico, garantiza un ambiente propicio a las investigaciones y a los intercambios y convenios académicos internacionales. El Colegio de México, la UNAM y el INAH organizan seminarios y conferencias en las cuales participan eminentes catedráticos italianos. El Fondo de Cultura Económica y otros editores publican estudios históricos de italianos sobre el país, a veces antes de que puedan salir impresos en Italia. En 1991 el presidente Carlos Salinas de Gortari, durante su visita a Italia, inauguró en Turín el Centro di Studi sul Messico in Italia, que se ha convertido en un espacio para la difusión de estudios sobre México de un altísimo nivel.

Por otro lado, México suscita cada vez más interés por su trayectoria histórico-política. Su fórmula democrática aparece *sui generis*, después de 65 años de gobierno de un solo partido político. Su estabilidad política e institucional sorprende en un contexto continental caracterizado por una fuerte inestabilidad de las instituciones y por el papel protagónico de la acción castrense. Por ende, México se ha puesto a la vanguardia en el proceso de modernización económica. El TLC, el ingreso en el OCDE, y el relativo éxito de las políticas económicas neoliberales, colocan al país en una posición privilegiada entre los países latinoamericanos. Sin embargo, no deja de sorprender la persistencia de fuertes contrastes sociales, con una redistribución de la riqueza que deja a una tercera parte de la población en un subdesarrollo, del cual el resto del país parece haber salido. En fin, la transición italiana de la primera a la segunda república (1993-1994), con el fin del largo periodo de oligopolio político de la Democracia Cristiana (1946-1994), ha llamado la atención sobre las analogías con el caso de México, en donde, al contrario, el dominio del PRI parece aún incontrastado.

En este contexto se coloca la publicación del ensayo de Marco Bellingeri y José Luis Rhi-Sausi, *Il Messico. Nazionalismo, autoritarismo, modernizzazione (1867-1992)*. El ensayo, resumen y síntesis de investigaciones anteriores y de la producción historiográfica más reciente, está dirigido a un público más vasto que el pequeño círculo de los especialistas. De hecho, se presenta como una guía para descubrir la formación política del país, ofreciendo claves y ejes de lectura para explicar las características en buena medida atípicas del caso mexicano. El libro se divide en seis partes, que son otras tantas etapas

de un único proceso de larga duración: la formación del estado moderno y la construcción de la nación. El punto de partida es la afirmación del proyecto liberal, a mediados del siglo XIX, seguida por la consolidación del estado liberal oligárquico y su crisis histórica, con la revolución (1867-1917).

La segunda etapa abarca un fenómeno clave: la institucionalización de la revolución (1917-1934). En este periodo se analiza el modo con que fueron solucionados los problemas que habían provocado el colapso del porfiriato: la transmisión del poder, la organización del consenso y la participación amplia de los sectores sociales al proyecto de construcción nacional. Una vez terminada la época anárquica de los caudillos, un nuevo orden fue establecido mediante la creación de un partido-estado corporativo y un estilo político populista con tintes radicales. Para resolver el problema de la transmisión del poder y para dar estabilidad al sistema fue creada la figura del presidente, heredero de don Porfirio pero también expresión directa de la voluntad popular y garantía suprema de los equilibrios, de las autonomías y de los derechos sociales.

El nuevo sistema permitió la incorporación de las demandas y de los intereses de los campesinos, de los obreros, de la clase media y de los empresarios, ofreciendo desde luego un lugar importante a los intelectuales. A los campesinos les fue garantizada la tierra, a los obreros, trabajo, a la clase media, puestos públicos, a los empresarios, negocios. Las tendencias radicales y conservadoras coexistían, conciliadas a través del mantenimiento del mito revolucionario, materializado en las instituciones nacionales.

En la tercera parte se analiza el segundo momento de la institucionalización y de la creación del nuevo orden: el cardenismo (1934-1940). En esta fase, el país revive el mito revolucionario, creando una «tercera vía», mexicana y socialista, entre liberalismo y comunismo. El nacionalismo y el fortalecimiento del estado corporativo son los rasgos que más caracterizan a la experiencia cardenista, más allá de las ideologías radicales adoptadas en el discurso oficial. Enseguida, se analiza el momento del despegue económico y de la unidad nacional, en que se sientan las bases de la estabilidad política y del dinamismo económico mexicano (1949-1958). Luego, el periodo más reciente, el del mantenimiento de la estabilidad, a través del terremoto político del 68 y los desafíos de una sociedad cada vez más politizada y activa. En fin, los años contemporáneos (1982-1992), caracterizados por la progresiva democratización, la crisis institucional con la pérdida del monopolio político por parte del partido oficial, el debilitamiento del poder presidencial y la movilización de una sociedad civil que parece haber madurado,

entre las incertidumbres y los desafíos, una cultura política más moderna y democrática. Sin embargo, paralelamente a la crisis del nacionalismo populista del Estado, se han consolidado las desigualdades sociales y económicas. El precio de la estabilidad en la modernización es la institucionalización de la desigualdad social y económica. Hacia el final del siglo XX el mayor reto para el país es entonces el de completar el proceso de democratización de las instituciones, acabando con la anomalía del partido-Estado, y el de resolver, al mismo tiempo, el problema de la persistencia de un amplio sector de la población que ha quedado atrás, hundido en un tercer mundo económico y cultural, del cual México se ha definitivamente desprendido.

Franco Savarino Roggero
ENAH

Ruggiero Romano, *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*, FCE/Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, México, 1993.

Los tiempos que corren, de transformación estructural de las economías («modernización» suelen decir sus promotores) y de globalización de los procesos macroeconómicos, han dejado de lado, al parecer, viejos temas de la teorías económicas, tales como las crisis, de las que ya no es prudente hablar sino en los cursos de historia económica, acaso como pasado remoto, como recuerdo. Pese a la crisis de paradigmas que enfrenta la teoría económica contemporánea, a la pobreza intelectual del «pensamiento económico» de los reformadores y a lo incierto de la reciente política económica a corto plazo, como ha señalado el Premio Nobel de Economía, Douglas North,¹ el estudio de las crisis económicas ha desaparecido prácticamente de la literatura económica.

No por azar los «cliómetras» norteamericanos, señaladamente North y Fogel, han reconocido que esta doble crisis que enfrenta la teoría económica contemporánea —teórica y política— tiene como posible salida la recuperación de la historia en una profunda reflexión que renueve hipótesis y cambie la comprensión de los procesos económicos en su magnitud y duración.

La palabra parece quedar en boca de los historiadores económicos (cuya formación primaria sea en economía o en historia) que, sin abandonar su trabajo sistemático en historia, han evitado caer en modas. Uno de ellos, particularmente lúcido, es Ruggiero Romano, quien ha retomado a la vuelta de treinta años la discusión de un viejo tema que le apasiona: la crisis del siglo XVII en Europa, pero ahora en su relación con la América española o para usar su afortunada expresión, la «contracoyuntura hispanoamericana».

¹ «We have just set out on the long to achieving an understanding of economic performance throughout time. The ongoing research embodying new hypotheses confronting historical evidence will not only create an analytical framework enabling us to understand economic change throughout time; in the process it will enrich economic theory, enabling it to deal effectively with a wide range of contemporary issues currently beyond its kin. The promise is there. The recognition of that promise by the Nobel Committee should be the essential spur to move us on down that road», Douglas North, «Economic Performance Through Time», en *The American Economic Review*, volumen 84, número 3, p. 367.

Su nuevo libro,² madurado en la reflexión y los aportes historiográficos de tres décadas, merece una doble lectura: a la luz de la historiografía económica, y en relación al momento de su aparición. La tesis central de Romano es que la llamada «crisis general del siglo XVII» en Europa, que entiende como una «refeudalización»,³ tuvo para América otro signo y temporalidad, vale decir, su propia contracoyuntura de recuperación y crecimiento. Y esto último es relevante porque la historiografía europea sostuvo, y aún hay quien lo mantiene, que la crisis europea se «transmitió» a nuestro continente como efecto de las articulaciones políticas y la globalización del tráfico atlántico.⁴ En oposición a ello, sostiene Romano con precisión crítica al eurocentrismo que es precisamente el proceso contrario lo que caracteriza la coyuntura secular americana.⁵

En efecto, su aportación reciente está orientada a discutir las dos dimensiones de la crisis: la espacial y la temporal. En el primer caso, examinando las diferencias regionales europeas y en comparación con América; en el otro caso, reconsiderando las periodizaciones clásicas y su atonía entre ritmos europeos y americanos. Pero, es también una didáctica exposición de cómo la historia económica ha madurado, cómo ha progresado la investigación y, en una perspectiva del autor, cómo ha modificado esto su pensamiento, ratificado algunas de sus hipótesis y abierto nuevos caminos de reflexión.⁶

Así, también, el trabajo de Romano nos recuerda que las crisis no son episodios, ni coyunturas económicas desafortunadas, sino procesos de larga duración que, larvados en periodos de crecimiento, irrumpen en la vida so-

² *Coyunturas opuestas. La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*, FCE/Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, México, 1993, 169pp.

³ «...esa palabra maldita que no me arrepiento de haberla empleado hace unos 40 años», *ibidem*, p. 159.

⁴ La bibliografía sobre el tema de la crisis europea del siglo XVII es abundante, pero para la Nueva España el trabajo más específico ha sido el de Jonathan Israel, «México y la crisis del siglo XVII.», en Enrique Florescano (coordinador), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, FCE, México, 1979, pp. 128-153.

⁵ «En resumen —nos dice Romano— ¿se plantea en la América española del siglo XVII el mismo problema que he introducido al hablar de 'crisis' general europea?; crisis ¿para quién? En el contexto europeo (con refeudalización o sin ella) se puede responder que la gran mayoría, pero no estoy seguro de que se pueda decir lo mismo en el caso del conjunto americano, Si es así, como yo creo, estamos ante un fenómeno bastante importante que, estoy convencido, nunca se ha estudiado con atención debida, y que es el de las contracoyunturas. Este problema de las coyunturas opuestas de Europa e Iberoamérica debe retener nuestra atención. La 'crisis' del XVII puede constituir una excelente piedra de toque.», Romano, *op. cit.*, p. 27.

⁶ «Yo también tengo que reconocer mi culpa. En 1962, en un artículo expresé con demasiada facilidad (y el hecho de que otros se hayan equivocado de la misma manera no me tranquiliza) que la crisis europea se había transmitido al continente americano. (...) Ahora bien, las grandes correcciones que se ha aportado recientemente modifican este punto de vista.», *ibidem*, p. 26.

cial y cultural. Ante ello, desprende una serie de reflexiones útiles para quienes viendo las «transformaciones estructurales» de la economía pierden de vista el complejo social en que se desarrollan, además de que difícilmente se ensaya una historia comparada que ponga el acento en las identidades y diferencias que explican la diversidad institucional del cambio histórico («estructural» si se quiere).

Es, además, una reflexión historiográfica de gran utilidad actual, si pensamos en una historia y una política económica. Citemos tres interrogantes y sus argumentos históricos: 1) ¿qué procesos conducen de una crisis social a otra económica o viceversa?⁷ 2) ¿cómo establecer un criterio histórico sobre el desarrollo económico de larga duración?⁸ y, 3) ¿qué historia hacer: económica o de la riqueza?⁹ Haga el lector las analogías con el presente y estime su vigencia en las preocupaciones del historiador.

Romano es un polemista mordaz; basta para quien no lo conozca seguir sus notas a pie del texto, pero también generoso con sus interlocutores. Por ello no es un «libro de moda», sino un libro maduro, sistemático, sencillo y profundo, que sintetiza el pensamiento histórico de treinta años. Es, en una palabra, una lección de historia global bien escrita y mejor pensada.¹⁰

Una bien articulada introducción nos pone al corriente de la discusión, pero también, resulta ser una confesión de por qué su autor a la vuelta de tres décadas retoma el tema: estudiar las diferencias regionales y las contra-

⁷ «Si reflexionamos bien —advierte Romano—, el hecho de analizarlos (los procesos económicos y políticos) nos lleva a un problema muy simple. ¿Termina la crisis económica en una crisis social, en la crisis “general” (para decirlo con una sola palabra) o a la inversa, es ésta el último vector de la crisis económica?», *ibidem*, pp. 157-158.

⁸ «...la multiplicación de las actividades de ‘negocios’ puede ser también un motor (parcial, por cierto) de crecimiento, pero sólo con la condición de que el capital acumulado por esos ‘negocios’ se destine a inversiones productivas y no se revierta en actividades especulativas parasitarias, pues la clave del desarrollo es la producción, no la especulación.», *ibidem*, p. 148.

⁹ «Sé muy bien que los banqueros genoveses siguen haciendo pingües negocios, lo cual les permitirá construir admirables palacios de la Vía Nuova que, iniciada a mediados del siglo XVI, se terminará en la segunda mitad del siglo XVII; pero el problema es el siguiente: ¿hacemos historia de la economía o hacemos historia de las riquezas?, pues son dos cosas diferentes. La riqueza de un grupo social limitada en número no significa en absoluto la prosperidad de una economía en su conjunto (hoy en día se dan casos de fabulosas riquezas acumuladas por ciertos grupos sociales en los países subdesarrollados).», *ibidem*, pp. 162-163.

¹⁰ «Durante estos últimos años he releído, si no toda la literatura acumulada durante más de 30 años sobre la ‘crisis general’, si una gran parte de ella. Esta lectura vuelve a adquirir importancia para mí, después de 10 años, durante los cuales prácticamente me desentendí de este asunto; pero en realidad, gracias a este alejamiento, comprendí que la verdadera razón de un gran número de polémicas y de incomprensiones nos conduce a un hecho bastante banal. Todos hablan de la crisis sin antes definir lo que entienden por ella. Sobre todo, unos hablan de crisis política y otros de crisis económica.», *ibidem*, p. 20.

coyunturas entre Europa y América, esto es, romper la noción ahistórica de homogeneidad y simultaneidad.¹¹

La estructura del texto divide el tratamiento del tema entre demografía histórica (I. El número de hombres), producción económica (II. El rumbo de la producción) y circulación (III. Metales y monedas, precios y salarios) llevando al lector a una discusión de fondo: el comercio y su relación con el crecimiento económico (IV. Consideraciones sobre el comercio) para ratificar, no sin matices, sus polémicas consideraciones sobre la economía-mundo y el nacimiento de la modernidad industrial.

Y es este el tema de muchas discusiones. Hace años que Romano ha venido sosteniendo la continuidad «feudal» en las sociedades americanas, o dicho de otra manera, de la inacabada forma del capitalismo latinoamericano.¹² Sus interlocutores han sido historiadores, sociólogos y economistas que sostienen el punto de vista contrario, algunos con calidad en sus investigaciones, otros con el axioma teórico (y no pocas veces ideológico), pero, en conjunto, para todos la incisiva y generosa crítica de Romano ha significado una mayor problematización.

Sin embargo, sus libros suelen dejar una «rendija» a la discusión, una simulada debilidad que invita a la crítica y que le dará el vigor polémico para otros trabajos. En este ensayo nos deja la última página en blanco: Hispanoamérica no puede verse como un componente activo del capitalismo, como un protagonista central de la economía-mundo.¹³ La circulación monetaria y de mercancías, el influjo de la plata en el desarrollo (o

¹¹ «...la contracoyuntura americana —concluye Romano— nos refleja fundamentalmente esa independencia y esa liberación (respecto de la metrópoli). El monopolio comercial español, que había abastecido a América con cuentagotas durante el siglo XVI, ya no funciona en el XVII y empieza a prosperar el contrabando (comercio 'directo') con los ingleses, holandeses, franceses, etc. ¿El Estado es débil? Entonces las remesas fiscales en dirección a España disminuyen y América conserva para ella más dinero. En el aspecto militar e internacional, España ya no es lo que había sido en el siglo XVI, ahora está obligada a destinar dinero (americano, ciertamente) a la defensa de América, lo cual significa una vez más que el dinero se queda en América. Pero el debilitamiento del Estado español no se traduce sólo en el hecho de que se quede más dinero en América, hay algo más importante que se da en el curso del siglo XVII (siglo que dura hasta las 'reformas' del XVIII que no son más que la última tentativa por recuperar el 'Imperio') y es que la vida americana resulta cada vez más autónoma.», *ibidem*, p. 149.

¹² Véanse sus ensayos contenidos en *Cuestiones de Historia Económica Latinoamericana*, Caracas, 1966, particularmente «Caracterización histórica del desarrollo económico», pp. 1-12.

¹³ «...no creo en la 'economía-mundo', pues tal como ha sido teorizada por I Wallerstein, F. Braudel y otros, se basa demasiado en el comercio exterior, en la banca y en los problemas monetarios para poder una idea real de lo que es la evolución interna de conjunto de la 'economía-mundo' y en mi opinión, detrás de esta 'economía-mundo' persiste a un nivel infinitamente más elevado, la antigua historia colonial», Romano, *op. cit.*, p. 168.

bien atraso) económico mexicano del siglo XVIII y las paradojas de una economía productora sedienta de plata son temas que deja para un nuevo texto, por aparecer, en que dará una nueva lección de historia, aún sin pretender acuerdos, porque al final Romano es un maestro que procura la reflexión ajena y no el convencimiento conclusivo, como se desprende de sus palabras:

A veces me pregunto si he tenido razón en lanzarme a esta aventura de comparar la vida económica de los dos continentes durante un periodo tan largo. De antemano sé que estas páginas me aportarán, fundamentalmente, ataques. Por tanto, creo que aun cuando no acepten mis conclusiones, lo que acabo de escribir tiene el mérito de hacer reflexionar sobre ciertos problemas primordiales.

*Antonio Ibarra
Posgrado de Economía/UNAM*

Masini, Eleonora y Susan Stratigos (eds.), *Women, Households and Change*, United Nations University Press, Tokyo, 1991.

Analizar el impacto que tienen procesos macroestructurales en el desarrollo de las vidas individuales, así como identificar las implicaciones a largo plazo de estos cambios en la estructura social, son los objetivos que se plantea el proyecto *Household, Gender and Age* de la Universidad de las Naciones Unidas. En él, el cambio social es abordado a través de las formas en que los individuos, concretamente los actores sociales femeninos, conforman sus trayectorias de vida a través de múltiples relaciones —de matrimonio y parentesco, pero también educativas y laborales— poniendo nuevamente en la mesa de la discusión aspectos conceptuales y metodológicos presentes en la investigación social.

De los intereses y reflexiones que se derivan de este proyecto, surgen cinco estudios de caso realizados entre 1983 y 1988 en América Latina, Asia y África, unificados en torno a una propuesta metodológica conocida como *curso de vida*. En este libro, de circulación más o menos reciente en nuestro país, se presenta en la primera parte una revisión sobre los contenidos teóricometodológicos de este enfoque y en la segunda se exponen los principales hallazgos de cada una de las investigaciones realizadas.

El enfoque de curso de vida, como producto de una confluencia de diversas teorías —sociales, sociológicas, psicológicas, biológicas y evolutivas—, surge en la década de los sesenta como una necesidad de replantear el microcosmos familiar de conductas individuales. Su propuesta metodológica, basada en una concepción multidimensional del tiempo y en la sincronización de diferentes tiempos y roles sociales, representa una noción más dinámica de frente a conceptos como ciclo de vida y ciclo de desarrollo, propuestas teóricas de la sociología rural y de la antropología social para abordar las relaciones entre procesos sociales e individuales. El interés central es explicar cómo los cambios en las esferas económicas, políticas, demográficas e institucionales conforman las vidas individuales mediante una relación individuo/sociedad dialéctica e interactiva y una permanente capacidad de cambio del comportamiento individual ante sus determinantes sociales.

Esto permite que el *curso de vida*, lejos de plantear el cambio social desde enfoques estáticos y sincrónicos, recupere relaciones de poder y de conflicto en la necesaria convergencia de trayectorias personales, permitiendo concebir a la familia no sólo como una institución y como una organización social, sino también como un grupo de personalidades interactuantes en donde la toma de decisiones y el control y manejo de los recursos se convierten en aspectos centrales de la dinámica familiar.

Como propuesta metodológica, el curso de vida se traduce en un análisis interdisciplinario que enfatiza por lo menos tres aspectos, los cuales están presentes en el diseño de las diferentes investigaciones. El primero concierne a un cambio en la unidad de análisis, recuperando al individuo —mediante la reconstrucción de sus trayectorias de vida—, como una forma de analizar la organización social del grupo doméstico desde una concepción que supone a las estrategias de vida de las mujeres como fundamentales para la reproducción social de la familia. Es a través de este entretrejer continuo de las historias de vida laboral, educativa y reproductiva, que el curso de vida evita los sinsentidos de examinar sólo fenómenos a nivel macro o experiencias individuales desvinculadas de un contexto social mayor.

Adoptar una visión histórica del cambio social dentro del interjuego continuo de la vida social y la individual implica situar las historias de las mujeres dentro del conjunto de relaciones sociales que hacen posible el proceso de reproducción cotidiana y generacional de los grupos domésticos. El género y la generación se convierten así en ejes obligados de análisis, recuperados en todos los estudios de caso mediante las modificaciones en los roles sociales y en la percepción que de ellos tienen las mujeres de distintas generaciones. Ello no supone, sin embargo, pensar las generaciones como unidades homogéneas sino examinar, a través de un «análisis de cohortes», variaciones de lo que significa e implica ser madre, estudiante o trabajadora en el transcurso de la vida, pero también en el tiempo.

Con esta finalidad, se compararon las trayectorias y transiciones de las vidas femeninas en cohortes «jóvenes» y «viejas», buscando mostrar cómo los cursos de vida de cohortes sucesivas han variado conforme experimentan cambios —producto de la transición demográfica como en el caso colombiano o del proyecto de modernización en el caso argentino— en diferentes momentos históricos.

Un tercer aspecto presente en los estudios del proyecto *Household, Gender and Age* está representado por la comparación entre comunidades, planteando así elementos geográficos y demográficos como criterios de

diferenciación cultural. En la mayoría de las investigaciones, esto supuso trabajar con poblaciones rurales y urbanas, partiendo de una distinción ortodoxa basada en el tamaño de la localidad.

La diversidad de intereses y de objetivos planteados por el proyecto implicó contar con una estrategia metodológica que permitiera obtener y analizar información de carácter cuantitativo y cualitativo. De esta forma, las historias de vida, las encuestas retrospectivas y ocasionalmente los presupuestos de uso y asignación del tiempo, se constituyeron en las técnicas de recolección de información empleadas. Esta complementariedad de metodologías y técnicas hizo posible profundizar en el conocimiento de cómo las mujeres viven y perciben la maternidad, el uso de métodos anticonceptivos, la división de labores domésticas, y su creciente participación en la escuela y en el mercado de trabajo, como situaciones no exentas de negociaciones y conflictos que se traducen en arreglos domésticos cambiantes en el curso de vida familiar y en la reorganización y resignificación de las relaciones de género.

En este sentido, la obligada interdisciplinariedad del *curso de vida* se tradujo en el análisis de datos longitudinales de los diferentes ámbitos en que transcurre la vida pública, privada y doméstica de las mujeres mediante técnicas de trabajo antropológico y de la historia social, así como de estadística multivariada del tipo empleado en el «análisis de historia de eventos».

En palabras de los autores, el estudio de curso de vida representa una mezcla de viejos y nuevos métodos, de instrumentos cuantitativos y cualitativos que ofrecen una visión holística del cambio y la continuidad de las vidas individuales en escenarios demográficos, económicos e institucionales.

Adriana López Ramírez
Centro de Estudios en Población y Salud/SSA

Cuicuilco

Normas para la presentación de originales

Originales

Las colaboraciones (un original y una copia) deberán remitirse al Departamento de Publicaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F., adjuntando la dirección y el número telefónico del autor.

El original deberá estar escrito a doble espacio con 28 líneas de 65 a 70 golpes cada una en papel tamaño carta.

Los originales escritos en otro idioma serán aceptados y enviados a dictaminación, pero si ésta resulta positiva, la traducción será responsabilidad del autor.

Notas

Deberán estar numeradas y escritas a doble espacio y se recomienda el envío de las mismas al final del texto.

Referencias bibliográficas

Deberán contener los siguientes datos en este mismo orden: nombre y apellidos del autor, título de la obra, editorial, lugar de edición, año de edición, número de páginas. En el caso de artículos o capítulos de libros deberá colocarse entre comillas el título y posteriormente los datos antes citados.

Abreviaturas

Cuando se usen abreviaturas deberá escribirse la primera vez el nombre completo y entre paréntesis la abreviatura usual o la escogida.

Ilustraciones

Deberán ser enviadas en páginas aparte, numeradas y acompañadas de las notas y fuentes utilizadas, indicándose en el texto el lugar preciso en el que se ubicarán.

En lo que se refiere a figuras y mapas, deberán ser entregadas cada uno por separado en papel albanene tamaño carta y dibujados con tinta china. En cuanto a fotografías, se entregarán en papel tamaño postal y en blanco y negro.

Dictámenes

El editor acusará recibo de originales remitiéndolos a dos dictaminadores anónimos que evaluarán cada colaboración. Una vez dictaminados, el editor comunicará el resultado y, en el caso de ser positivo, se solicitará a los autores, de ser posible, el envío del diskette donde fue capturado. En ningún caso se devolverán originales.

Cuicuilco

El Tiempo y las Palabras

- Presentación • *Sergio Raúl Arroyo* 5
- La escritura de Juan de Torquemada: la historia como literatura • *Alfonso Mendiola* 9
- Bernal Díaz del Castillo: entre el temor y el silencio • *Guillermo Turner* 25
- La figura diabólica como ordenador del discurso de la crónica de Pérez de Ribas • *Guy Rozat Dupeyron* 39
- La semiótica y la historiografía de lengua náhuatl: ¿relato de acciones o identificación de personajes? • *Roberto Flores* 51
- Poesía y discurso histórico en la Nueva España. El primer siglo • *José Joaquín Blanco* 65
- Tomóchic*. Las letras, la historia, el poder • *Antonio Saborit* 73
- Historia, literatura y folklore 1920-1940. El nacionalismo cultural de Rubén M. Campos, Fernando Ramírez de Aguilar e Higinio Vázquez Santa Ana • *Ricardo Pérez Montfort* 87
- Chiaromonte y Guzmán: La paradoja de la historia • *David Huerta* 105
- José Vasconcelos y la revista *Timón*. El discurso político del nazismo en México • *Héctor Orestes Aguilar Cabrera* 115
- La diplomacia de las letras. Presencia de escritores mexicanos en América Latina durante la década del veinte • *Pablo Yankelevich* 123

Miscelánea

- Trabajo, intercambio y la construcción de la Historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua • *Catharine Good Eshelman* 139
- Universalismo y relatividad lingüística. ¿Problema científico o filosófico? • *Celia Ma. Zamudio Mesa* 155
- La población negra y el pacto demoniaco en el siglo XVII. Algunos casos de estudio en México • *Nora Reyes Costilla* y *Adriana Rodríguez Delgado* 177
- Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana • *Patricia Funes* y *Waldo Ansaldi* 193

Reseñas

