

ISSN 1405-7778

# Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA Volumen 6, Número 16, Mayo-Agosto, 1999



Historia oral

## **Instituto Nacional de Antropología e Historia**

*Directora*, Ma. Teresa Franco y González Salas • *Secretario Técnico*, Sergio Raúl Arroyo • *Coordinadora Nacional de Difusión*, Adriana Konzevik • *Subdirectora de Publicaciones*, Sol Levín Rojo

## **Escuela Nacional de Antropología e Historia**

*Director*, Alejandro Pinet Plasencia • *Subdirectora de Extensión Académica*, Georgina Montalvo

# Quicuilco

*Director*, Alberto del Castillo Troncoso • *Editor*, René Rabell Jara • *Asistente editorial*, Belem Claro Alvarez • *Coordinadora del dossier*, Hilda Iparraguirre

### **Comité Editorial**

Sergio Raúl Arroyo • Sergio Bogard • Eyra Cárdenas Barahona • Alberto del Castillo • Paloma Escalante • Hilda Iparraguirre • Vera Tiesler

### **Comité Asesor**

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* • Néstor 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 del Estado de Michigan, East Lansing* • Nelson Manrique, *Universidad Católica de Lima, Lima* • Eduardo Matos Moctezuma, *Instituto Nacional de Antropología e Historia, México* • 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*

*Corrección*, María Paula Noval Morgan • *Diseño de interiores*, Claudia Martínez Ruiz • *Formación*, Armando Mata Sevilla • *Pintura de portada*, ("Espacio-Tiempo", óleo sobre papel maché, 40x70 cm, 1984, de la serie "Cartas de Navegación") de Francisco Mejía • *Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s.n., Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D. F.* • *Teléfonos*, 5606 0330 y 5606 0580, ext. 239; 5665 9228 fax • *Buzón electrónico*: uscenah@viernes.iwm.com.mx

Esta es una publicación cuatrimestral de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Certificados de licitud de título y de contenido, en trámite. Reserva de título D.G.D.A., en trámite. INAH, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F. • *Impresión*, ENACH Impresión de libros y revistas, Bertha núm. 198, Colonia Nativitas, C. P. 03500, México, D. F. Teléfono: 5532 9326

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores

ISSN 1405-7778 © ENAH/INAH

---

---

# Quicuilco

aparece en los siguientes índices: *Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica (CONACYT)*; *CLASE, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Dirección General de Bibliotecas, UNAM)*; *Catálogo de Revistas de Arte y Cultura (Coordinación Nacional de Desarrollo Cultural Regional)*

---

---

# Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA Volumen 6, Número 16, Mayo-Agosto, 1999

*Donación  
Florencia Peña*

ESC. NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HIST  
BIBLIOTECA  
PUBLICACIONES PERIODICAS



INAH ENAH  
SEP

BIBLIOTECA  
"GUILLERMO BONFIL"

---

Historia oral



# Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA Volumen 6, Número 16, Mayo-Agosto, 1999

## Dossier

### Presentación

*Hilda Iparraguirre* 5

### Preguntas sobre las políticas de representación

*Devra Weber* 9

### Memoria y socialismo. Historia de la militancia argentina

*Pablo Pozzi y Alejandro Schneider* 23

### Algunas consideraciones de Ruggiero Romano sobre la historiografía francesa

*Hilda Iparraguirre* 47

### Los suspiros de la memoria

*Marie-Odile Marion Singer* 59

### La arquitectura moderna vista a través de los testimonios orales de sus moradores. El caso del multifamiliar Alemán (1949-1999)

*Graciela de Garay* 71

### Reconstruyendo una memoria y una identidad: historia de vida de un ferrocarrilero

*Lourdes Roca* 97

### Esperanza de un pueblo minero en Sonora: Pilares de Nacozari y la crisis de 1929

*Guadalupe Soltero Contreras* 125

### Marie-Odile Marion Singer o la pasión por la etnología

*Marcelo Abramo y Patricia Fournier* 133

## Miscelánea

Conmemoración e identidad nacional en Francia. El bautizo del rey Clovis como revelador del trabajo historiográfico nacional

*Guy Rozat* 141

Anticlericalismo y liberalismo. El discurso contra los excesos del clero en México, 1821-1836

*Marco Antonio Landavazo* 165

La recepción de la historiografía francesa en América Latina, 1870-1968

*Carlos Antonio Aguirre Rojas* 189

La gran hambruna de uno conejo. Crisis agrícola y organización del imperio azteca: 1450-1463

*Agustín García Márquez* 209

Raza y retrato: hacia una antropología de la fotografía

*Deborah Poole* 225

## Perfiles

Presentación

*Alberto del Castillo* 255

Entrevista con el Antrop. Soc. Alejandro Pinet Plasencia

*Belem Claro Álvarez* 257

Entrevista con el Dr. Gilberto López y Rivas

*Belem Claro Álvarez* 265

La protección del patrimonio arqueológico: nuevos actores, nuevas condiciones, nueva visión

*Mtro. Manuel Gándara* 271

Una reflexión sobre la ENAH en el marco de la Iniciativa de la Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación

*Dra. Mercedes Olivera B.* 287

## Reseñas

Daniel Dayan (compilador), *En busca del público*, Gedisa, Barcelona, 1997

*Ana Rosas Mantecón* 301

El credo de la ilustración en los conservadores mexicanos, 1865 (una propuesta dirigida al emperador Maximiliano)

*Conrado Hernández López* 305

# Presentación

En esta nueva entrega de *Cuicuilco* nos proponemos dar a conocer los avances y los desafíos que ha experimentado la historia oral en los últimos tiempos tanto a nivel nacional como internacional. Ante las puertas del nuevo milenio la historia oral debe dejar de ser una práctica eminentemente empírica o la simple acumulación de diversas técnicas. Como afirma Devra Weber: “necesitamos teorizar sobre las historias orales y sus procesos, al mismo tiempo que necesitamos considerar cómo poner estas teorías en la práctica”.

A nivel local, más precisamente en nuestra Escuela Nacional de Antropología e Historia, la historia oral cuenta con adeptos que la practican al más alto nivel desde la historia y la antropología, prueba de ello son los trabajos que insertamos en este dossier, algunos de ellos presentados en la *X Conferencia Internacional de Historia Oral: Retos para el siglo XXI*, celebrada en Río de Janeiro, Brasil, del 14 al 18 de junio de 1998. Cabe destacar que los trabajos de los investigadores de la ENAH tuvieron una gran acogida por su originalidad, incorporación de nuevas temáticas, consistencia y rigurosidad en el manejo de los testimonios y de las técnicas.

Además incorporamos otros trabajos de especialistas nacionales (especialmente del Instituto Mora) e internacionales. Ejemplo de esto último son los textos de Devra Weber, de la Universidad de California, Riverside, titulado “Preguntas sobre las políticas de representación” y el de Pablo Pozzi y Alejandro Schneider, de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad de Palermo, Argentina respectivamente, titulado “Argentina, memoria y socialismo. Historias de la militancia argentina”.

En la actualidad la historia oral es más aceptada y mejor comprendida por las distintas corrientes historiográficas debido a que una vez superados los criterios reduccionistas y las supuestas verdades “objetivas” del positivismo, pu-

dieron ser valorados tanto la subjetividad del testimonio oral como el análisis del discurso en el contexto global. Todo ello obliga a la historia oral, como a cualquier otra forma de hacer historia, al más severo análisis y crítica de fuentes. Además, se deberá tener en consideración el papel que cumple el lenguaje y el conocimiento del mismo. Las traducciones, realizadas simultáneamente o con posterioridad a la entrevista, ocultan o expresan con inexactitud los conceptos culturales, desvirtuando o descartando los juegos del lenguaje y sus matices.

Teniendo en cuenta lo anterior podemos explicarnos los alcances cada vez mayores de la historia oral ya no sólo para la recuperación de la memoria de los "sin historia", "los de abajo", es decir, los que no han dejado testimonios y documentos escritos, sino también para la comprensión del quehacer y el sentir cotidiano de los intelectuales, como es el caso del historiador Ruggiero Romano, cuyo valioso testimonio nos muestra el clima intelectual y político que genera inclusiones y exclusiones, sabores y sinsabores en su quehacer profesional. Lo mismo sucede con otros profesionistas, políticos, exiliados, migrantes, obreros y empresarios, víctimas y familiares de represiones, exterminios y holocaustos... Una prueba contundente de ello fue la *X Conferencia Internacional de Historia Oral* a la que hacíamos referencia más arriba. En ella se hicieron presentes historiadores, antropólogos, comunicadores, psicólogos, psicoanalistas y sociólogos, con las más diversas temáticas, pero fundamentalmente se hicieron presentes y se hicieron oír grupos sociales diversos conformados por hombres y mujeres de carne y hueso que sienten y viven de diversas maneras su sociedad y su cotidianeidad, mismas que resultan claramente reflejadas a través de su testimonio oral y de la captación de su subjetividad.

Otro de los logros o recuperaciones de la historia oral en la actualidad es el rescate del olvido, que junto con el rescate de la memoria comparte un papel fundamental en el análisis de las identidades y de las culturas de los individuos, grupos sociales y comunidades. No podemos olvidar que a todos los niveles la memoria es un fenómeno construido social e individualmente, donde también hablan los olvidos y los silencios. Mario Camarena aportó elementos reveladores, en la *X Conferencia* de Río de Janeiro, sobre cómo la memoria y el olvido juegan un papel histórico fundamental en la conformación de las identidades familiares entre los trabajadores textiles de San Ángel, en el valle de México. Es importante, y de ninguna manera casual, lo que se recuerda y lo que se olvida en el seno de la familia. Se recuerdan los orígenes genealógicos y los éxitos profesionales, se olvidan las disputas y los conflictos que rompen la cohesión e identidad familiar; también se olvidan los acontecimientos considerados como des-

honestos y lesivos al clan familiar: delitos, prisiones, embarazos fuera del matrimonio, etc. Por otro lado, "la memoria lleva a una constante actualización del relato, los datos viejos se modifican, alteran y cambian por las nuevas experiencias y los olvidos se convierten en relatos".

Sobre los olvidos y los silencios mucho nos dijo también, desde la antropología simbólica, nuestra querida Marie-Odile Marion, quien desgraciadamente ya no nos volverá a deleitar con sus relatos de las Hijas de la Luna ni a impactar con su conocimiento y comprensión de la lengua y la cultura maya de la lacandonia que, como decíamos más arriba, son claves para el ejercicio de la historia oral. Marie Odile, a través de los relatos de dos historias de vida, nos explica el papel que juegan los aparentes olvidos, las omisiones y los repentinos silencios en las lógicas expositivas e interpretativas compartidas, que permiten la integración de una sola historia colectiva partiendo de múltiples historias individuales.

La representación es un problema que preocupa desde hace aproximadamente dos décadas a historiadores, antropólogos y científicos sociales en general. Devra Weber nos plantea su búsqueda y sus interrogantes para lograr desentrañar las lógicas expositivas de personas pertenecientes a diferentes culturas, lenguas y dialectos. Éste es un asunto importante y vigente para aquellos que trabajan con la historia oral, más complicado aún cuando en esas lógicas operan representaciones y políticas colonizadoras occidentales. ¿Cuáles son las formas, las técnicas y los conceptos que permiten la captación de los significados y de las percepciones, más allá de las políticas de representación?, es la pregunta central planteada por Devra.

Pablo Pozzi y Alejandro Schneider nos muestran cómo coyunturas tan difíciles y dramáticas para la historia argentina, como lo fueron las dictaduras militares durante la década de los setentas, son resignificadas 20 años después en el recuerdo recuperado mediante la historia oral, y cómo en esa resignificación se mezclan hechos reales con ficción, vivencias propias con anécdotas de otros, sentimientos actuales con la evocación del momento. Además, agregan los autores, el recuerdo de aquella época implica necesariamente una valoración. "En ese sentido la memoria y el mito se convierten en un lugar de disputa política e ideológica que abarca no sólo el recuerdo de la época sino una lectura del presente argentino".

En el trabajo de Graciela de Garay, "La arquitectura moderna vista a través de los testimonios orales de sus moradores. El caso del multifamiliar Alemán (1949-1999)", resulta particularmente interesante constatar cómo las propuestas y las expectativas del arquitecto Mario Pani contrastan con las lecturas, los

usos y las evaluaciones que los propios moradores transmiten a través de sus testimonios.

También incluimos trabajos de profesores y estudiantes del posgrado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia como son los casos de Lourdes Roca, con un artículo sobre la historia de vida de un ferrocarrilero y de Guadalupe Soltero, con otro sobre un pueblo minero, Pilares de Nacozari, en Sonora. Ambos constituyen valiosos aportes desde la antropología y la historia al conocimiento y a la reconstrucción del complejo proceso formativo de la clase obrera mexicana.

Aunque en muy pequeña medida, comparada con las amplias posibilidades y ricas temáticas abordables, creemos que este dossier es bastante representativo del quehacer historiográfico y antropológico actual mediante el uso de la historia oral.

Hilda Iparraguirre

# Preguntas sobre las políticas de representación

Devra Weber\*

**Resumen:** La representación es un problema que preocupa desde hace aproximadamente dos décadas a historiadores, antropólogos y científicos sociales en general. Este artículo explora las razones que existen detrás de las lógicas expositivas de personas pertenecientes a diferentes culturas, lenguas y dialectos, y trata de establecer los métodos, las técnicas y los conceptos que nos ayuden a entender esas diferencias expositivas.

**Abstract:** Representation is a problem that has concerned historians, anthropologists and social scientists during the last two decades. This paper explores the reasons behind the expositive logic of people which belong to different cultures, languages and dialects, and tries to outline the possible ways, techniques and concepts that help us understand those expository differences.

Los historiadores orales se preocupan no sólo por las voces de las personas sino también por el significado de sus palabras. Nos mueve el imperativo de insertar estos significados —que frecuentemente se dejan fuera de la historia escrita— en el registro histórico más amplio, con la esperanza de llegar a reconceptualizar la historia en su totalidad. Entender estos significados es algo complejo debido a las diferencias de género, clase social, cultura, nacionalidad, edad, generación, etc., que pueden existir entre el entrevistado y el entrevistador, entre el texto y el lector. Aun así los historiadores orales hemos ampliado nuestro trabajo para comprender mejor la naturaleza de las sociedades, la actuación en la transmisión oral, los usos psicológicos y terapéuticos de la historia oral y el efecto del trauma sobre la memoria.

Aquello que conocemos como movimiento de historia oral se extiende a sociedades y culturas fuera del eje euro-americano (muchas de las sociedades

\* University of California, Riverside

tenían historia oral antes de este movimiento), lo que nos enfrenta con preguntas fundamentales para comprender lo que éste significa. ¿Cómo entendemos y representamos el significado cuando el interlocutor pertenece a una tradición de conocimiento diferente a la del entrevistado? ¿Cómo puedo yo, que pertenezco a la tradición euro-americana de conocimiento, pensamiento e historia, entender (o no entender) las palabras e ideas de la gente perteneciente a culturas cuyos conceptos sobre el conocimiento, la historia, el tiempo, el espacio, las relaciones entre los humanos, la naturaleza y lo espiritual son fundamentalmente diferentes? ¿Cómo podemos entender dicho significado en culturas que en un tiempo tenían conceptos diferentes, pero con las que parecemos ahora compararlos? ¿Cuántos de los conceptos en común son afectados por los desarrollos históricos y los cambios en la lengua y en la cultura? ¿Cuál es el impacto del colonialismo y del neocolonialismo en el entendimiento de las multiplicidades de la historia y en las formas de los pensamientos históricos? ¿Cómo entienden y utilizan estas formas de conocimiento los sujetos colonizados, tanto las que son parte de su cultura como las que fueron impuestas por la cultura del colonizador? ¿Cómo son estas formas de conocimiento comprendidas y utilizadas por el que fue una vez colonizado?

Me enfrenté con estas preguntas al empezar a trabajar en un proyecto con trabajadores y trabajadoras oaxaqueños (indígenas zapotecos y mixtecos principalmente) inmigrantes en California. Quería presentar las percepciones de los inmigrantes, descritas por ellos mismos, en un libro basado en historias orales y en fotografías que fuera accesible tanto a una audiencia popular como a los académicos.

### **Historia y preguntas de Occidente**

La historia es una forma de conocimiento que imita aspectos del imperialismo del siglo XIX en el sentido de que absorbe y expropia los conocimientos procedentes de fuera de Europa y de Estados Unidos para insertarlos en marcos conceptuales occidentales, una forma de canibalismo cultural del otro. La historia de Occidente está basada en la existencia del otro, nuestras construcciones cognoscitivas operan por medio de la expropiación y de la incorporación del que no es occidental. Como dice Robert Young, los conceptos de Europa y de Estados Unidos asumen un pasado, impulsados por la dialéctica de la relación entre el sujeto europeo y el estadounidense y los otros: los colonizados, las mujeres, la gente de color, las clases trabajadoras, etc.

La teoría dialéctica de Hegel asume una historia totalizada. También Marx, ciertamente un crítico del imperialismo del siglo XIX, extendió la idea central

de la alteridad en Occidente. Marx también luchó por una única historia verdadera.

Es cierto, otros grupos fuera de Europa y de Estados Unidos también se han pensado a sí mismos en relación con otros, la diferencia radica en el poder, ya que Estados Unidos y Europa han sido capaces de imponer sus perspectivas de esta alteridad sobre el mundo. La historia de Occidente es un reflejo del imperialismo y por eso es una historia totalizada. El contexto histórico del imperialismo contribuyó a las construcciones históricas que ignoraban la existencia del otro, cuya historia se volvía una historia impensable, en términos de Michel Trouillo.

El posmodernismo y el poscolonialismo han desafiado algunos aspectos de los conocimientos enfocados sobre Occidente, pero las instituciones de Europa y de Estados Unidos siguen siendo el centro de muchos de estos trabajos. Las celebraciones posmodernas de las culturas no occidentales se expresan de una manera que sugiere que son neófitas en la historia, es decir, que son incluidas en ésta por un gesto magnánimo de Occidente, lo cual ha reforzado las ideas imperialistas. Las preguntas sobre el centro, los márgenes y la alteridad abren el camino hacia otras preguntas. Ahora emergen voces diferentes de las occidentales, los invisibles se nombran a sí mismos. Pero, ¿no es igualmente cierto que los intelectuales occidentales han empezado a escuchar otras voces, han aprendido nombres ignorados y han visto a los invisibles en la historia? De pronto estas sociedades se ven incluidas en el mundo académico de Occidente; ésta es una forma reciente de romanticismo que hace ver a las otras culturas como primitivas, sencillas, fuera de la corriente de la historia hasta su encuentro con el mundo occidental

El poder del capital transnacional ha intentado de muchas maneras borrar la historia de las culturas locales e imponer la visión homogénea de Occidente, un modelo único de civilización. ¿Es la experiencia posmoderna nueva para la mayoría de la gente en el mundo? No. En efecto, la colonización crea una experiencia posmoderna para los colonizados que cotidianamente están conscientes de la heterogeneidad impuesta y que se expresa en la lengua, en la cultura, en las clases, en la ética y también en conceptos como el tiempo y el espacio. Como dice Paul Gilroy, la esclavitud de los africanos, la brutalidad y los horrores del viaje por barco de África a los Estados Unidos crearon una experiencia posmoderna en el siglo XIX:

...la vida moderna comienza —dice Toni Morrison— con la esclavitud. La mujer afroamericana tuvo que enfrentarse a muchos de los problemas posmodernos de hoy desde el siglo XIX e incluso antes. Estas cosas tuvieron que ser resueltas por los negros hace mucho tiempo: algunos modos de disolu-

ción, la pérdida de ciertas formas de estabilidad y la necesidad de reconstruir dicha estabilidad. Ciertos tipos de locura, una locura deliberada para —como dice uno de los personajes del libro— “para no perder la razón”. Las estrategias de sobrevivencia conformaron a la persona verdaderamente moderna. Constituyen una respuesta al fenómeno depredador de Occidente. Puedes decir que es una ideología y una economía, pero en verdad es una patología. La esclavitud partió al mundo a la mitad, lo rompió en todo sentido. Rompió a Europa. Los convirtió en otra cosa, en los amos de los esclavos, los volvió locos. No puedes hacer algo así durante cientos de años y no pagar el precio. Tuvieron que deshumanizar no solamente a los esclavos sino también a ellos mismos. Tuvieron que *reconstruir todo para que ese sistema apareciera como verdadero* (Gilroy: 221).<sup>1</sup>

Como decía Frantz Fanon, los colonizados tuvieron que estar conscientes de esta heterogeneidad para sobrevivir y permanecer ajenos a ella, en cambio el colonizador se podía aprovechar de la homogeneidad y de sus mitos. El poder permanece en el centro. Celebrar el mestizaje no es lo mismo que compartir el poder del control discursivo o dar al sujeto el derecho a un discurso propio, y —más importante aún— esto no implica renunciar o compartir el control político. Algunas palabras son usadas de cierta manera para ocultar su sentido político implícito. El término frontera, por ejemplo, puede usarse de maneras diferentes, una de ellas consiste en ignorar las implicaciones reales y políticas de una frontera material y tangible que es una experiencia cotidiana de los mexicanos que migran al norte para trabajar. El posmodernismo tiene sus raíces en instituciones culturales y no transgrede las estructuras básicas del poder. Por eso busco un espacio abierto en el que se puedan utilizar ciertos aspectos del marxismo, de la crítica de una izquierda renovada y de la crítica posmoderna, junto con otras perspectivas del mundo. Un espacio en el cual podamos ser al mismo tiempo críticos y estar abiertos a otros conceptos, para no caer en un relativismo apolítico.

### **Estructura conceptual discordante**

Los euro-americanos comparten posturas que configuran nuestro entendimiento del mundo y posicionan nuestros conceptos totalizados de la historia dentro de nociones particulares del tiempo y del espacio. El pensamiento occidental

<sup>1</sup> Todas las cursivas son de la autora.

está basado en la dualidad, en la división del mundo en partes que tienen una existencia separada, aunque se encuentren relacionadas entre sí. Occidente asume una jerarquía de relaciones entre Dios, la naturaleza, el hombre y la mujer. Asumimos que el tiempo es lineal, que el pasado, el presente y el futuro están separados (aunque relacionados), que el tiempo sigue su curso hacia adelante. Asumimos también que los espacios están separados y los concebimos linealmente.

Es cierto que existen diferencias culturales entre estadounidenses y europeos del norte, sin embargo coinciden en sus concepciones fundamentales. Pero hay muchas culturas que tienen conceptos diferentes del tiempo, del espacio y de las relaciones entre el mundo material y el espiritual. Algunas culturas mantienen estas diferencias conceptuales, en otras estos conceptos han disminuido, desaparecido o se han fusionado.

Muchos de los grupos americanos originales todavía mantienen sus conceptos básicos. Dentro de estas sociedades la meta es crear armonía y mantener el equilibrio entre el espacio, el tiempo, la naturaleza y la sociedad humana, dentro de un mundo gobernado por principios sagrados. El pasado, el presente y el futuro se unen en una estructura temporal circular en la cual los eventos sagrados originales constituyen la realidad y los acontecimientos presentes son una manifestación de esa realidad. El tiempo es cíclico, no lineal. El pasado y el futuro constituyen también el presente, aunque estos conceptos del mundo no son estáticos. Ocurren cambios, y el cambio es incorporado al ciclo a través de la ceremonia, del símbolo y del ritual. Las personas y los eventos son paradigmas revelados en tiempo místico y existen en tiempo cósmico: suceden y van a suceder otra vez. El mito es un modelo para las ceremonias y las ceremonias vuelven a actualizar eventos míticos. El pasado es, literalmente, ahora (Martin; Florescano; Carmagnani).

La imaginación es una cualidad humana que varía grandemente. M. Scott Momaday, un indio kiowa de los Estados Unidos, escribió una autobiografía que es una especie de historia oral: *Los nombres*. En ella discute estos asuntos a partir de una posición y de una estructura conceptual diferente. Para Momaday la imaginación es el eslabón con lo cíclico, con el ser. Para nombrarse a sí mismo, a un árbol o a algo más sólo debe imaginarlo. Y al imaginarlo es. Pensamiento que puede compararse con el de Descartes: "pienso, luego existo". Cuando la madre de Momaday (mitad indígena y mitad blanca) empieza a pensar en ella como india se imagina (y por lo tanto crea) quién es. Se convierte en lo que quiere ser a través de la imaginación. La imaginación nos ata a estructuras míticas y Momaday, a través de su imaginación, literalmente adquiere recuerdos de su madre, de su padre y de sus abuelos. La memoria es parte de esta imaginación:

La memoria comienza a calificar a la imaginación, a darle otra forma, una forma que es peculiar al yo. Recuerdo imágenes aisladas, fragmentadas y confusas, imágenes cambiantes, que crecen, es la palabra, más que los momentos o los eventos... Me involucran total e inmediatamente, aun cuando sean las impresiones desintegradas de un niño. Estas impresiones me piden que crea en ellas; es decir, deben significar algo, pero su mejor realidad no es un significado. No son historias definidas, son como cuentos, mitos que nunca evolucionan pero siempre están evolucionando. Existen cosas así en el mundo: está en su naturaleza el ser creídas, pero no necesariamente el ser entendidas. De todo lo que debió haberme sucedido en aquellos tempranos días, ¿por qué solamente estas extrañas partículas quedaron fijadas en mi mente? *Si recordara otras cosas tendría que ser otra persona* (63).

La historia es una narrativa por medio de la cual uno vive en el pasado y en el presente simultáneamente. La historia es un acto de imaginación. La historia es sagrada porque está ligada a la cosmología, a la creencia y a quien uno es:

Yo inventé la historia. En la delgada luz blanca de abril, en el blanco paisaje de las planicies, busqué huellas entre los ásperos mechones de pasto seco, en medio de las piedras, al lado de la maraña de setos polvorientos. Cuando recuerdo esos días —días de infinita promesa y aventura permanente y de la certeza de la santidad de la niñez— veo cuánto había en la balanza. El pasado y el futuro eran simplemente las grandes contingencias de un momento dado; se abrieron sobre el presente y le dieron su forma. Uno no pasa por el tiempo, es el tiempo que entra en uno. Cuando niño comprendí esto con seguridad, como un hecho; no soy muy sabio al dudarlo ahora. Las nociones del pasado y del futuro son esencialmente nociones del presente. De la misma manera la idea de nuestros antepasados y de nuestra posteridad es en realidad una idea de nosotros mismos (97).

Los seres humanos son inseparables de lo que Occidente llama naturaleza. La tierra está viva y respira, como lo hacen las rocas, el cielo, el agua. Para Momaday esto no es una metáfora. La tierra, el cielo, las rocas, los animales y los humanos son todos parte del ciclo y deben “permanecer en balance uno con otro”. Es inconcebible dentro de esta estructura de pensamiento ser dueño de la tierra, del cielo, del agua y de otros elementos del medio ambiente y del cosmos. Momaday se refiere, sin metáfora, a este mundo: “El aire contó el tiempo, las ranas empiezan a contar la noche y los grillos cuentan la noche”. La tierra

continúa siendo una parte del ser, una parte del ciclo, incluso aunque la persona nunca haya pisado dicha tierra. Una chica nacida y criada en Los Angeles todavía concibe el hogar de la tribu Shiprock, en Arizona, como el lugar de donde ella viene. Hablando del Valle del Monumento, Momaday comenta:

Ves los monolitos erguidos a lo lejos en el espacio y te imaginas que te haz topado con la eternidad. No existen en el tiempo. Piensas que ves que el tiempo termina de este lado de la roca, y al otro lado no hay nada para siempre. Creo que solamente en dine bizaad, el lenguaje navajo, que es interminable, puede ser descrito este lugar o indicado su carácter verdadero (68-69).

Guillermo Bonfil Batalla afirma que hay una civilización mesoamericana que persiste en México entre grupos indígenas específicos, y que este *México Profundo* está excluido de la organización de la sociedad mexicana que se encuentra inserta en la estructura del Occidente. Este México profundo:

resiste apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación a que es sometido. No es un mundo pasivo, estático, sino que vive en tensión permanente. Los pueblos del México profundo crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a las presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos colectivos que son una manera de expresar y renovar su identidad propia; callan o se rebelan según una estrategia afirmada por siglos de resistencia (IX).

## Lenguaje y traducción

El lenguaje y su traducción son centrales para captar el significado. ¿Cómo expresamos un significado en palabras y en conceptos que son fundamentalmente diferentes de aquellos del lenguaje que hablamos? ¿Cómo los traducimos, cómo los transcribimos para hacerles la mayor justicia posible y darles el significado que tienen? En muchas partes del mundo hay multiplicidad de lenguajes y de dialectos que dependen de factores como la clase, la generación, la región y el género. En el sur de Oaxaca, por ejemplo, las comunidades zapotecas (cercanas entre sí cuando las vemos a través de las montañas) en realidad hablan un dialecto diferente y mutuamente incomprensible. En una plantación de té Bengalí estudiada por Piya Chatterjee, las trabajadoras hablaban 20 dialectos diferentes: una lengua franca con la que se comunicaban y diferentes combinaciones de

Hindi, Bengalí y otras lenguas. Muy a menudo el impulso de totalizar el lenguaje hace caso omiso de los cambios en la expresión y de las variaciones creativas.

En el poco zapoteca que he aprendido (mi impulso inicial de aprender el lenguaje se disipó en vista de la multitud de dialectos) hay conceptos que son fundamentalmente diferentes de mi lenguaje o del español. En Rosarito un estudiante proveniente de Oaxaca, de alrededor de 20 años, discutiendo con su novia le dijo que la palabra zapoteca que se acercaba más al concepto occidental del amor era una palabra que significa balance o armonía. Los lenguajes cambian continuamente sustituyendo palabras viejas por nuevas. Tequio, por ejemplo, palabra cultural clave que significa trabajo hecho para la comunidad, originalmente era una palabra nahua. Los usos del lenguaje cambian con cada generación. En una familia que radica en California, la abuela y los padres hablan zapoteco, pero han incorporado el español como parte integral de su lenguaje cotidiano; los niños hablan una mezcla de zapoteco, español e inglés.

¿Cómo cambian los significados de las palabras? ¿Qué significa este cambio en el lenguaje para el grupo y la cultura que lo habla? ¿Qué le sucede a los conceptos enmarcados en esa cultura y lenguaje? ¿También desaparecen, o reaparecen de otra manera? Cuando se pierden las palabras originales para conceptos como comunidad, trabajo comunal y amor, ¿qué significa en términos de los cambios dentro de esa cultura y sociedad? ¿Cuáles son las variaciones en el uso del lenguaje indígena y de sus significados? ¿Cuáles en el de los idiomas español, inglés, etcétera?

Estos problemas aparecen en muchas áreas de la América Latina, África y Australia. Un grupo de historiadores escribió un documento en el que señala que los aborígenes de Australia se acercan a la noción de historia no como "un punto de vista sino como un hecho mundial". "Nuestra historia es leyenda, tradición, formadora de mitos, canción, pintura, baile". Hacen notar que esta forma de historia pertenece a una estructura lingüística y cultural todavía no comprendida cabalmente por personas no aborígenes. Los historiadores aborígenes dicen que los historiadores blancos modifican la estructura y la forma de las historias, los mitos y los registros orales para hacerlos más comprensibles a las audiencias blancas, pero por lo tanto los hacen incomprensibles para las audiencias aborígenes. En el proceso "la verdad se pierde para nosotros. La forma y la estructura no va a ser transmitida a otros y se les niega el derecho de cuidar su herencia y de transmitirla". ("Resolution passed..."). El lenguaje es, otra vez, la llave: la comunicación no verbal no conocida por los de fuera; la traducción de su lenguaje al inglés, proceso en el que los conceptos culturales se expresan con inexactitud, desvirtuando o descartando los juegos del lenguaje.

je y los matices. Los historiadores tienen el derecho y la responsabilidad de registrar, de contar y de transmitir estas historias.

### ¿Qué se debe hacer?

Según progresaron las entrevistas, sentí aumentar mi incomodidad acerca de algunas preguntas fundamentales. Las personas que estaba entrevistando eran indígenas de Oaxaca, zapotecos y mixtecos, pero con una conformación heterogénea debido a diversos factores como: la generación, el género, el acceso a los recursos, el lugar de procedencia, etc. Mientras algunos llegaron directamente de los poblados pequeños a California, otros habían vivido en la ciudad de Oaxaca o en la ciudad de México, habían emigrado hacia otros lugares de México en busca de trabajo o se encontraban en California desde los 40's. Esta diversidad de procedencia y de circunstancias me llevó a preguntarme sobre el grado en que compartían o no algunos aspectos culturales.

Los oaxaqueños que entrevisté difirieron grandemente en su uso del lenguaje: algunos eran monolingües, hablaban el español; otros eran bilingües, hablaban el español y una lengua indígena, zapoteco o mixteco; algunos eran trilingües, hablaban el español, una lengua indígena e inglés; entre quienes habían trabajado en lugares vinculados de manera más directa con el capital internacional, algunos hablaban japonés, francés u otro idioma. Un porcentaje de monolingües de habla castellana también entendía la lengua indígena. El conocimiento lingüístico frecuentemente estaba separado por género: las jóvenes o las mujeres, más que los jóvenes o los hombres, todavía hablaban la lengua indígena. En las áreas rurales había más personas monolingües que hablaban una lengua indígena, pero en las áreas urbanas era más frecuente que las mujeres fueran trilingües.

Para complicar más las cosas, los dialectos zapotecos y mixtecos difieren de pueblo en pueblo y frecuentemente resultan mutuamente incomprensibles... el parteaguas para la dispersión lingüística del zapoteco fue la conquista española. El mixteco se divide en dos grandes áreas, la Mixteca Alta y la Mixteca Baja, sin embargo muchas comunidades hablan dialectos mutuamente incomprensibles. Como resultado, los indígenas en California discuten apasionadamente sobre la necesidad de conservar su lengua. En Los Angeles los miembros del ORO discuten en español acerca de la necesidad de enseñar el zapoteco a sus hijos.

Al conducir las entrevistas o las discusiones las combinaciones lingüísticas eran complejas y variadas. En todas las entrevistas, al menos uno de nosotros hablaba una segunda lengua (usualmente yo). En muchas entrevistas ambos ha-

blábamos una segunda lengua, el español. Y en otras combinábamos el inglés, el español y ciertas palabras indígenas aisladas. Conduje las entrevistas con mujeres zapotecas monolingües con la ayuda de María Bautista, una mujer trilingüe de la comunidad. Esto me sugirió muchas preguntas acerca de la comprensión común de los significados (si tal cosa es posible). Pero la multitud de idiomas y dialectos, aunque presenta problemas, también puede proporcionarnos una riqueza de elementos lingüísticos con la cual es posible determinar el significado con mayor precisión.

Al inicio del proyecto decidí involucrar a los indígenas oaxaqueños en su desarrollo, para lo cual me puse en contacto con las organizaciones que ya conocía y les presenté mi propuesta para que la leyeran y le hicieran sugerencias. Me reuní con diferentes grupos: diez inmigrantes provenientes del pueblo de Yaganiza, la Organización Regional de Oaxaca y dos miembros de la directiva del Frente Binacional Zapoteco y Mixteco (después nombrado Frente Indígena Oaxaqueño Binacional). Los integrantes del Frente me confrontaron; incluso uno de ellos —a quien después llegué a apreciar mucho— me decía enfadado que es un dolor de cabeza trabajar con académicos y que es un esfuerzo inútil tratar de deshacerse de ellos, sin embargo trabajaron conmigo. Con tropiezos empecé a conocer a la gente, a hacerme preguntas y a trabajar con diferentes métodos.

Durante el proceso de la entrevista explicaba a la persona entrevistada lo que quería hacer para después abrir una discusión. Les preguntaba lo que querían que la gente conociera de ellos como oaxaqueños. Una mujer originaria de un pueblo en donde las mujeres se casan alrededor de los 15 años de edad cuestionó las relaciones de género e incluso si ella se quería casar.

Traduje mi propuesta al español. La mayoría la leyó, algunos estaban desinteresados, otros silenciosos y algunos fuertemente interesados. Discutieron las preguntas conmigo y agregaron algunas propias. Les pregunté cuáles pensaban que eran las preguntas importantes, una mujer de 17 años de edad contestó: "Pero usted es la maestra, ¿no debería saber?" Otros hablaron de la belleza de su cultura, del trabajo y de la explotación, del lenguaje, de la necesidad de organización de las diferentes comunidades en federaciones y en organizaciones binacionales. Pocos agregaron alguna pregunta, no dudo que tuvieran ideas, pero pienso que muchos prefirieron simplemente contestar en lugar de contradecirme.

Fue durante las entrevistas que la gente empezó a sugerir temas y preguntas. Al principio de la entrevista yo reiteraba las preguntas: ¿Qué querían que la gente supiera? ¿Qué era importante? Algunas de estas discusiones, que llegaban antes de que la grabadora empezara a correr, eran para acordar un tema con el cual empezar. Un hombre involucrado con organizaciones culturales y

políticas insistió en que su voz no fuera grabada. M. B., un organizador sindical, empezó con la explicación de las presiones económicas que obligan a las personas a salir de su lugar de origen, concluyendo, contrariamente a muchos otros, que ese inmigrante viene y se queda. Aunque piense que va a regresar, no lo hace. También habló de la necesidad de organización en los Estados Unidos.

Una vez transcritas las entrevistas, regresé con la transcripción y una copia de la cinta para hacer correcciones o aclaraciones. Cuando la persona no sabía leer escuchábamos la grabación o leía la entrevista en voz alta. Algunos corrigieron la forma de escribir ciertas palabras. Otros hicieron algunos comentarios. Muchos estaban muy ocupados para leerla. Según continúa este proceso, planeo involucrar a las personas en la discusión de las ideas del libro, de las entrevistas, y obtener sus impresiones del producto final.

Sobre el problema de quién tiene la última palabra para decir qué se puede utilizar y cómo, creo que las palabras de las personas deben seguir siendo suyas. Aunque las utilicemos, nuestro uso debe estar sujeto a su consentimiento. Parte del formulario que elaboré dice: "Entiendo que puedo retirar los materiales o cambiar las condiciones del permiso para su utilización." Dos personas han solicitado seudónimos, algunos han puesto restricciones de tiempo en sus entrevistas y una mujer solicitó que no se utilizaran los detalles muy personales. Yo accedí a estas peticiones porque pienso que es la forma ética de actuar. También pienso que así se establece más confianza con los entrevistados, que finalmente puede ayudar al proyecto y también a las relaciones. No podemos simplemente tomar las palabras, como no podemos simplemente utilizarlas para crear el trabajo de las personas si está escrito, fotografiado o dibujado.

### **Hacia una poesía dialógica**

No hay una sola voz latinoamericana que pueda ser desarrollada, al igual que no existe una sola voz estadounidense. Es más, la tarea que tenemos por delante —ahora que nos movemos hacia el segundo milenio— consiste en reconocer la diversidad de estas voces, la diversidad de los patrones de pensamiento y de lenguaje en el desarrollo de teorías que reflejen y nos ayuden a comprender mejor esta diversidad en diferentes partes del mundo.

Necesitamos teorizar sobre las historias orales y sus procesos, al mismo tiempo que necesitamos considerar cómo poner estas teorías en la práctica. ¿Cómo manejamos el reconocimiento de estas diferencias en nuestro trabajo? No estoy segura de que podamos responder a esta pregunta, pero ciertamente al formularla sugerimos el camino, que es el del proceso dialógico, es decir, el que se re-

fieri a los significados a través de estas diferencias. Se necesita, creo, una dialógica en muchos niveles diferentes: en la conceptualización del proyecto en particular; en la conceptualización de los temas y las preguntas que se van a plantear; en el proceso de grabación; en el análisis y la edición de lo que se ha grabado, etc. Se requiere un esfuerzo constante en la democratización de la producción de historias orales y en sus diferentes usos. La transmisión de estos significados puede implicar el desarrollo de nuevas formas de presentación del material, ya sea en forma oral, escrita o visual que reflejen mejor ambos conceptos y procesos de producción. Éste es un proceso de ensayo y error en el que la imaginación debe marchar de la mano con la apertura conceptual necesaria para el entendimiento de diferentes ideas y significados. Tal vez sea ésta una necesidad de poesía dialógica.

### Bibliografía

Bonfil Batalla, Guillermo

1996 *México profundo: Reclaiming a civilization*, University of Texas Press, Austin.

Carmagnani, Marcello

1988 *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, Siglos XVII y XVIII*, FCE, México.

Fanon, Frantz

1963 *The wretched of the earth*, Grove Press, Nueva York.

1967 *Black skin, white masks*, Grove Press, Nueva York.

Florescano, Enrique

1987 *Memoria Mexicana*, FCE, México.

Gilroy, Paul

1993 *The black Atlantic: Modernity and double consciousness*, Harvard University Press, Cambridge.

Martin, Calvin

1987 "The metaphysics of writing Indian-White history", en Calvin Martin (editor), *The American Indian and the problem of history*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 27-34.

Momaday, N. Scott

1996 *The names: A memoir*, University of Arizona Press, Tucson.

Trouillot, Michel-Rolph

1995 *Silencing the past: Power and the production of history*, Beacon Books, Boston.

Young, Robert

- 1990 *White mythologies: Writing history and the West*, Routledge, Nueva York.
- 1981 "Resolution passed at meeting of Aboriginal Historians and others interested in Aboriginal History", en *Australia, 1929-1988: A bicentennial history bulletin*, núm. 3, pp. 21-25.



# Memoria y socialismo. Historia de la militancia argentina

Pablo Pozzi\* y Alejandro Schneider\*\*

Resumen: La década de 1966 a 1976 estuvo marcada por una intensa actividad política. Diferentes organizaciones articularon las demandas populares con las diferentes tendencias del socialismo, atrayendo la atención de la Generación de los 70. La dictadura militar puso fin a ese activismo, sin embargo éste marcó la vida de toda una generación, cuya percepción e identidad permaneció determinada por ese periodo. Este artículo, que forma parte del Proyecto de Historia Oral de la Generación del 70, pretende presentar algunas conclusiones preliminares de los temas sobresalientes de la memoria y la política en Argentina.

Abstract: The decade of 1966-1976 was one of intense political activism. Different political organizations connected popular demands to different brands of socialism, which attracted the 70's Generation. The military dictatorship put end to this activism. However, it marked the lives of a whole generation, whose self-perception and identity remains intertwined to that period. Drawing on *The 1970 Generation Oral History Project*, this article attempts to present some tentative conclusions to the issues raised by memory and politics.

La década de 1966 a 1976 se vio signada por una intensa actividad política, unauge de masas y el crecimiento de la izquierda marxista y peronista. Este periodo se inició, a grandes rasgos, con la instauración de la dictadura del general Juan Carlos Onganía, cerrándose con el fin del gobierno de María Estela Martínez de Perón, en marzo de 1976. Fueron años de intenso conflicto social en la Argentina. Éste tenía su raíz en los fallidos intentos de los sectores dominantes de cambiar el modelo social de acumulación de capital, lo cual generaba —por su propia contradicción y dinámica— una permanente impugnación por parte de la clase. Esta situación se combinó con otro fenómeno no menos importante, como fue la proscripción electoral de Juan Domingo Perón (Berrotarán y Pozzi). Durante ese periodo, además, se produjeron una serie de acontecimientos mundiales que impactaron la política del momento: la revolución cubana y

\* Universidad de Buenos Aires

\*\* Universidad de Palermo, Argentina

la extensión del proceso revolucionario en América Latina, la guerra de Vietnam y el mayo francés.

Durante esa década surgieron nuevas organizaciones tales como los grupos guerrilleros y otras agrupaciones que si bien en 1965 eran pequeñas, 10 años más tarde habían incrementado el número de sus miembros y su influencia en la vida política y social. Cada una de ellas fue producto de la época y todas se esforzaron por conectar las reivindicaciones populares a su visión del socialismo. Comunistas, trotskistas, maoístas, guevaristas y peronistas revolucionarios atrajeron la imaginación y el interés de una generación de jóvenes argentinos conocida hoy como la Generación del 70. Dos décadas más tarde el recuerdo de aquella época se ha resignificado, mezclando los hechos reales con la ficción, las vivencias propias con anécdotas de otros, los sentimientos actuales con la evocación del momento.

Ese fue un periodo de intensa politización en el que el común de la población seguía cotidianamente los acontecimientos internacionales, particularmente en América Latina y en Vietnam. En las organizaciones políticas se daba mucha importancia a estos acontecimientos y a su vínculo con eventos y problemas locales. Se realizaban debates, cursos, foros y la prensa se hacía eco de esta demanda. No fue casual que muchos jóvenes se vieran marcados por todo esto y que su politización tuviera que ver, en gran medida, con el contexto internacional. Dentro de la realidad particular de la Argentina, lo anterior se combinó con una clase obrera combativa en lo sindical, con un notable nivel cultural y politizada por la memoria de los gobiernos peronistas (1946-1955).

El recuerdo de aquella época implica, necesariamente, una valoración de la misma. En este sentido la memoria y el mito se convierten en un lugar de disputa política e ideológica que abarca no sólo el recuerdo de la época sino una lectura del presente argentino. Para algunos la Generación del 70 fue un fenómeno propio de la clase media y de la pequeña burguesía, impactadas por una especie de anomia. Así, el recuerdo implicaría que el fenómeno fue una utopía divorciada de la mayoría de la población (Giussani; Brocato; Waldmann). Para otros representó el momento más alto de politización de los argentinos, contrastándolo con una visión negativa de la actualidad. Al decir de un informante: "Todo el mundo estaba metido en algo. Si no militabas eras un pelotudo. Hoy en día no pasa nada". Para la historia oficial fue una cuestión de pequeños grupos de enajenados con influencia extranjera (Cuba, el Che Guevara, la Cuarta Internacional) (Anon). Para la izquierda, con variaciones, fue su momento de gloria. Para muchos de los activistas de la época su vida política fue lo que marcó su identidad como seres humanos: la capacidad de trascender en función del bien colectivo.

Este trabajo se basa en 105 entrevistas con activistas de aquella década, realizadas entre 1989 y 1997.<sup>1</sup> El tema central es la memoria y la política a través de los recuerdos de militantes izquierdistas de la década de 1970. Fueron seleccionados tres aspectos globales para un análisis interrelacionado. Por un lado se discute la cuestión de la memoria y el mito; cómo los informantes reconstruyen su pasado y las percepciones que van armando sobre su propia existencia. El recuerdo de los militantes se encuentra en una zona confusa y contradictoria en la que se mezclan las percepciones actuales con las pasadas y con la experiencia vivida. Valores de hace dos décadas emergen conjuntamente con los del presente. Debido al hecho de que muchos se sienten derrotados, las frustraciones, el dolor y la sensación de pérdida son expresadas contradictoriamente con la alegría, la reivindicación del momento y la insistencia en que fue el mejor momento de sus vidas. Asimismo, la mezcla entre la historia oficial y los recuerdos personales otorga algunas características míticas a los testimonios, al mismo tiempo que ilustra significados ocultos y no expresados en lo que fueron vidas políticas muy intensas y humanas. La reconstrucción de la memoria es permanente al igual que su utilización en el contexto político, por ejemplo, la modificación del recuerdo de quienes son reivindicados como héroes, la selección de hechos significativos e incluso la valoración de la militancia.

Se puede detectar una relación entre la memoria política y el imaginario del informante. Es en el análisis de esta relación en donde se encuentran algunas de las características que explican las causas de la supervivencia de una cultura izquierdista en la Argentina.<sup>2</sup> Esto se hace evidente al analizar las respuestas en torno a "¿qué era el socialismo para usted?" Inclusive es notable cómo activistas de la misma organización, habiendo interiorizado un discurso similar, lo resignifican a través de su experiencia de vida. En estas respuestas se entrecruzan e interrelacionan muchos niveles diferentes. Por un lado se da el contraste entre la postura política actual y la de la época relatada, comparando ambas con la experiencia a través del balance particular que hace el entrevistado. Por otro, la educación formal, la ideología, el nivel social e incluso el género subyacen en el imaginario reflejado por las respuestas. Asimismo,

<sup>1</sup> Estas apreciaciones son parte de una investigación más amplia sobre el PRT-ERP que incluye numerosas entrevistas realizadas con el método de la historia de vida. Los primeros resultados de esta investigación han sido publicados en Pozzi, 1993-1994, 1997.

<sup>2</sup> Para nosotros este concepto es distinto al de cultura de resistencia utilizado por Mónica Gordillo. Encierra una tradición histórica que se remonta a la formación de la clase obrera y combina ideologías con prácticas concretas que encierran una visión subalterna y contrapuesta a la sociedad capitalista. En este sentido una cultura izquierdista es mucho más que un elemento resistente, puesto que desarrolla un contenido positivo que se constituye en parte de la identidad y de la conciencia obreras.

la tradición y la formación política que la organización brindó al entrevistado inciden en la visión global, en el lenguaje y en el tipo de anécdotas utilizadas. Por ejemplo, a pesar del tronco común, son notables las diferencias en las respuestas de los militantes del PRT *El Combatiente* y los trotskistas del PRT *La Verdad*. Los primeros interiorizaron una cultura de la humildad antiintelectual mientras que los segundos se formaron en la tradición del socialismo científico. Para unos el demostrar que no entendían obras teóricas es motivo de orgullo —más allá de que genuinamente no las entendieran—; para los otros, aunque accesibles, sus explicaciones son más elaboradas e intelectuales.

Dos ejemplos de lo anterior se transcriben a continuación. En la primera entrevista, con una obrera antigua militante del PRT *El Combatiente*, existía una diferencia entre lo teórico, por lo que siente cierto rechazo, y el proyecto político socialista que identifica como algo más concreto:

*¿Y qué entendían ustedes de lo que leían en El Combatiente o en la Estrella Roja?*

Lo que entendí más que todo fue el proyecto político, la idea.

*¿Pero entendías o no? ¿Te gustaba lo que decía, la intención?*

Las cosas muy intelectualizadas no. Las pasaba de largo porque hay términos...

En la segunda transcripción, también de una obrera, es notable que aunque le faltan palabras para expresarse, su entendimiento se da a través de la teoría:

*¿Y qué era el socialismo para ustedes?*

Para mí el socialismo es comunismo. Para mí era un cambio en el sistema. Un cambio político-social, todo lo que quieras, dentro de una determinada sociedad, como por ejemplo ésta...de repente me faltan palabras. Pero yo entiendo que socialismo es comunismo, es crear conciencia a la gente para una sociedad mejor.

Los distintos testimonios utilizados en este trabajo corresponden principalmente a militantes de base, aunque no únicamente. Se realizó una distribución entre Buenos Aires y el resto de las provincias y se intentó lograr un balance entre sectores sociales. La técnica utilizada fue la de "historia de vida", con devolución y repregunta. La intención era obtener un relato global para así eva-

luar mejor las respuestas sobre la década en discusión. Se intentó desarrollar un criterio de saturación pero surgieron serias preguntas en torno a su utilidad para un estudio de subjetividad cualitativa (Bertaux). Las entrevistas generan —en forma constante— nuevas hipótesis de investigación y de estudio, por eso el tipo de reportajes seleccionados para esta presentación responde a un esquema semiestructurado con final abierto (Hammer y Wildausky).

Por último, es importante aclarar que se optó por aquellos testimonios de militantes de grupos marxistas, dejando a los peronistas revolucionarios para otro análisis debido a las diferencias en cuanto a cultura política y organización. Si bien es complejo vincular cada testimonio con una agrupación específica, puesto que numerosos entrevistados deambularon por más de una hasta asentarse en la que marcó su identidad política, la mayoría de ellos perteneció a las siguientes: Partido Comunista, Partido Revolucionario de los Trabajadores, Partido Socialista de los Trabajadores, Vanguardia Comunista.<sup>3</sup> La selección de testimonios fue realizada en función de lograr un común denominador a partir de la autodefinición como izquierda marxista. Este tronco común no sólo permite rastrear las continuidades, sino también resaltar las diferencias. Como control de los anteriores, se utilizaron entrevistas de algunos militantes provenientes del peronismo de izquierda.

Por otro lado la totalidad de los testimonios y la historia de las organizaciones se remiten, en la reflexión y en la identificación, a un pasado en común que entronca con la historia del movimiento obrero en la Argentina. Hechos como la masacre de la Semana Trágica en enero de 1919, la movilización peronista el 17 de octubre de 1945, la Resistencia Peronista (1955-1958), entre otros, son hitos históricos que se han ido resignificando en la memoria popular y en la militancia, son transmitidos oralmente y a la vez permiten la identificación en tanto clase y en tanto grupo político. Esto cobra significado a través de diversos mecanismos que se expresan en el lenguaje empleado y en las prácticas de la militancia, ya sea en la fábrica, en el barrio o en la universidad. A su vez, estas observaciones fueron realizadas a través de los múltiples significados que representó —y representa aún— el fenómeno del peronismo en la vida política

<sup>3</sup> El Partido Comunista (PCA), fundado en 1918, tenía cerca de 200,000 afiliados en 1975. Si bien se asumía como marxista, su práctica lo asemejaba a los partidos políticos tradicionales. Durante la década de 1965-1975 tuvo numerosas facciones que incluyeron a los grupos guerrilleros FAL y FAR, al grupo maoísta Partido Comunista Revolucionario y al grupo intelectual Pasado y Presente. El Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), fundado en 1965, se dividió en dos alas en 1968: el PRT (*El Combatiente*) y el PRT (*La Verdad*). El primero de estos grupos en 1970 añadió a su nombre la denominación Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), que se asumía como guevarista. El segundo se fusionó en 1973 con un sector del viejo Partido Socialista dando forma al Partido Socialista de los Trabajadores (PST), que se asumía como trotskista. Vanguardia Comunista proviene de una escisión maoísta del PCA.

y social del país. El legado y su resignificación después del golpe de 1955, específicamente durante la Resistencia Peronista, cobran una importancia particular en el momento de considerar el periodo, ya sea para analizar a la clase obrera —en su mayoría perteneciente a ese movimiento político— o para interpretar las prácticas políticas de aquellos grupos de izquierda que intentaron disputar ese espacio. En idéntico sentido nos interesa reflexionar sobre las sucesivas dictaduras militares que se gestaron y que desarrollaron un lenguaje y una forma de hacer política y que a través de su propia práctica se convirtieron en cuestionadoras e impugnadoras de los diversos intentos de dominación y de control social, a la vez que permitieron la maduración de respuestas que al fragor de la lucha de clases se convirtieron en antisistémicas.

Un problema que subyace a todo el planteamiento es qué quiere decir “ser de una organización”. Surge entonces la memoria como un canal de retroalimentación y de identificación, por ejemplo los cantos y el recuerdo de cada acto político del momento.<sup>4</sup> Así interviene permanentemente un mecanismo de identificación de sí mismo y de exclusión de los otros que no sólo es utilizado como elemento de discusión política con otras fuerzas sino también como canal de cohesión y de aprendizaje de la propia organización. Un ejemplo claro de esto es una anécdota relatada por distintos informantes, siempre sobre otra organización: “Dos miembros de dirección de [la otra organización] fueron a Vietnam y se quedaron maravillados por todo lo que vieron allí. ¿Cómo lograron todo esto? —preguntaron—. Estudiamos nuestra historia —respondieron los vietnamitas—. Ambos dirigentes regresaron a la Argentina y se pusieron a estudiar la historia de Vietnam.” Lo interesante es la construcción de Vietnam como mito revolucionario y el descrédito para la otra organización argentina que obviamente no entiende la importancia de lo nacional en la revolución.

Uno de los temas que surgen de los testimonios es la distinción entre las organizaciones más antiguas de la izquierda, como el Partido Comunista (PCA), y las nuevas organizaciones surgidas en la década de 1960. Una parte importante de la autodefinición como izquierdista perteneciente a la Generación del 70 era tomar distancia de la trayectoria histórica del PCA, aún siendo miembro de dicha organización. Un ejemplo de esto es el testimonio de un obrero de la construcción, viejo militante comunista que utiliza su relación con la guerrilla para marcar, desde el presente, su distancia con una historia partidaria a la que percibe como poco revolucionaria y sectaria:

<sup>4</sup> Nos referimos a cánticos como por ejemplo: “Evita, Guevara, la lucha se prepara” y “Fusiles, machetes, por otro 17” (*Frente Antiimperialista...*). Otras organizaciones como el PST cantaban: “Somos los trotskos, los trotskos de Moreno, somos los bolches del movimiento obrero”.

Entonces me vinieron a ver y ahí empezó la relación [con los Montoneros] entonces mi relación con el resto de los grupos políticos era sectaria a nivel de discurso político, pero después si teníamos que ir a hacer algo acordábamos sin grandes discusiones.

*¿Hacer algo como qué?*

Y, qué sé yo, tomar un barrio. Desplegar una actividad...venía un camión con leche, repartir, volantear...pero ahí participaba yo nada más.

*Y tu partido, ¿cómo lo tomaba eso?*

Yo no daba cuenta de esas actividades.

En este sentido surgió una dialéctica que intentaba expresar nuevas prácticas y percepciones políticas a través de un lenguaje que recurría a la vieja terminología. Esto se debe a que muchas de las organizaciones de la izquierda política argentina se remiten a pasados en común, no sólo por sus orígenes sino también por historia y cultura. El imaginario y las tradiciones de la militancia, expresados a través de un lenguaje particular, eran transmitidos oralmente y a través de un comportamiento aceptado por el conjunto de la organización. Así encontramos imágenes que provienen del periodo anterior a la aparición del peronismo (1945) y que son resignificadas por cada grupo. Un ejemplo de esto es la anécdota, repetida por diversos informantes, del anarquista que se muere de hambre con el dinero del sindicato en el bolsillo porque su honestidad le impedía gastarlo aún a costa de su vida. También encontramos expresiones que se repiten de una organización a otra como elementos de identidad y cohesión. Cada militante habla de El partido refiriéndose al propio y retomando una definición que se inicia con los comunistas de la década de 1920. Este lenguaje y estas tradiciones fueron marcadas, a su vez, por el cristianismo y por el peronismo.<sup>5</sup> Para muchos la imagen del Che Guevara muerto en Bolivia evocaba cierto parecido con las representaciones de Cristo, encontrando su explicación política en el concepto del hombre nuevo. El vínculo entre cristianismo y marxismo, a nivel de lo cultural, fue expresado por un obrero ferroviario:

<sup>5</sup> Sin duda, para que se produjera esta síntesis entre cristianismo y peronismo jugó un papel muy especial el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

El socialismo para mí era una forma de compartir las cosas, de distribuir bien las riquezas del país, una idea muy sencilla del socialismo. Yo todavía tenía una idea muy...se puede decir que no era un marxista porque no conocía a fondo el marxismo, y mi problemática respecto de las ideas cristianas en cierta manera se fueron adaptando, no era una contradicción para mí.

En el caso del peronismo es notable cómo este movimiento populista —que a su vez resignificó tradiciones de la izquierda y del anarquismo— penetró profundamente en el lenguaje y las concepciones de nuestros entrevistados. Por ejemplo, a partir de 1945 van a coexistir, en una tensión permanente, alusiones a la clase obrera y al pueblo como sinónimos. Asimismo, en la percepción de muchos militantes setentistas el obrero se convertía en un descamisado o negro. El problema que esto implicaba para nuestros informantes era profundo puesto que como marxistas se planteaban a la clase obrera como un sujeto revolucionario; pero resignificar a la clase como un conjunto de descamisados implicaba definirla como intrínsecamente peronista.<sup>6</sup> Así, la cultura izquierdista que se expresa en las entrevistas no sólo tiene que ver con la historia de vida del informante y con la trayectoria de su organización específica, sino también con un pasado común que se expresa en un lenguaje subalterno. Lo anterior lleva a la creación de mitos políticos y a la resignificación de la memoria. Un estibador, viejo peronista, militante de izquierda en la década de 1970, se hizo eco de esto en su relato: “Venían los pibes y me preguntaban, ¿cómo era Perón? Yo les contaba y no les gustaba.” A su vez esto implica que los nuevos militantes no eran verdaderos, razón por la cual fueron derrotados. El choque de generaciones marca la memoria, pero también sirve para marcar una identidad clasista. El estibador, si bien militante de izquierda, utiliza la anécdota para señalar que él era más peronista, y por ende obrero, que los jóvenes estudiantes miembros de la Juventud Peronista.

Reflexionar sobre el papel del mito y de la memoria implica considerar una serie de cuestiones. Por un lado el uso del mito ocurre siempre desde el presente, momento en que se realiza la entrevista y al calor de ella. Al mismo tiempo éste se va resignificando y acomodando a partir de las reflexiones que hacen los informantes en diálogo con el entrevistador. Los mitos expresan reflexiones en que se mezclan y cobran vida cuestiones relativas a los sentimientos de los entrevistados. El testimonio de Silvia es revelador en este sentido porque manifiesta

<sup>6</sup> Un proceso similar ocurre con el concepto marxista de internacionalismo. Al adoptar la izquierda la idea populista que define la contradicción principal como imperialismo-nación surge una fuerte tensión.

una notable contradicción entre la sensación de alegría de haber militado y la terrible situación que relataba. Enviada al monte tucumano como parte de la guerrilla rural del PRT-ERP en 1975, Silvia relató, en medio de risas, cómo ella y dos compañeros más cayeron en una emboscada del Ejército. Muertos sus dos acompañantes, herida ella por una granada, recordó, con sensación de ridículo, cómo daba vivas al ERP convencida de que iba a morir. Aún hoy en su relato se mezclan distintas sensaciones: alegría, miedo, ridículo, fatalismo, vergüenza. Todo para terminar con una conclusión cuasi mítica: "El compañero estaba herido [no muerto]. Entonces se lo llevaron al campamento de ellos y que los jefes de ellos lo matan, le pegan. O sea, ya estaba inconsciente, ya había perdido mucha sangre, toda esa historia. Otra vez grita, estaba como alucinado. Grita, los insulta." Aún en la derrota, para Silvia el compañero (y por extensión ella misma) era un héroe; mientras que los militares rematan a un herido.

Esta situación se repite en otras ocasiones. Existe una minimización de momentos muy difíciles que se combina con otros dos mecanismos. El primero es el de los silencios y el segundo es el de la resignificación. Es interesante reflexionar en cómo los distintos testimonios resaltan la camaradería y la solidaridad y rara vez la crueldad (Portelli). En esto se revelan varias cosas. Por un lado, para nuestros entrevistados la militancia política fue un momento de plenitud. Por otro lado, 20 años más tarde, en forma subconsciente han incorporado a la memoria una visión dicotómica por la cual sólo el enemigo es cruel.<sup>7</sup> En función de esto los testimonios silencian aquellos momentos que parecen incompatibles con la alegría militante. No obstante, sobre el tema encontramos dos excepciones. La primera es en aquellos momentos en que el informante deseaba realizar una crítica a un compañero cuya imagen era heroica para la organización:

*¿Cómo era N? [un destacado jefe militar del ERP]*

A mí no me gustaba. Un día vino a una reunión y dijo: "Quiero sangre en las calles de [la ciudad]".

Lo importante aquí no es si la anécdota es genuina, sino su utilización para presentar una visión negativa. La contrapartida es la visión y la memoria del revolucionario como humano, de ahí que la condena más fuerte sea moral: era un mal compañero porque ostentaba un desprecio por la vida. La segunda excep-

<sup>7</sup> Una hipótesis probable es que la visión sobre la crueldad del enemigo se encuentre confirmada por la experiencia y el recuerdo de los años de terror de la última dictadura militar (1976-1983).

ción fue cuando, confrontado por un hecho, el testigo apagaba la grabadora y explicaba lo sucedido. Su razonamiento era que no deseaba dar elementos a las fuerzas de seguridad que generaran problemas. Sin embargo, las explicaciones brindadas tendían a tratar de conciliar la visión mítica con la crueldad.

Por lo tanto el papel que juegan el mito y la memoria, con sus canales de transmisión, en situaciones particulares, en la experiencia de vida de los propios entrevistados, es sumamente complejo, prestándose a múltiples interpretaciones de los testimonios. Son numerosos los testimonios que utilizan la memoria —a través de los mitos— como elemento de legitimación. El ejemplo más claro tiene que ver con el recuerdo de los momentos de lucha, a los que se transforma en herramientas simbólicas que sirven como instrumentos materiales en los momentos de organización o para hacer frente a situaciones difíciles. Al respecto, Oscar, un militante del PST, recuerda cómo en los peores momentos de la última dictadura militar se inició un conflicto al producirse el secuestro de unos compañeros de la fábrica donde trabajaba:

...la asamblea fue una dura batalla (...) G. decía: Tenemos que defender a los compañeros (...) Entonces él tomaba todas las conquistas que habíamos logrado con todos estos compañeros (...) Él dijo: Ustedes se acuerdan que con la capacidad de los compañeros y con la fuerza de todos ustedes todas las cosas que conseguimos. Eso gustó mucho a la gente (...) en forma abrumadora se votó paro.

Éste, al igual que otros testimonios, alude a cómo las lecciones del pasado cobran vida en los momentos de necesidad y a cómo también se hallan en el presente y se tienen en cuenta para el futuro. Éste es el significado más obvio del testimonio de uno de los entrevistados, actualmente delegado de una fábrica metalúrgica, al recordar un conflicto en la década de 1970: "...Esa lucha me ha dejado una invaluable experiencia que jamás olvidaré". De este modo los mitos y las imágenes que se evocan —con su reflexión histórica— se convierten en poderosos mecanismos que se transmiten de generación en generación y que permiten la identificación en la reconstrucción de la memoria de los protagonistas, tanto como individuos y como miembros de una clase.

Un ejemplo de este proceso de resignificación legitimante de la memoria es el recuerdo de la figura de Mario Roberto Santucho, el líder guerrillero del ERP. Todos los testimonios de los militantes de su organización destacan su humanidad, su accesibilidad, su ejemplaridad. Se mitifica su figura, en un proceso similar al que se ha realizado con el Che Guevara o anteriormente con Perón, como

una manera de reforzar el concepto de que era un ser excepcional. Si él lo era entonces aquellos que él dirigía también tendrían características excepcionales. Al decir de uno: “Éramos los mejores hijos del pueblo”. La complejidad de esta visión puede ser considerada en el siguiente testimonio de un viejo militante rosarino del PRT-ERP:

(...) el Negro Roby [Santucho], que era una persona que fue marchando, creciendo y organizando con sus contradicciones, sus debilidades y sus virtudes. Y que justamente la virtud más importante de él fue la decisión que tuvo, la decisión a la meta donde quiere llegar, y que los influyó a todos ahí, y yo creo que dentro del PRT construyó un nuevo militante, que fue el militante pre-dispuesto, voluntarioso, sacrificado, eh...decidido a tomar el poder (...)

Lo que se visualiza como la firmeza del dirigente de repente se hace extensiva al conjunto de los miembros de la organización que él dirigía. En el testimonio que se transcribe a continuación el mero hecho de que el entrevistado, un obrero ferroviario, crea necesario afirmar que Santucho no era Dios señala que para él, al igual que para otros, sí era algo digno de consideración:

Entonces yo creo que muchas veces, eh...hay hombres en la historia que la marcan, yo creo que el Negro no fue un Dios de ninguna manera, pero sí fue un compañero que sintetizó el conjunto de los compañeros, yo creo que eso fue lo más importante, y simbolizo en el Negro a todos los otros compañeros, porque hubo otros compañeros que no son tan conocidos hacia fuera, pero que realmente eran eh...una guía en cuanto a su esfuerzo, su militancia, su razonamiento (...)

Así, es notable el uso del olvido y de los silencios en torno a hechos cuya valoración es equívoca desde el presente. Esto no sólo tiene que ver con hechos de crueldad y de violencia, sino también con la sexualidad. Rara vez hay alusiones a ésta en los testimonios. Cuando se la señala es en el contexto del amor o de un comportamiento considerado incorrecto (sanciones). En el caso de Santucho es notable la reacción de nuestros entrevistados al hecho que describe María Seoane de que había cometido adulterio. Aquí las diferentes reacciones se ven marcadas por el género de los informantes. Tanto para la autora del libro como para algunas militantes del PRT-ERP esto es una prueba más de la humanidad de Santucho e incluso es considerado con tonos cuasi románticos. Para otras no es ninguna novedad y se esfuerzan por explicar que era algo sabido

que ocurría entre los cuadros dirigentes de su organización, en una crítica implícita al machismo. En cambio, para todos los hombres del PRT-ERP que fueron entrevistados esto es algo de lo que no se debe hablar. A través del silencio intentan preservar la imagen construida cuidadosamente durante años, en la cual se asienta la percepción de la organización y la identidad del conjunto. De ahí la importancia del libro, que marca diferencias con los informantes en su rescate de la figura del líder:

Yo creo que el libro que escribe María Seoane sobre el Negro [Santucho] tiene cosas muy importantes porque lo desmitifica, es un ser humano, por primera vez la sociedad puede leerlo. Es un fenómeno, el año pasado se agotó en la costa atlántica donde se venden los *best-seller*, se agotaron dos ediciones. Bueno, después es discutible, para mí, las conclusiones que hace son otras, pero es importante, metió el tema (...)

Un solo informante nos brindó una visión diferente y levemente crítica: "Santucho era un guerrero. Marx era un filósofo. Lenin un intelectual. Ho Chi Minh un poeta. Nosotros teníamos un guerrero. Quizás hubiera hecho falta un poeta". La fraseología escogida revela distintas cosas. Primero que hace veinte años el entrevistado probablemente opinara que hacía falta un guerrero y que esa característica era positiva; sólo en el contexto de la derrota ("quizás hubiera hecho falta un poeta") y desde la visión de hoy, es que guerrero adquiere un leve tono negativo. Sin embargo, y contradictoriamente, lo pone a la altura de los revolucionarios míticos, por lo que termina incluyéndolo en el panteón revolucionario.

Así, la construcción de la imagen del dirigente revolucionario cobra una importancia desmedida. Según un obrero tucumano, de los primeros militantes del PRT-ERP, "la lucha nuestra, mía, por ejemplo, no era porque yo tenía conciencia de que había que construir el socialismo en la Argentina sino más bien era un seguimiento a Roby." Es probable que esta afirmación esté fuertemente influida por la derrota de la organización y el fracaso del socialismo real. El tema aquí es el rechazo a la postura política de hace 20 años, pero al mismo tiempo el rescate de la propia identidad y del pasado militante a través del señalamiento de la importancia de Santucho.

El uso del silencio y del olvido a veces es notable. Una de las principales críticas de la izquierda no armada a los grupos guerrilleros era que sacaban activistas de las fábricas para enviarlos a la actividad militar quitando dirigentes a la clase obrera. Después de la derrota de 1977 muchos de los militantes gue-

rilleros han aceptado esta visión. Lo notable es que no pueden recordar un solo caso en el que esto haya ocurrido. Existe olvido aun cuando el caso los afecta directamente. Por ejemplo, la célula obrera del PRT en la fábrica de Alpargatas participó en el ataque al cuartel de Monte Chingolo en diciembre de 1975. Los viejos militantes del PRT-ERP de la zona deben saber esto muy bien, sin embargo todos prefieren no acordarse. Si bien aceptan la historia oficial elaborada por los contrarios, no la vinculan con la experiencia propia.

La contradicción entre los valores aceptados el día de hoy y aquellos que se tuvieron surgen particularmente de la imagen que se tiene de la época. Ningún entrevistado aceptó de buena gana haber sido rígido, esquemático o milico, si bien estaban dispuestos a plantear que ése era el problema de su organización. Sin embargo, una vez que se reconocían como tales se daba una resignificación de la terminología: no se era esquemático, se había sido "duro" o se había tenido "firmeza". De alguna manera en esta resignificación también se mezclan elementos de una cultura fuertemente machista. Para los peronistas Perón era el macho; para los comunistas su dirigente Rubens Iscaro "había resistido la tortura"; para los militantes del ERP Santucho "tenía huevos". Un ejemplo de esto es el testimonio de un obrero metalúrgico que transcribimos a continuación:

Creo que teníamos también soberbia. Estábamos muy agrandados. Nosotros estábamos convencidos que los milicos eran imbéciles y que los íbamos a aplastar. En eso reconozco que yo personalmente veía un milico y me le cagaba de risa. Y veía un milico hablando en general y decía: 'Pero estos gordos estúpidos brutos qué van a poder con nosotros'. Estaba imbuido del clima de que la toma del poder no estaba muy lejos. No tenía miedo. No sé si... o sea, yo creo que el tema es vencer o morir por la Argentina. Lo tenía tan metido adentro. Lo teníamos tan metido adentro, nos lo habían inculcado tanto, y el ejemplo del sacrificio de los militantes vietnamitas, que eran los elementos con los cuales nosotros nos formábamos. Sobre todo el tema de formación de cuadros. Y todos los libros que usábamos eran sobre la revolución vietnamita y las editoriales mismas que te daban una visión de que estábamos muy fuertes, de que estábamos en condiciones de derrotar al enemigo.

Lo anterior es dicho en tono de autocrítica en función de la derrota, pero un gran orgullo subyace al testimonio: "Éramos duros". Aquí se mezclan una multiplicidad de conceptos. La firmeza ideológica es considerada desde la virtud cristiana (el sacrificio) y reforzada con la autoridad de la revolución vietnamita (una especie de David frente al Goliat estadounidense). Esto a su vez es

asociado con una fortaleza política que contrasta con la debilidad del enemigo: "Eran imbéciles y los íbamos a aplastar". Por último subyace una fuerte corriente de autorreivindicación considerada como hombría, que se asocia con el heroísmo. Observemos cómo estos conceptos emergen en otro testimonio:

*¿Qué ha quedado de la experiencia de ustedes?*

Tengo mucho dolor y mucho orgullo en mi alma. Sobre todo no me arrepiento de nada. En los años venideros nuestros hijos y nietos mirarán lo que hicimos y dirán: Hubo gigantes aquí, en Tucumán, que supieron dar todo lo que tenían por la dignidad del hombre. Me duelen los caídos, extraño a los desaparecidos y me apeno por todos aquellos que no saben rescatar su propio pasado de dignidad y lucha. Pero estoy seguro que no sembramos en el vacío porque con nuestra lucha, nuestro esfuerzo y con nuestro sacrificio supimos señalar el camino.

Esta capacidad de mezclar los mitos con la memoria se repite en otros testimonios. El PRT se funda en 1965 a partir de una fusión del grupo trotskista Palabra Obrera, dirigido por Nahuel Moreno, y del indigenista y guevarista Frente Revolucionario Indoamericano Popular, dirigido por Francisco René y Asdrúbal Santucho.<sup>8</sup> Tres años más tarde ambas corrientes se separan después de una agria disputa interna. Moreno fue el primer secretario general del PRT y Prada lo fue con la organización ya dividida. Para la mayoría de los militantes del PRT-ERP entrevistados, la historia partidaria empieza con el FRIP o recién en 1968 y Santucho fue su único dirigente.<sup>9</sup> Para los militantes morenistas la visión es distinta y también mítica:

*Santucho está en el Comité Central...Moreno es secretario general, ¿sí o no?*

Sí, esto de secretario general vos sabés que no sé si...

*¿Sí había?*

<sup>8</sup> Según documentos internos Mario Roberto Santucho, hermano menor de Francisco y Asdrúbal, se integra al Comité Ejecutivo del PRT a partir del segundo congreso de la organización, en 1966.

<sup>9</sup> Según un dirigente del PRT-ERP: "Pero nosotros entendemos que la verdadera historia del PRT no arrancó el 25 de mayo de 1965. En realidad comienza en la etapa en la cual se fue consolidando lo que constituyó una de sus vertientes: el FRIP" (*Combate*). Mario R. Santucho fue secretario militar de la organización cuando se creó el PRT *El Combatiente* y fue secretario general en 1970.

Sí, porque nunca le dimos bola al puesto de secretario general, el que le dio bola es Prada cuando se produce la ruptura, él estaba de secretario general y entonces quiere ir a una reunión en La Plata, y acá el secretario general es el que más labura, pero no hay un secretario general del partido comunista, tiene que ver con el análisis que hagamos después de los que se van con Santucho y conforman el PRT *Combatiente*.

Es importante observar el contramito que se elabora. Ante la afirmación implícita de la importancia del cargo partidista, el informante responde con una cuidadosa valoración que enfatiza dos cosas: el trabajar para un cargo de dirección y que esto diferencia a su partido de los comunistas y, por supuesto, del sector que conforma el PRT *El Combatiente*. Lo importante aquí no es la veracidad del hecho sino más bien la elaboración que hace el entrevistado y la carga de significados múltiples que ubica en una aparentemente simple declaración objetiva.

Un resultado de esta mezcla de actualidad con el pasado fue la reacción de los entrevistados a la pregunta de si lo harían otra vez. Evidentemente la respuesta varía según si el entrevistado continúa políticamente activo o no. Centrándonos en los que han dejado la actividad política podemos destacar algunos hechos notables. Principalmente el rescate de la experiencia. A pesar de la derrota, todos los entrevistados mostraron una añoranza por la vida militante. Las sensaciones de ser útil y de tener valía se mezclan con cierta reticencia a volver a estar en riesgo o con un rechazo al nivel del sacrificio exigido. Un buen ejemplo de esto es el siguiente testimonio de un médico:

*¿Valió la pena? ¿Lo rescatás? ¿Te arrepentís?*

No, no sé si cuando te digo no me arrepiento es porque mi única salvación es ésa, no arrepentirme. Si te arrepientes de eso ya te quedas sin nada. A lo mejor es una defensa no arrepentirme. O sea, no me arrepiento de lo que se ha hecho. Si pudiera hacerlo de nuevo lo haría distinto.

*¿Pero lo harías de nuevo?*

Sí, posiblemente, bajo otras circunstancias y condiciones. Quizás partiendo un poco al revés, donde lo importante es la vida, no como lo planteábamos.

Una vez más nos encontramos ante una visión fuertemente contradictoria. Lo que parece una defensa del pasado militante también tiene una connotación

negativa a través de una imagen cristiana (la salvación). El entrevistado reivindica y repudia, en la misma frase, su pasado militante al establecer que lo haría una vez más pero que lo importante ahora es la vida. Compárese el testimonio anterior con el de un informante que continúa militando actualmente:

*¿Qué balance haces de la experiencia, además de lo que ya dijiste? Digámoslo así, ¿te arrepentís?*

Jamás. Yo creo que se cometieron errores, que nos mandamos unas cuantas cagadas. Pero creo que todo lo que hicimos fue valioso y fue la expresión del momento, de lo que se vivía, del rumbo del mundo, de los acontecimientos del mundo. Todos los que pasaron por esa etapa fueron marcados a fuego por todo lo que se vive en ese momento. Y creo que nos pusimos, con errores, con cagadas, con todo lo que vos quieras, nos pusimos a la altura de las circunstancias. Más allá que haya terminado en un fracaso, lo que la cosa requería era ponerse... nosotros y tantos compañeros más, ¿no es cierto? (...) El saldo, yo creo, a pesar de la derrota, es altamente positivo. Yo creo que la historia por venir va a demostrar que éso fue un escaloncito más en el proceso histórico del país.

En este último testimonio el lenguaje, la adjetivación, es diferente al anterior. Al reconocer que "se cometieron errores" el informante se esfuerza por mostrarse equilibrado y objetivo, lo cual le sirve para legitimar la postura posterior, "nos pusimos a la altura". La memoria del pasado es utilizada para reforzar la postura política del presente. Al mismo tiempo, la continuidad de la militancia del entrevistado le da una visión positiva de su propio pasado, en el cual se asienta su identidad actual.

Subyacente a todo lo anterior se encuentra una valoración de la sociedad en la que se vivía y de la que se deseaba, sintetizada en la expresión socialismo. El pensar en qué era el socialismo para la época tiene que estar ligado a la experiencia de la clase obrera, en particular la del primer peronismo (1945-1952), y al papel que cumplió el estado. Para peronistas y antiperonistas el discurso y la imagen del socialismo nacional permeaba toda su ideología. Para muchos esto implicaba tomar distancia de la visión tradicional del PCA, cuyo énfasis en el lenguaje teórico y en el ejemplo de la URSS había encontrado escaso eco en una clase obrera mayoritariamente peronista. Esto no implicó el rechazo automático a la URSS sino más bien una resignificación, en un contexto particular, tanto de la palabra socialismo como de la imagen de la sociedad soviética. En el

testimonio que se transcribe a continuación un obrero de la construcción, militante del PCA, utiliza un discurso en el cual la política tiene que ser concreta, cosa que es reconocida por el “compañero de la URSS” pero no por los dirigentes partidarios. En la práctica la anécdota es utilizada para tomar distancia de viejas prácticas políticas y para resaltar el propio carácter revolucionario:

Yo tengo una experiencia (...) personal, me enorgullezco de decirla. Estaba en Chingolo, la cuestión es que había organizado el barrio (...) Resulta que viene este [Athos] Fava [miembro de la dirección del PCA] y bueno, tenía que hablar (...) más de cien personas había. Yo estaba en la Juventud todavía (...) entonces resulta que la secretaria del barrio del Partido dijo dos pelotudeces que no tienen el peso de nada, porque era ridículo lo que dijo. No políticamente, humanamente ya era ridículo. Después habló el compañero Fava y bueno, fueron ocho pelotudeces. No fueron tan ridículas pero fueron mal dichas, porque vos podés decir una sarta de pelotudeces, pero te ganás la gente, la levantás, la movéis, transmitís fuerza. Entonces vino un compañero que recién había venido de la Unión Soviética, me llama y me dice: Che, vas a tener que hablar vos. Yo me siento orgulloso de que... Yo siempre hablaba en mis cosas específicas, en el laburo, así. De política adelante de un montón de gente... Y me acuerdo que cuando yo terminé de hablar —que hablaba como te estoy hablando ahora— por lo menos la gente se levantó toda, o sea, se notó que había alguien que había dicho algo. Aunque después se hayan olvidado, no interesa.

Las respuestas a la pregunta “¿qué es el socialismo para usted?” hay que pensarlas en diferentes niveles. Por un lado, qué significaba desde la experiencia de vida, sector social, raza y género. Por otro, lo que cada organización, y no ya el individuo, entendía por socialismo, si existía en aquella época y cuáles eran las vías para lograrlo. Por último, la reconstrucción oral de la memoria de los militantes obviamente tiene que ver con el momento de la realización de la entrevista.

En este caso hay dos cuestiones fundamentales que inciden en los testimonios. La primera es la derrota de los proyectos revolucionarios de la década de 1970 y la apertura democrática de 1983. La segunda es la caída del socialismo real en 1989 y la ofensiva del capitalismo y del neoliberalismo a nivel mundial. Ambos aspectos penetran profundamente en las apreciaciones y las memorias de nuestros entrevistados. Estamos haciendo la reconstrucción de una década desde otra en la que los cambios son profundos, tanto para la interpretación de

los significados como de los significantes de esta situación. De ahí que la pregunta "¿qué era el socialismo?" sea una de las más complejas para responder y de las más difíciles para interpretar. Se sitúa en un entramado profundo y dialéctico entre el hoy y el ayer, el lenguaje y la experiencia, la tradición y el mito y, sobre todo, la cultura particular en la que está inserto el informante. A su vez, las respuestas dan múltiples indicios sobre los causales de la militancia setentista. En particular apuntan hacia una respuesta en torno a la relación imaginario ideología-activismo que llevó a buena parte de una generación a realizar un cuestionamiento anticapitalista e incluso a dar la vida. Lo que en apariencia son respuestas simples encierran un fuerte nexo entre la realidad cotidiana del militante/ser humano y su esperanza/interés en construir un mundo mejor. Aún hoy podemos rastrear el nexo entre el lenguaje positivo y la añoranza que encierran las palabras con que los entrevistados describen el socialismo.

Es notable, también, que a pesar de la propaganda y de la formación partidista la mayoría tiende a describirlo en formas concretas y como mejoras en la vida cotidiana y rara vez con alusiones al socialismo real o a los teóricos del marxismo. Aquí se encontraría una de las claves de la subsistencia de una cultura izquierdista en la Argentina: el vínculo entre el imaginario popular y el socialismo que se dio desde el anarquismo, pasando por los comunistas de la década de 1930 y el socialismo nacional del peronismo hasta la heterogeneidad de la Generación del 70. Veamos las respuestas de dos obreras, ex militantes del PRT-ERP:

*¿Qué era el socialismo?*

Donde toda la sociedad fuéramos iguales [sic.] , donde todos pudiéramos tener un gobierno que nos pertenezca, que salga de nuestro pueblo y que nos represente bien. De repente es muy idealista (Obrera 1).

Yo no sé si es idealista (Obrera 2).

*Pero, ¿qué es para vos el socialismo?*

Es un cambio social, un cambio en una sociedad donde hay una parte muy importante donde los obreros pasen a ser los dueños de la producción, donde los ciudadanos de un país se vean realizados en sus derechos (Obrera 2).

Aquí hay que considerar la mezcla de vergüenza ante algo deseado pero que se considera un imposible ("idealista") con una visión teórica ("dueños de la pro-

ducción") y una visión sumamente práctica y ligada a las necesidades de la vida cotidiana ("gobierno que nos pertenezca", "realizados en sus derechos"). Es evidente que para estas informantes el socialismo se vincula con la democracia mientras que existe una comparación subyacente con la situación actual en la que se siente al gobierno argentino como algo distante y divorciado de lo popular. Esta visión queda aún más clara en el testimonio de un obrero de la industria automotriz, viejo militante trotskista:

*¿Y qué era el socialismo para vos en esa época?*

Y para mí el socialismo en esa época era sanidad gratuita, educación gratuita, planes de vivienda, este...poder acceder a la universidad sin necesidad de hacer lo que yo hacía, que decía la puta madre que lo parió entre un tipo que es hijo de un médico y que no hace más que estudiar y yo, que tengo que levantarme a las cinco de la mañana, ir a la fábrica, estar nueve horas, salir cagando, llegar al colegio, a veces sin morfar<sup>10</sup>, y estudiar y rendir...hay una diferencia enorme, entonces yo decía: Bueno, en una sociedad donde el que quiere estudiar se le posibilite eso, y bueno, yo soñaba con que se le iba a dar la posibilidad, decía: Bueno, tá bien que un tipo agarre y diga bueno, tá trabajando seis meses en un fábrica, quiere estudiar, bueno, se le dan seis meses para que estudie *full time* y que realmente luego se coteje...bueno, este tipo lo dejamos estudiar y rinde las materias, no va a boludear. Yo creo que todo eso era posible. Yo decía: pero la puta madre que lo parió, para qué mierda queremos que haya tantas fábricas de automóviles, por qué no hay una sola fábrica de automóviles y todo ese otro dinero que hay en las otras fábricas se destina a otras cosas, a hacer planes de vivienda, caminos, gasoductos, qué se yo [risas] esas ideas que yo manejaba, decía: en una sociedad planificada las cosas se harán de acuerdo a las necesidades de la población.

Nótese el contraste entre la conceptualización práctica y accesible y la imagen que brinda la expresión "sociedad planificada". Lo que en apariencia es un lenguaje simple y concreto, es en realidad complejo y está marcado por la formación partidista. Aun así, la visión del socialismo es principalmente práctica, expresando un cierto resentimiento ante el cierre de posibilidades para mejorar su vida. Esto último se refleja en el sentimiento de injusticia social que subyace

<sup>10</sup> Comer

en el testimonio e incluso se expresa en un tema que fue repetido por numerosos informantes obreros: la posibilidad de estudiar. Para estos entrevistados el socialismo no era sólo un problema de condiciones de vida sino también la posibilidad de revertir el embrutecimiento que genera la explotación. Nótese, en el siguiente testimonio, cómo la identificación con el socialismo se hace, desde la clase obrera, desde algo tan pequeño y estrictamente personal como poder "hacer la secundaria". El vínculo entre educación y socialismo es algo histórico en la cultura obrera argentina y encontró expresión tanto en los anarquistas y socialistas de principios de siglo como en el peronismo. He aquí la fuerza de esta visión socialista y una de las claves de su durabilidad. El informante, un obrero metalúrgico ex militante de Vanguardia Comunista, expresó:

*Y decime, ¿qué era el socialismo para vos en ese entonces?*

Y, el socialismo era como la liberación. Yo tomaba todo lo que yo había pasado y veía que la otra gente también estaba pasando, de distintas formas pero estaban pasando el mismo sufrimiento que pasábamos nosotros, los trabajadores. Entonces veía que el socialismo era la liberación hacia los trabajadores. Los trabajadores iban a poder hacer, ir a la escuela, a la facultad, todo. Entonces eso a mí me gustaba. Porque justamente fui aprendiendo con los compañeros que el trabajo hay que realizarlo pero junto con el trabajo va toda la parte intelectual, todo eso, que yo nunca tuve oportunidad. Después, cuando me puse a pensar todo esto, me hubiera gustado hacer la secundaria, terminar algo. Entonces socialismo significaba todo eso.

Para todos los obreros entrevistados el socialismo implicaba un cambio profundo en sus vidas, pero además tenía características particularmente argentinas. En los testimonios es inseparable la sensación de que el socialismo es nacional, puesto que si bien la injusticia es algo que sufren todos los trabajadores, tiene particularidades locales. Es importante la visión de lo nacional —aquí era una cosa distinta a la URSS—, que entronca con la ideología nacionalista del peronismo y con un sentimiento de que la izquierda había estado desvinculada históricamente del sentir popular. Un ejemplo de esto es la siguiente transcripción de un obrero militante comunista:

*¿Qué estudiaban ustedes?*

Bueno, después leíamos mucho, marxismo...

*¿Entendías algo?*

Algo sí, [risas] sí, sí, entendía. Lo que pasa que yo lo entendía a nivel intelectual digamos, cómo te puedo decir, sí, leía el *Qué hacer* de Lenin y me parecía bár[baro]...bueno, ahí medio que no, no lo entendía tanto, o sea, era medio complicado. Porque además era una cosa muy de una realidad tan distinta a la nuestra, nada que ver culturalmente, históricamente...

*¿Y qué es lo que más entendías?*

Yo lo que entendía era que este...ese pueblo tan sometido y tan terriblemente tratado había podido hacer una revolución, había podido hacer un cambio impresionante, eh...y que fue así, y que eso yo pensaba que se podía hacer en cualquier lado. Si lo habían hecho ellos lo podía hacer cualquiera, este...la idea ésa del cambio, la transformación que siempre, eh...creo que está en uno, ¿no?, además, y que este...por supuesto después, viste, uno se quedaba allá en Rusia en el 1917 y acá las cosas eran otra cosa.

Esta cultura izquierdista permea todo el discurso de los entrevistados setentistas. Si bien las voces anteriores son obreras, los dos testimonios que se transcriben a continuación pertenecen a antiguos militantes de clase media. En ellos varían el lenguaje, las metáforas y el imaginario con los que se describe al socialismo, pero éste sigue teniendo connotaciones prácticas y concretas. Por ejemplo, un profesional, antiguo militante del PRT-ERP expresó:

*Ahora, ¿pero qué era el socialismo para vos en esa época?*

Claro, el socialismo tenía mucho de práctico y mucho de idealismo.

*O sea...*

Por ejemplo, nosotros, vos fijate, yo...cuando el partido, me pareció lo más natural de que mi negocio, mi casa, mi auto y todo, entendés, era para el partido, era una cosa natural que sea así, porque es natural que...para qué lo querés si después, cuando tomemos el poder todos íbamos a tener casa, todos íbamos a tener salud, todos íbamos a tener...incluso para nuestros hijos, nuestros hijos quedaban en manos de otros porque sabíamos que la resolución posterior se iba a satisfacer. Entonces el socialismo yo creo que se daba

en dos aspectos, uno, que es un razonamiento práctico e ideológico, digamos, bueno, esta sociedad capitalista produce esto, produce la división de clases, la miseria, el aprovechamiento, marchamos hacia una sociedad superadora que es la sociedad de la solidaridad, de los valores morales, de compartir las cosas y fundamentalmente de que toda la sociedad viva bien, o por lo menos tenga la posibilidad de vivir igual en principio y que siga hacia eso. Por otro lado el sentimiento, la mística ésa, me parece que se va en que eso era posible, que todavía no encontramos esa respuesta en la gente, y vos fijáte de que la gente que no participaba en forma directa y que participaba en forma indirecta, también tenía ese convencimiento de que eso iba a ser así.

En el segundo, de un profesional ex miembro del PCA, la imagen es mucho más imprecisa y mítica ("el luminoso porvenir"), pero el resultado sigue siendo eminentemente práctico ("que nadie sufra"):

*¿Y qué era la toma del poder para vos en ese entonces? ¿Qué era el socialismo?*

Yo pienso que el principal elemento sigue siendo lo mismo, la mística solidaria. La justicia, el bien, que nadie sufra, la imagen de paraíso que tienes del socialismo. Que además no coincide con el socialismo. Yo lo conozco ahora al socialismo, porque antes no lo conocía. El luminoso porvenir socialista, que es algo etéreo.

Es evidente que lo importante en estos testimonios no es la veracidad de los mismos, sino más bien la posibilidad de rastrear sentimientos a través del tiempo. En toda memoria y en todo mito podemos encontrar elementos de hechos y de sentimientos de la época. La memoria política no se da desde el hoy hacia el pasado, es más bien una relación dialéctica entre ambos y entre la vida y la cultura del entrevistado. Se asemeja sobre todo a una experiencia dinámica y viva cuyas lecciones y utilidades son siempre cambiantes, aunque ancladas en un pasado real.<sup>11</sup> Los testimonios marcan diferencias y similitudes en la memoria de los setentistas argentinos. Las similitudes en la descripción y la perspectiva que brindan los mismos testimonios, más allá del origen de clase, el género y la organización a la que pertenecían los informantes, reflejan una serie de tradiciones (casi un folclor) que pueden ser interpretadas como una cultura izquierdista. Estas tradiciones se traducen en mitos que ex-

<sup>11</sup> Ver la discusión en torno a cultura y estructuras del sentimiento en Raymond Williams.

presan estructuras de sentimientos comunes a todos los militantes izquierdistas entrevistados. Al mismo tiempo, las diferencias en el lenguaje, en el discurso y en la valoración del pasado implican una resignificación desde el presente. La experiencia de vida, la postura política actual e incluso la clase social han marcado fuertemente la memoria. Tomados en conjunto, los testimonios parecen encerrar una singular vitalidad y una permanente actualización del ideario izquierdista que se convierte en una ideología subalterna y contestataria.<sup>12</sup>

## Bibliografía

- Anon  
*El terrorismo en la Argentina*, 2 vols (sin pie).
- Berrotarán, Patricia y Pablo Pozzi  
 1994 *Ensayos inconformistas sobre la clase obrera argentina (1955-1989)*, Editorial Letrabuena, Buenos Aires.
- Bertaux, Daniel  
 1989 "Los relatos de vida en el análisis social", en *Historia y Fuente Oral*, núm. 1, Barcelona, pp. 23-61.
- Brocato, Carlos  
 1985 *La Argentina que quisieron*, Editorial Sudamericana/Planeta, Buenos Aires.
- Giussani, Pablo  
 1984 *Montoneros. La soberbia armada*, Editorial Sudamericana/Planeta, Buenos Aires.
- Gordillo, Mónica  
 1997 *Córdoba en los '60. La experiencia del sindicalismo combativo*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Hammer, Dean y Aaron Wildavsky  
 1990 "La entrevista semi-estructurada de final abierto. Aproximación a una guía operativa", en *Historia y Fuente Oral*, núm. 4, Barcelona, pp. 23-61.

<sup>12</sup> Ideología en el sentido de un "sistema de creencias característico de un grupo o una clase particular" y de un "proceso general de producción de significados e ideas" (Williams: 71).

Portelli, Alessandro

- 1996 "‘Nosotros queríamos la piel de los fascistas’. Violencia, imaginación y memoria en un episodio de la guerra partisana", Velasco Ávila, Cuauh-témoc (coordinador), *Historia y testimonios orales*, INAH, México.

Pozzi, Pablo

- 1993 "Los setentistas: hacia una historia oral de la guerrilla", en *Anuario*,  
1994 núm. 16, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Rosario, Argentina.  
1996 "Los perros. La cultura guerrillera del PRT-ERP", en *Taller: Revista de Sociedad, Cultura y Política*, vol. 1, núm. 2, noviembre, Asociación de Estudios de Cultura y Sociedad, Buenos Aires.  
1997 "El exilio argentino en los Estados Unidos (1976-1983): el caso de *Denuncia*", ponencia presentada en el XX International Congress, Latin American Studies Association, abril 17-19, Guadalajara, México.

Seoane, María

- 1991 *Todo o nada. La historia secreta y la historia pública del jefe guerrillero Mario Roberto Santucho*, Editorial Planeta, Buenos Aires.

Waldmann, Peter

- 1982 "Anomia social y violencia", en Rouquié, Alain (compilador), *Argentina, hoy*, Siglo XXI, México.

Williams, Raymond

- 1980 *Marxismo y literatura*, Ediciones Península, Barcelona.  
1985 *Combate*, enero-febrero, Suecia.  
1973 *Frente Antiimperialista y por el Socialismo. V Congreso*, Presidente Roque Sáenz Peña, Chaco, Libros del Frente, noviembre 24.

# Algunas consideraciones de Ruggiero Romano sobre la historiografía francesa\*

Hilda Iparraguirre\*\*

Resumen: En una serie de entrevistas realizadas en la ciudad de México en 1992, Ruggiero Romano habla de su experiencia como historiador, maestro y editor, de su formación, su llegada a París y sus encuentros con Febvre y Braudel. *L'École* y los *Annales* son analizados en el momento de su creación y expansión con Fernand Braudel a la cabeza de ambos; después habla de su caída en los 70's.

Abstract: In a series of interviews recorded in Mexico City in 1992, Ruggiero Romano speaks about his experience as historian, professor and publisher, his training, his arrival to Paris and his encounters with Febvre and Braudel. *L'École* and *Annales* are analyzed in the moment of their creation and expansion with Fernand Braudel at the head of both; then he speaks of its fall in the 70's.

Fueron varios los problemas con los que me enfrenté en el momento de redactar estas páginas. No fue suficiente entresacar algún tema, algunas opiniones...no eran reveladores del material que tengo entre las manos. ¿Cuál es entonces la riqueza de este material?

## El entrevistado

Ruggiero Romano, un historiador, un gran maestro, un americanista y un gran conocedor de la historia hispanoamericana, un luchador que puede llegar a demostrar muy mal carácter ante ciertas situaciones, que se indigna y grita cuando se le preguntan ciertas cosas, que reacciona ante otros temas con erudición y

\* Ponencia presentada en la X Conferencia Internacional de Historia Oral: Retos para el siglo XXI, organizada por la Asociación Internacional de Historia Oral, que tuvo lugar en Río de Janeiro del 14 al 18 de junio de 1998.

\*\*ENAH

particular vehemencia, a veces con ira y enojo, con condescendencia en otras oportunidades, pero siempre con un agudo sentido del humor. Sobre todo, alguien que sabe ser un gran amigo:

*Cuando en 1967 entendí que la situación en Argentina estaba podrida, y en Uruguay también, no quise ir más a esos países porque (creo que fue Tulio el que se fue en 1967) donde uno solo de mis amigos —no me importa si de izquierda, de derecha, de arriba o de abajo— no puede enseñar en la Universidad, yo no voy. De la misma manera que después del '67 no fui más a Polonia, por razones distintas, pero en 1967 Geremek fue echado de la Universidad. Considero indecente hablar donde uno de mis amigos no puede hablar.*

Reconocer la importancia del lenguaje para la comprensión de las fuentes orales y escritas representó una dificultad adicional porque se trataba de una persona que estaba hablando en un idioma estudiado y aprendido de adulto y no en la lengua materna ni en la del quehacer cotidiano, entonces el lenguaje no siempre expresaba lo que quería decir; también los silencios, a veces más significativos, podían deberse simplemente a la búsqueda de las palabras que expresaran lo pensado en italiano o en francés.

### La entrevistadora

Durante la entrevista o conversación no logré dejar de lado la admiración y el respeto que siento por el entrevistado...estaba presente todavía, a pesar de los años transcurridos, el temor de la alumna hacia el maestro, un maestro exigente e inquisitivo al que resultaba difícil satisfacer. En mi caso se trataba no sólo de consignar las ideas del maestro —que se presentaba como un tremendo conversador—, era necesario registrar su hablar y su silencio, ir más allá de lo dicho, sin tergiversarlo.

### Las formas

¿Cómo transmitir lo que nuestro entrevistado quiso decir? ¿Cómo saber, más allá de lo que dijo, por qué lo dijo, qué circunstancias presentes o pasadas lo llevaron a afirmar algunas cosas, a callar otras? Porque sabemos que nada de lo dicho es casual, que responde a un origen, a una formación, a una cultura, a una lucha, a un trabajo intenso, honesto, a lo largo del cual se hizo y se escribió historia, se enseñó a investigar, se crearon amistades y enemistades, simpatías, seguidores, detractores, discípulos.

No se trataba de hacer una biografía, no era ésa la intención. Se trataba, entonces, de historiar, es decir, de contextualizar al personaje en el momento y en el espacio en los que tuvieron lugar los hechos que narra. Quién era él en ese momento, su edad, su formación, sus expectativas. Pero fundamentalmente se trataba de ubicarlo en el contexto temporal y espacial de la entrevista. Después de un largo recorrido, 45 años exactamente, qué recuerda y por qué lo recuerda, qué experiencias ha recabado, qué logros, qué frustraciones, qué cosas y qué periodos prefiere callar. Consideré importante que fuera él mismo, a medida que hablaba, quien nos proporcionara ese contexto. Además de una estructura temática a la que me tuve que ajustar, seleccioné pasajes reveladores de esa trayectoria que lo ha llevado a sentir y a expresarse como lo hace. Mucho de lo dicho en estas entrevistas ya está escrito, hube de vencer la tentación de reconstruir el lenguaje oral partiendo del lenguaje escrito. Es importante la espontaneidad en el habla, la actuación en la conversación, el control de la tensión y el equilibrio entre lo competitivo y lo cooperativo, estar consciente de la relación de igualdad y de jerarquía, de lo que se incluye y se excluye del diálogo. En muchas oportunidades resultaban más importantes los cambios en el énfasis o en las inflexiones que lo que decía. Sus expresiones de enojo, exasperación, sentido del humor agudo o áspero comenzaron a merecer más mi atención que lo que las palabras expresaban. Es evidente que en un breve análisis como éste no es posible resumir el contenido de cada una de las entrevistas, de nuestras conversaciones, y mucho menos intentar estimar el gran aporte historiográfico que significaron. Posiblemente se trata, entonces, de plantear aquí una forma más de hacer historiografía, a partir de la historia oral.

### **El momento de la entrevista**

En la primavera de 1992 Ruggiero Romano, ya jubilado en Francia, se encontraba en la ciudad de México dictando un seminario al que había sido invitado por el Colegio de México. Se alojaba en la casa que el Colegio tiene destinada para ese efecto en la colonia del Valle, colonia "que no me gusta, no tiene personalidad, no hay cerca ni cafés ni restaurants adonde se pueda salir de noche, llegar caminando..." Durante la semana se la pasaba en el archivo, dando clases, conferencias, comía con los amigos, pero los fines de semana... "Mejor nos vemos en tu casa el domingo a la tarde y me tomo tu whisky", fue la respuesta que me dio cuando le sugerí entrevistarlo. Éste fue el origen de una serie de encuentros en los que cada domingo se grabaron varios casetes.

## La entrevista

No sé si la palabra entrevista sea la adecuada. La metodología recomendada por la historia oral para hacer una entrevista me sirvió de poco. Conocía al personaje, por supuesto, existía el temario y el guión de la entrevista, que la mayoría de las veces me fue imposible seguir porque Ruggiero, conocedor de las mismas técnicas, aunque lo niega cuando afirma que él no está muy convencido de la historia oral, se imponía como maestro —al igual que cuando dirigía mi tesis— y me increpaba: “Tú, Hilda, no preparaste la entrevista, no sabes lo que quieres preguntar”; y porque estaba cansado, hartado del tema, de mí y de mis preguntas o porque no quería seguir hablando de eso, me decía: “Bueno, lo dejamos para otra vez, vengo de nuevo el próximo domingo si quieres”, y se iba o se ponía a conversar, mucho más divertido, con mis hijas.

## La época

Los años 80's y comienzos del '90 fueron años de desacuerdo y malestar en la historiografía francesa, o por lo menos entró en crisis el quehacer de la “nueva historia”, crisis que Romano ubica un poco antes:

*Es un problema de hace 22 años exactamente. Empieza en 1970 porque había gente a la que no le interesaban demasiado los problemas conceptuales, globales, de la historia, ni el marxismo ni el tomismo, sólo le importaba estar en la cresta de la ola. Entonces, aunque tenían interés en ser herederos directos de Braudel, no lo quisieron. Prefirieron transformar las cosas de manera totalmente nueva, aparecer como los fundadores y no los herederos; sólo que no tenían ideas, querían hacer una prueba para la que no tenían las espaldas. Cuando se jubila Lucien Febvre y después muere, ¿quién era el heredero?: Braudel. ¿Hay alguien que diga no, un momentito...yo tengo...más derecho, cosas nuevas que decir? Entre la gente de los 70's, por el contrario, no había nadie que tuviera las espaldas para decir 'yo tomo la herencia de Braudel'. Uno toma el Collège de France, el otro la presidencia de l'École y...los otros...en los mismos Annales hay una cosa compartida, no hay un tipo con coraje y capacidad suficientes para decir, bueno, soy yo. De hecho no tenían una verdadera alternativa. Los Annales de Braudel no son la misma cosa que los Annales de Lucien Febvre, como los Annales de Braudel y Lucien Febvre no son la misma cosa que los de Marc Bloch y Lucien Febvre. Pero hay siempre un hilo de continuidad, es decir, Braudel es un tipo que tiene la capacidad para hacer lo mejor. El recambio no tenía ninguna capacidad de ser novedoso porque a la novedad la hacían simplemente diciendo "vamos a hacer la nueva historia".*

Por supuesto, de esta “historia novedosa” él tenía mucho que decir:

*Había entonces que inventar la manera de ser novedoso. Pero ser realmente novedoso pasa por la tarea de construir problemas nuevos, quiero decir, un historiador tiene tres posibilidades: una es construir su objeto de investigación, un gran ejemplo es Braudel, que construye La Méditerranée, inventa otro Mediterráneo y alrededor de este Mediterráneo construye la teoría del tiempo, etc. Ahora bien, por suerte no es obligatorio que todos seamos como Braudel. Otra posibilidad es hacer de manera simple, honesta, un cierto trabajo que vaya por caminos paralelos a los de los grandes maestros. La tercera posibilidad, que es la posibilidad de los mediocres, es simplemente contradecir, decir lo contrario. Tú dices gauchos, yo digo no, pequeños propietarios; tú dices gauderíos, yo digo no, trabajadores agrícolas; tú dices crisis, yo digo no crisis. Siempre lo contrario, claro, encontrando algunos documentos, pero olvidando lo que es una estructura general, lo que es la economía general de un espacio. Lo otro, todavía peor, es seguir las modas. En Francia se están estudiando las monjas lesbianas, yo voy a estudiar las monjas lesbianas en América. Éstas son las tres alternativas, pero no sólo para América, es igual para Francia, Italia, cualquier país. Hoy en día hay más tendencia que antes a seguir las modas o a decir simplemente lo contrario, en lugar de aceptar tareas simples. Existe un problema más que es muy grave. La gente que acepta tareas simples no son grandes historiadores —¡los otros tampoco, eh!...que quede claro—, grandes hay pocos en cada siglo, muy pocos; hay algunos pretendidos grandes, pero eso es otro discurso. La gente que acepta no ser tan grande y hacer una tarea simple, por lo general son buenos profesores, en la medida de lo cual los historiadores de profesión son profesores e historiadores, ganándose la vida como profesores, que es una cosa que no hay que olvidar, es un deber ser buen profesor, pero si comienzas a ser simplemente el tipo que dice lo contrario o sigues modas, eres mal profesor, eso es inevitable.*

### Lo narrado y la época de lo narrado

Es entonces, al calor de lo que considera una gran falta de respeto, de capacidad y de honestidad intelectual, cuando recuerda su llegada a Francia a la par que nos brinda una cálida imagen de lo que eran *l'École* y los *Annales* en aquella época.

Estudió el liceo en Nápoles, en donde “tuve muy buenos profesores en general, en particular de historia y filosofía”. Después de un intento en la medicina y de realizar el doctorado en filosofía e historia en la Facultad de Filosofía, en donde experimentó una gran influencia del historicismo alemán y sobre todo de Benedetto Croce, “el gran patriarca de la ciudad”. Trabajó con Frédéric Chabaud, a quien recuerda con cariño y respeto:

Con un segundo trabajo sobre el comercio entre Nápoles y Venecia en el siglo XVIII me dirigí hacia otras cosas, cosas de historia económica, abandonando la historia de las ideas... Llegué a París el 12 de diciembre de 1947, tenía 24 años y bastante experiencia (después voy a decir en qué consistía esta experiencia). Los primeros meses fueron trágicos. Encontré un montón de profesores universitarios de la Sorbonne que eran todos bastante malos, muy orgullosos, muy repletos de... muy convencidos de que ellos sabían todo, conocían todo, consideraban que yo era un pobre tipo que estaba en plumas... Estaba en París con una beca del Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia, tenía que presentarme antes del mes de junio del '48 y en el mes de febrero estuve a punto de irme. Sin embargo en marzo encontré a Braudel, casualmente, porque Chabaud, que había conocido a Braudel antes de la guerra y que ya no tenía su dirección —no sabía qué había pasado con este historiador francés que había conocido en el '36 en España, en Simancas— me mandó con él. Cuando salí de Nápoles —hay que pensar que en esos años el correo no funcionaba, nada funcionaba— me dio un sobre con tres o cuatro separatas, una cartita y me dijo que buscara a este señor Braudel. Cuando llegué en el '47 Braudel estaba en Brasil, regresó en febrero del '48, en marzo le entregué estos papeles y bueno... ahí me quedé, pensé que valía la pena quedarse. Por intermedio de Braudel conocí a Labrousse, a Lucien Febvre, a Friedmann, a toda la gente de Annales. Me convertí en especialista en historia económica y muy rápidamente, el 12 de diciembre de 1950, fui elegido en l'École. Pero no fue sólo el trabajo de marzo del '48 a diciembre del '50 el que me valió la cátedra en l'École, sino también la parte anterior. Sí, hubo rechazo de algunas cosas del periodo anterior, pero tenía una cierta experiencia en los archivos, una cierta capacidad de crítica de las fuentes que me habían enseñado mis maestros de la Universidad de Nápoles, Croce, Chabaud; Luzzato en Venecia, la gente que había encontrado antes. Esto es algo general, la formación es algo muy... es un proceso muy particular, los distintos niveles se agregan, no desde el jardín de niños, pero sí desde un cierto momento... yo pienso que el liceo es más formativo que la Universidad, que hay toda una serie de problemas de las universidades de hoy que son de hecho problemas del liceo. Es una catástrofe espantosa, como profesores, como alumnos, todo. La verdadera reforma universitaria hoy en día habría que empezarla en los liceos, es inútil reformar la universidad si el producto que llega del liceo sigue siendo lo mediocre y bastardo que es. Es espantoso. Ahora ya estamos produciendo malos profesores que van a producir todavía peores alumnos que llegarán a la Universidad y con los cuales haremos todavía peores profesores.

Entonces el Presidente de l'École era Febvre; además existía un cargo que hoy ya desapareció, el de secretario general, que era Braudel. Cuando entré a l'École era muy chica, tenía 13 directores de estudio y yo fui el catorceavo. Pienso que por lo menos hasta mi llegada todo era mejor que después... porque había tipos que se llamaban Lucien Febvre, Braudel, Lévi-Strauss, Labrousse, Lévy-Bruhl, Friedmann; una concentración

increíble de tipos extraordinarios... Lo cierto es que en l'École de hoy, que tiene como 130 personas, 130 profesores directores de estudio, no hay 13 como los que había concentrados en esos años.

En esos años participaban en l'École muy pocos franceses; en primer lugar no otorgaba doctorados, daba sólo un memoire, sólo el título de élève diplômé, que era un título que no servía para nada; dicho entre nosotros, y también dicho públicamente, no tenía ninguna función práctica. Además los destinos de l'École eran los mismos que los destinos de los Annales porque —éstas son cosas que nadie dice, pero que son la pura verdad y que se pueden demostrar— l'École no tenía ninguna gracia entre los medios académicos franceses. Estar en l'École significaba estar en contra de la Sorbonne, estar en l'École significaba estar en línea de ruptura con la Sorbonne. Y colaborar en los Annales significaba estar en contra de la Sorbonne. Ésta es la razón por la cual cuando Braudel funda, en 1949, el Centro de Investigaciones Históricas, los colaboradores del Centro son todos extranjeros, porque había que tener un coraje de león para ir a trabajar con Braudel o con Lucien Febvre... porque colaborar con ellos significaba crearse enemigos en la Sorbonne. Los únicos franceses que tuvieron el coraje de trabajar con Braudel antes de 1956 fueron Frédéric Mauro y Chaunu... los otros no. Ahora todos se proclaman alumnos de Braudel... ¡Por el amor de Dios! Nunca fueron vistos, nunca existieron en los cursos de Braudel. Muy simple, no estoy diciendo cosas en el aire, si tú tomas el índice de la revista Annales, miras los escritos de Marc Ferro, Le Roy Ladurie, todos los que tú quieras, no aparecen antes del año '60 como colaboradores. Después me dicen que ellos fueron alumnos de Braudel desde los años 40's y a estas alturas yo les digo que o no es verdad o peor, si es verdad significa que en estos 10, 12, 15 años Braudel los consideró perfectos imbéciles, hasta el punto en que no les publicó un artículo hasta 1961, '62, '63, '64, '65. El asunto pasó de la siguiente manera, en 1956 por primera vez Braudel consigue del Ministerio de Educación Nacional seis nuevas plazas de director de estudio. Así empezó a crearse un interés: Bueno, si es verdad que l'École está en línea de enfrentamiento con la Sorbonne, pero tiene sus plazas. En el '56 se produce el acercamiento de una serie de personas que dicen: A pesar de todo, esta institución puede ser interesante, no es un lugar cerrado, es un lugar que empieza a tener una vida autónoma; y así aparece un montón de gente que antes no aparecía, antes eran los extranjeros, porque los extranjeros no teníamos nada que perder, teníamos sólo que ganar. No estoy dando un curso, diciendo: ¡Ah, eran cobardes intelectualmente, yo sí tuve coraje! No, nada de esto, estoy diciendo simplemente que para los franceses era un riesgo, y de todas maneras no estoy inventando cosas, si tú tomas la lista de las publicaciones del Centre de Recherche Historique entre 19... creo que el primer volumen, en 1951, fue el de Braudel y el mío sobre Liborno. En los primeros años, hasta 1960, encuentras sólo extranjeros o... un momento, había también una minoría de franceses que eran profesores... ya eran profesores en

provincia, ya estaban asegurados en su carrera pero tenían problemas para publicar, entonces se dirigen a Braudel. Había otros... que estaban un poco marginados de la vida académica francesa como Poliakov, no eran parte del establishment académico francés. Hoy en día puede parecer evidente que Roland Barthes entró a l'École... pero no era evidente en absoluto, hoy sí lo es, pero cuando Roland Barthes vino por primera vez a los seminarios de Braudel y se presentó como alguien que estudiaba la historia de la moda, etc... historia, no sociología de la moda... ¿Quién conocía a Roland Barthes? Nadie. Esto es un ejemplo y hay docenas... pero estas son comadrerías, ¿no?

Esas relaciones distantes de Braudel con la Sorbonne, ¿eran las mismas para Febvre o él tenía otro tipo de vinculación?

No, no, los dos. Era l'École la que no gustaba a la Sorbonne, porque además no era un misterio para nadie que Braudel y Lucien Febvre tenían un proyecto, que era el de llegar a transformar l'École en Facultad de Ciencias Sociales, de Ciencias Humanas se decía entonces, y la Sorbonne veía con preocupación el eventual surgimiento de esa Facultad de Ciencias Humanas; entonces adoptaron una primera medida, es decir que la Facultad de Letras cambió su apellido por el de Facultad de Letras y Ciencias Humanas y la Facultad de Derecho, que se llamaba Facultad de Derecho y Economía, se llamó Facultad de Derecho, Economía y Ciencias Sociales. El proyecto de Braudel fracasó, fracasó por la hostilidad de la Sorbonne. Después Braudel intentó recuperar un mínimo de esto —pero en mi opinión no recuperó nada— bajo la forma de la Maison des Sciences de l'Homme, pero el proyecto era aquél, el de una verdadera Facultad.

El reconocimiento público que comienzan a tener Braudel y l'École en el '56, ¿ya está consolidado en el '60, al punto de que la gente se acerque a ella y publique en los *Annales*?

Vamos a proceder por orden. Tú introdujiste una frase muy... que se presta a muchas equívocas. Braudel personalmente recibe su reconocimiento en 1949, cuando publica *La Méditerranée* inmediatamente es reconocido —nadie lo niega, contentos o no contentos— como un gran historiador y todos tienen que callarse. La prueba es que el libro sale en mayo del '49 y en el mes de diciembre Braudel entra al Collège de France. Entonces... hoy en día se dice: ¡Ah!, Braudel fue reconocido recién en 1980; esos son infundios de los miserables que juzgan el suceso de un historiador porque ven la televisión o porque los periódicos pornográficos hablan de él. Ésto revela la mentalidad de los que hablan de esta manera, no les interesa el Braudel historiador, ésto es un asunto. Después está el hecho práctico, concreto, material, que l'École es una institución que

quiere espacios...en el '56 se manifiesta el fenómeno, pero en 1956 las seis plazas están ocupadas por...no vaya a equivocarme sobre los nombres, puede ser que no me acuerde de los seis: *Danius Thormer*, un norteamericano que fue echado de la *Columbian University* por comunista; *Balázs*, un húngaro que se había escapado de Hungría después del placer de la llegada de los hermanos rusos que venían a liberarlos del fascismo; *Berque*, el arabista, que no venía de una carrera universitaria, *Berque* era simplemente un...funcionario de la colonia, era inspector de colonias en Marruecos; *Rigalof* hijo venía de la carrera diplomática...y creo que llegaron *Gernay*, sinólogo, y *Rigalof* padre —pero no estoy seguro— que era otro especialista en el extremo oriente. Pero como ves, tres extranjeros y un...sí, un heterodoxo, porque ese tipo que llega del Ministerio de las Colonias... Después de 1956 empieza a crearse la reputación de l'École como un espacio que tiene, es cierto, menos plazas que la Sorbonne, pero...tiene plazas. Es un espacio por lo menos equivalente al del *Centre National de la Recherche Scientifique*.

¿Corre paralela la presencia de l'École y la de los *Annales*? Generalmente se asocian *Braudel*, l'École y los *Annales*.

Bueno, esto es cierto pero porque a partir de 1956 *Braudel* es el dueño de las dos. Además no hay por qué mezclar las cosas. L'École y los *Annales* tienen en cierta medida una vida independiente. Es claro que porque los *Annales* cubren sólo un aspecto de la investigación y por el contrario, l'École es mucho más amplia; no hay que olvidarse que l'École después del '56 empieza a abrirse a un montón de disciplinas...matemáticas sociales, lingüística, etc. No se puede transformar...es decir, hacer lo que intenta la última generación después de 1970, que no teniendo nada que decir, siendo pobres, con una mano delante y una mano detrás —puedes también escribir esto, no me importa nada— intenta mezclar las cosas para dorar su blasón, un blasón que no tiene, además...muchas miserias. Pero en el tiempo de *Braudel* era distinto. Claro que la revista mide la vida de l'École y l'École mide la vida de la revista, pero por el trámite de *Braudel*, que conocía muy bien hasta dónde esta conjunción podía existir. En manos de *Braudel* la revista sigue siendo una revista de historia, abierta a problemáticas más amplias, pero el núcleo es la historia; quiero decir, el grupo de economistas de l'École tiene su revista, no publica sus artículos en los *Annales*, los antropólogos fundaron la revista *L'Homme* y en seguida se crearon toda una serie de revistas en l'École que tenían excelentes relaciones con los *Annales*, pero no estaban mezcladas. Por supuesto que había diálogos e intercambios conceptuales y teóricos, pero para hablar de concepciones teóricas se necesitan textos. Ahora soy yo quien hace dos, tres preguntas. Mi primera pregunta es la siguiente: tú tienes la situación que indicaba antes, del estructuralismo, de la historia, *Lévi-Strauss*, *Braudel*...Bueno, de esta conversación, de este debate, llámalo como quie-

ras, sale *La larga duración*, que es un texto sobre el cual podemos discutir, pero puedes decirme tú, fuera de los manifiestos, los mensajes por porque esta gente envía mensajes—, ¿cuál es un texto equivalente salido de la pluma de quien quieras de los que vienen después? Después de los 70's tampoco hay un debate teórico, es la prueba. Es que no son capaces, tú puedes decirme... porque tú eres capaz... pero yo no pretendo nada, estoy tranquilo en mi rincón y hago mi deber de profesor más o menos bien, hago mi deber de historiador más o menos bien, no pretendo nada nuevo. Lo que a mí me admira son las novedades por parte de gente que no tiene nada fuera del poder y que anuncia novedades, no tiene ninguna capacidad real, la autoridad. Yo no entiendo, porque al final, si tú tomas un libro como el de Lucien Febvre *Pour une autre histoire* o *Les combats pour l'histoire* o bien su artículo sobre los orígenes de la Reforma francesa... ¡Por Dios!, éste tipo modifica todo el planteamiento de un problema. Bien, dame el equivalente en esta generación, fuera de los mensajes. Yo con los mensajes no sé qué hacer, si digo lo que hago con los mensajes me censuras. Y ésto es todo, no hay posibilidad de debate teórico porque no hay nada, no se puede discutir en el vacío. Cuando Burguière escribe un artículo para explicar cómo se hace etnohistoria, antropología e historia e indica que ciertas modalidades del matrimonio en el Vexin-Bassin Parisien ne sont pas sans rappeler les structures élémentaires de la parenté de Lévi-Strauss... Bueno... es que no ha leído nunca a Lévi-Strauss, porque si lo ha leído no lo entendió, no tiene nada que ver... nada. ¿Qué debate hace fuera de decirle: Usted es un ignorante; de escribirlo, como yo lo escribí? No sabe lo que dice, no puedes hacer nada, qué discutes. Además hoy en día a veces encuentras cosas absolutamente increíbles, te preguntas de verdad si estos tipos nunca leyeron por ejemplo a Braudel. Cuando se afirma que en La Méditerranée la historia política está reducida au coxis de la historia te preguntas si han leído La Méditerranée. ¿Cómo? Si de 500 páginas la tercera parte del libro es casi toda historia política. Además en la primera parte de la obra de Braudel ya está el gran invento actual, que es el político, porque no es la política, inventa el político.

¿Cómo fue tu relación con Febvre?... ¿Cercana?

Sí... bueno, muy cercana y no. Es decir, en relación a como era Lucien Febvre, sí, él me honró con su amistad; pero no hay que olvidar que Lucien Febvre era un hombre que tenía un sentido muy fuerte de la academia, de la presencia, de las relaciones personales, yo nunca vi a Lucien Febvre sin saco y sin corbata y creo que nadie lo vio así porque para él era inadmisibile. Pensar la relación entre él y Braudel es pensar una relación de padre a hijo... pero estos tipos no se tutearon nunca, nunca... Con respecto a mí, sí, es cierto, hubo una relación muy estrecha en el sentido de que si yo escribía un artículo en francés él me lo corregía; si iba a su casa por la tarde por algún trabajo me decía: Si usted quiere

*quedarse a cenar, si no tiene compromisos por qué no se queda acá...pero siempre guardando la distancia, siempre...en el marco de un hombre nacido antes del fin del siglo XIX. Con Braudel las relaciones fueron más estrechas porque, bueno, porque era más joven. Fue la relación de Braudel con todos sus alumnos lo que yo aprendí de él. Es decir, de maestro. Nada que ver con estos grandes maestros de hoy en día que me hacen reír porque es gente que dirige tesis y que llega el día de la soutenance y nunca leyó una página...Braudel y Lucien Febvre una tesis, un artículo, lo leían, lo corregían, te lo devolvían, te lo hacían reescribir tres veces; lo defendían, pero ésto no era una prueba de amistad, era un acuerdo de trabajo. Con Lucien Febvre o Braudel no había ni una línea publicada en los Annales que ellos no hubieran leído 10 veces y corregido, como no había un libro que saliera en la colección de l'École que no hubieran visto y revisado. A otro nivel, pasar las vacaciones juntos, hacer un viaje al extranjero para ir a trabajar en los archivos, cosas por el estilo, pero ésto es otra cosa. A nivel de trabajo era muy distinto, puede ser porque tenían, o teníamos, pocos alumnos. Hace pocos días un norteamericano me dijo: ¡Ah!, pero tú tuviste suerte con los alumnos; bueno...casi no le contesté porque a un profesor norteamericano no vale la pena contestarle, salvo algunas raras excepciones hacen tan mal su deber de profesores que no vale la pena contestarles. Sólo le dije una cosa: Mira, sólo con los que terminaron su tesis, porque...a cuántos eliminé y tuve el coraje de decirles...no señor, usted no sirve para nada, si quiere mi consejo de amigo haga otra cosa. Lamentablemente no hicieron otras cosas ni cambiaron en historia. Es como la gente que va a confesar pecados espantosos y el confesor no le da la absolución, entonces cambia de confesor hasta el momento que encuentra al monje sordo o no sé qué, que le da la absolución. De todas maneras sí tuve suerte, pero al mismo tiempo de los pocos alumnos que tuve me ocupé de verdad, igual que Lucien Febvre y lo mismo Braudel. Este asunto de los alumnos...francamente es una cosa que me molesta, estas escuelas...estos discípulos...¡Por el amor de Dios! El buen alumno, el buen discípulo es el que mata al maestro dos veces. El buen maestro es el tipo que no enseña el camino que hay que seguir, es el que enseña el camino que no hay que seguir y después le dice: Bueno, váyase por su camino; también si este camino está en contra del maestro... por qué no...pero no me gusta lo que está saliendo, esto no es historia, son comadrerías...*

## Conclusión

Como vemos, la referencia a los dos quehaceres fundamentales en la vida de Ruggiero Romano—el de historiador y el de maestro— es permanente. Aunque en un momento intenté su tratamiento por separado, fue imposible: las frases quedaban truncas, el diálogo perdía sentido, me arriesgaba a tergiversar sus palabras y su sentir. Los recuerdos, las argumentaciones, el orgullo, el enojo, el humor

áspero y el jovial, la recurrencia a la autoridad, todo confluye en ambas direcciones. Decía al comienzo de este artículo que valiéndonos de la historia oral también podemos hacer historiografía. Pienso que la historia oral es un instrumento fundamental porque los historiadores que escriben y expresan la historia, a través de la palabra hablada o escrita, son hombres y mujeres de carne y hueso. Por ello durante una entrevista, a través de la cultura, la formación, la erudición y el oficio tanto del entrevistado como del entrevistador, fluye la subjetividad.

# Los suspiros de la memoria\*

Marie-Odile Marion Singer\*\*

Resumen: El artículo intenta mostrar la historia lacandona a través de dos narraciones autobiográficas, resaltando la emotividad, los anhelos y las experiencias de las personas entrevistadas así como los de la propia investigadora, al tiempo que va dejando en claro que la antropología testimonial debe recurrir a diferentes tipos de información, entre los cuales el silencio, el olvido mismo de los informantes, es un aspecto fundamental para la reconstrucción histórica de toda sociedad.

Abstract: This article tries to show Lacandona history through two autobiographic narratives, underlining the emotions, the hopes and the experiences of the interviewees, and of the investigator as well. At the same time, it clears up that testimonial anthropology needs to choose from different kinds of information, including the silence and the forgetfulness of the informants, which are very important for any society's historical reconstruction.

Recientemente se ha ensanchado la discusión en torno a la participación subjetiva del etnólogo en la reconstrucción de la sociedad que observa. A partir del estudio de sus textos, de la relectura de su obra, los antropólogos han descubierto que detrás de las disertaciones voluntariamente imparciales y del supuesto rigor científico inducido por una postura valientemente objetiva —o que pretende serlo—, una infinidad de connotaciones personales hechas a partir de la valoración cualitativa de los hechos, de supuestos culturales y de posturas afectivas hacia sus informantes o su cultura, hacían resaltar aspectos informales ilustrativos de las sociedades observadas o bien del tipo y grado de inserción de cada uno de ellos.

Se perfiló entonces un nuevo interés por la literatura antropológica, por esta hasta entonces inusitada forma de ver y sentir, mediante una percepción

\* Ponencia presentada en la X Conferencia Internacional de Historia Oral: Retos para el siglo XXI, organizada por la Asociación Internacional de Historia Oral, que tuvo lugar en Río de Janeiro, Brasil, del 14 al 18 de junio de 1998.

\*\* ENAH

personal, los latidos y pulsaciones de sociedades distintas. En consecuencia los diarios de los etnólogos fueron editados o reeditados. Las emociones, opiniones, sensaciones que allí vertieron, una vez registradas y reinsertas en su contexto de origen, sirvieron de apoyo a una nueva visión de la cultura estudiada y permitieron modificar, a veces considerablemente, sus conclusiones al respecto.

Aparecieron imágenes nuevas de las sociedades que solían verse con lujo de objetividad, a medida que los seres que las poblaban adquirían relieves y matices. Se les consideró con más indulgencia y menos frialdad e incluso se les confirieron espacios de expresión directa. Dejaron de hablar por medio de los antropólogos o de comillas interpuestas: se volvieron autores activos del discurso antropológico, después de haber sido los actores pasivos de las tramas tejidas sobre sus sociedades por los emisarios del academicismo occidental.

Fue esta perspectiva, nada novedosa aunque relativamente inusitada y eventualmente criticada por mis doctos colegas, la que me sedujo al terminar mi largo recorrido por el estudio del sistema simbólico de los mayas lacandones del río Lacanjá. En efecto, a lo largo de mi trabajo de campo en la selva chiapaneca había registrado una serie de testimonios personales que si bien me ayudaron a entender las formas de organización social de la comunidad lacandona meridional, en cambio no pudieron emplearse del todo en el documento final (Marion, 1992). Grabaciones en vivo o transcripciones de diálogos informales reflejaban experiencias de vida de los distintos informantes que resultaban ser una preciosa fuente de reflexión acerca de la forma en la que las personas entrevistadas concebían su acercamiento, descubrimiento y progresiva inserción en nuestra sociedad de la cultura mexicana.

El valor de esas narraciones, sembradas de recuerdos (algunos dramáticos), anhelos y experiencias, va más allá de la sola aportación científica que de ellas resulta. Proporcionan una visión personalizada de la historia reciente de la etnia, de los sobresaltos por los que pasó en su proceso de vinculación con la sociedad regional, del costo social y moral que tuvo la aceptación del mundo occidental en el umbral de su universo selvático. Precisan, sobre todo, la aceptación o el rechazo de las ventajas-desventajas acarreadas por los tremendos cambios a los que cada uno de los entrevistados fue sujeto —a veces muy a su pesar— conforme se vio arrastrado en esa inexorable marcha hacia nuestro presente.

El documento que me propuse realizar entonces era de corte antropológico testimonial: dejaba la palabra —de forma directa o indirecta— a varias de mis informantes con el fin de que, con toda soltura y naturalidad, sobresalieran la emotividad y las impresiones personales características de su discurso.

Durante años había grabado largos relatos testimoniales, autobiográficos, de varias mujeres lacandonas con el fin, primero, de adentrarme en sus peculiares modos de concebir, ordenar, interpretar y exponer su historia individual, la de su grupo familiar y consecuentemente la de la etnia de la que formaban parte. Pero el objetivo final era el de analizar los recursos particulares seleccionados por la cultura para dar coherencia a la experiencia sensible por medio de formas expositivas compartidas por todos sus miembros. Más allá de la emotividad individual, de la sensibilidad de cada entrevistada o de su interés particular en privilegiar cierto tipo de recuerdo, experiencia o anécdota, descubrí que existían formas compartidas de narración que enfatizaban de manera específica detalles imprescindibles para el entendimiento del entrevistador, o bien que utilizaban recursos infalibles para esquivar detalles igualmente fundamentales para la comprensión del relato.

Todas ellas recurrían, por ejemplo, a referentes terminológicos socioparentales (padre del padre, coesposa del hermano, hijas de la hermana, etc.), a momentos del ciclo de vida (muerte de la madre, nacimiento del primer hijo, matrimonio de la hija, etc.), a fases del ciclo de producción (siembra del acahual, cosecha de los tubérculos, época de recolección de frutos selváticos, etc.), como mojoneras intelectuales de sus relatos. Esos índices mnemotécnicos les permitían dar orden a la narrativa socializada de su experiencia individual y facilitaban el trabajo reconstructivo y analítico del entrevistador, puesto que esos mismos mecanismos daban cuenta de lógicas expositivas e interpretativas compartidas y permitían la integración de una sola historia colectiva partiendo de múltiples historias individuales.

Otro aspecto fundamental de los relatos lo constituían, paradójicamente, los aparentes olvidos, las omisiones voluntarias y los repentinos silencios. Dentro de un continuum muy estructurado en donde resaltaban invariablemente la calidad y la precisión de los datos recordados, surgían inesperadamente vacíos de memoria que yo aprendí a respetar después de algunos infructuosos intentos por destrabar el recorrido de la narración. En algunas ocasiones la narradora continuaba su charla después de restablecerse emocionalmente, apartándose unos instantes, permaneciendo callada, seria o bien alterada mientras deshilaba calladamente, para ella sola, los eslabones de nuestra cadena de comunicación. En otras ocasiones un miembro cercano de su familia ingresaba en la trama de la plática, rellenando a su manera el silencio de la entrevistada. A veces el silencio se prolongaba y se asemejaba a un olvido provocado voluntariamente por una incapacidad para expresar lo que culturalmente es inexplicable.

Esa particularidad de las formas expositivas lacandonas en el campo de la na-

rrativa histórica y testimonial me interesó grandemente e intentaré ahora analizar algunas de esas expresiones de reticencia, con el fin de interpretarlas dentro de la lógica cultural de quienes acordaron adentrarme en la intimidad de su existencia.

Analizaré solamente dos casos de silencios fortuitos acaecidos en el transcurso de dos narraciones autobiográficas de mujeres de la selva lacandona, resaltando su especificidad y las motivaciones particulares que les dan su significado.

### Na'k'in

La historia de Na'k'in es un largo relato de malos tratos, abandonos, huidas y terror ante la enfermedad y la muerte, que empieza cuando muere su madre y prosigue a lo largo de sus matrimonios forzados con hombres que la descuidan, la golpean y de los que logra escapar refugiándose, contra su voluntad, en el mundo de los blancos. De carácter alegre y dotada con una fuerte dosis de resistencia a la maldad y al sufrimiento, Na'k'in logra sobrevivir a una larga cadena de vejaciones y atropellos. A lo largo de casi veinte años de amistad conmigo reconstruye, con una precisión impresionante, las múltiples fases de su agobiante vida dedicada a criar sola dos hijos y un nieto, después de haber tenido la desdicha de vivir apartada de su comunidad de origen. Regresa a ella eventualmente e intenta reanudar los vínculos sociales y culturales que la atan mental e intelectualmente con los miembros de su etnia. Su relato da cuenta de la infinita precisión de todos los recuerdos que la unen con el grupo. En forma de ejemplo citaremos tan solo parte de su testimonio, el cual se remonta 60 años atrás, cuando fue entregada por su padre a un trabajador forestal mestizo en calidad de esposa, teniendo apenas 11 años de edad:

Cuando mi padre llegó a Lacanjá me vio muy crecida. Dijo que era tiempo de buscarme un marido; entonces me pidió que me alistara porque al amanecer me iba a llevar. Yo no quería irme porque quería permanecer con Na'bor y sus hijos, pero Na'bor me dijo que en la próxima luna me iba a visitar. Entonces seguí a mi padre. Lo seguí adonde me llevó. ¿Y sabes dónde me llevó? Me llevó con los chicleros. No llevaba más que mi algodón;<sup>1</sup> ni zapatos tenía yo entonces. Creo que por eso mi papá me llevó con los trabajadores de El Cedro. Me cambió por un par de sabuesos; grandes los sabuesos, bonitos que eran. A mi papá le gustaban los sabuesos porque así podría ir de cacería. Ahí me dejó mi papá para que durmiera con el chiclero éste. José Rivera era su nombre.

<sup>1</sup> *Sak nuk*, ropa tejida, es decir, la túnica de algodón que visten los lacandones.

Lloré mucho pero no me quedé. Al otro día, cuando el hombre se fue a sangrar al zapotal, me fui corriendo. Bien sabía el camino porque con mi primer marido yo había vivido cerca de El Cedro. Sabía seguir el arroyo hasta la planada y luego cortar por el cerrito hasta llegar al corozal. Esa noche dormí cerca del lago, solita, cerca de nuestra antigua casa. Ya no quedaba nada más que un pedazo de cayuco. Me acurruqué en él y me dormí. Yo no traía fuego y había muchos moscos. Yo tenía miedo de los tigres pero no lloré porque quería regresar con mi hermana Na'bor antes de que se me treparan los males de los *dzules*. Creí que iba yo a morir porque había dormido con un *dzul*, pero no me pasó nada. De madrugada atravesé el viejo acahual. Comí harto plátano y una papaya tierna. Antes de que terminara de levantarse el sol estaba en el camino que lleva al Lacanjá.

Mi papá no se enojó cuando supo que yo había regresado, él estaba contento con sus sabuesos y yo estaba contenta con mi hermana.

Luego de ser vendida a otro mestizo a cambio de una caja de parque, Na'k'in tuvo que sobrevivir varios años sola en la ciudad de Palenque antes de poder regresar a su comunidad natal. Pero sus largos años de ausencia la volvieron un ser diferente a los ojos de los miembros de la etnia y de nuevo tuvo que huir. Los recuerdos de su salida del pueblo se vierten en su relato con una precisión asombrosa:

Luego regresó mi hijo. Una noche llegó, vino caminando desde la laguna de Guineo. Dijo que unos tzeltales lo trajeron por Cibal. No quería quedarse en el pueblo. Decía que mis compañeros eran bravos y puro pelear querían. Entonces nos fuimos con él. De madrugada nos fuimos caminando; él cargó a mi nieto, yo me llevé a mi perro; cargaba camotes, yuca y pozole para el camino. Nada más un vestido me quedaba así que me lo puse encima de mi ropa y amarré mis trastos en la hamaca. Así nos fuimos, muy de madrugada. Mi padre me preguntó qué tanto me faltaba en el pueblo. Le dije que a mi regreso le iba a traer parque y anzuelos. Entonces quedó contento y ya no dijo nada.

Cuando cruzamos el río Cedro nos encontramos con Bor. Regresaba del monte cargando un jabalí. Cortó una pierna y nos la dio. Entonces tuvimos carne para el camino. Llegando a la laguna Jalisco hice una buena fogata y asamos la pata del jabalí. La envolví en unas hojas grandes y la amarré a mi carga. Caminamos mucho en la selva. Mi niña se cansó porque no estaba acostumbrada. Ella había crecido en la ciudad y al rato se cansaba. Entonces tuve que cargarla por partes, porque ya no quería caminar. Dormimos en el monte, abajo de un

cerro grande donde crecía harto *xate*.<sup>2</sup> Como yo traía bastante *Zuhuy k'ak*,<sup>3</sup> pude hacer fuego y comimos carne y camote. Mi niña no comió nada porque le dolían mucho sus pies y lloraba. Tenía mucho miedo de que fuera a aparecer el tigre. Entonces colgué mi hamaca en las ramas de un *kuren che*<sup>4</sup> y acosté a los niños para que durmieran.

Temprano nos fuimos. Había llovido durante la noche y estábamos bien mojados. Rodeamos el cerro porque mi hijo no quería pasar por el rancho de los tzeltales. Quería llegar al camino de Palestina por el poniente. Entonces caminamos hasta que el sol estuviera alto. Comimos pozol ácido con los camotes que quedaban. También encontramos tepejilotes<sup>5</sup> y los asé para los niños. Luis cortó unos *k'ubu*<sup>6</sup> cerca del río y chupamos agua de *yuy*.<sup>7</sup> Era noche cuando llegamos a la orilla de la laguna. Decidimos quedarnos ahí para dormir porque temíamos que los perros de los tzeltales<sup>8</sup> nos fueran a corretear.

Solamente quedaba un poco de yuca pero todavía teníamos carne de la que nos dio Bor. Ya no teníamos tortilla ni pozol. Con la hoja del *su'uk*<sup>9</sup> preparé agua caliente pero ya no teníamos azúcar ni miel; así nos la tomamos.

En la madrugada llegamos al camino. Poco anduvimos porque pasó el carro de la INI que regresaba para Santo Domingo y nos llevó. La mujer del doctor de la INI era muy buena gente. Cuando llegamos nos llevó a su casa y me dio un vestido y un rebozo. También le dio un pantaloncito a cada uno de los niños. La Celia no quería ponérselo, decía que ella era mujer. Pero dije que igual me lo llevaba. Nos dio comida y refresco de limón. Allá en Santo Domingo tuve que dejar a mi perro Yuk, para nada se quiso subir a la camioneta. Por mucho que traté de amarrarlo, se brincaba y se iba. Entonces se quedó allá solito, pobre de mi perro, era buen cazador.

Ese mismo día partimos con ellos. No iban a Palenque sino a Tenosique. Allá en Tenosique tenían sus casas y sus carros. Nos llevaron para Tenosique pero al rato nos fuimos de vuelta para Palenque porque allá sí conocíamos. Luis decía que igual en Tenosique podía conseguir trabajo pero yo tenía mucho miedo porque de ahí venía el tal José Rivera y temía volverlo a encontrar.

<sup>2</sup> *Bo'oy*, *Chamaedoa* sp.

<sup>3</sup> Fuego virgen, es decir, los trozos de liana que los lacandones utilizan en el templo para encender el fuego ritual.

<sup>4</sup> En español, jobillo, *Spondias lutea*.

<sup>5</sup> *Chamaedora*.

<sup>6</sup> Fruta pulposa no identificada que crece cerca de los arroyos. Es de gran tamaño (15 cm. de largo por 8 de diámetro). Se parte la fruta, se arranca la corteza gruesa que la cubre y se comen las nueces envueltas en la pulpa blanca del corazón. Tiene un sabor dulce y ligeramente almendrado (Marion, 1991).

<sup>7</sup> ¿*Vitis* sp.? Enredadera gruesa que retiene el agua. Se cortan tiras de 80 cm. aproximadamente y se deja escurrir el líquido en un recipiente para poderlo tomar.

<sup>8</sup> En el texto *Chen cah*, solo pueblo, término utilizado para designar a los indios no lacandones.

<sup>9</sup> Zacate limón, *Cymbopogon citratus*.

De regreso en Palenque Na'k'in intentó trabajar de nuevo en fondas o lavando ropa en casas. Evade cualquier pregunta acerca de esa nueva fase de su vida entre los *dzules*. Aparentemente sus recuerdos más nítidos, que evoca con sensibilidad y emoción, son los que atañen a sus lazos con la selva. Lo demás es voluntaria o inconscientemente sumido en la opacidad del olvido. En ningún momento logra reconstruir la época de su convivencia matrimonial con el mestizo de Agua Azul, el nacimiento de sus dos hijos, los malos tratos que siguieron, su trabajo en la fonda a la orilla del Usumacinta, su huida desesperada cargando al niño pequeño y a la recién nacida. Tampoco evoca el nacimiento de su nieto, la ruptura matrimonial de su hijo mayor, su trabajo en Palenque, etc. Todos esos momentos dramáticos de su vida en el mundo de los blancos son evocados de forma casi furtiva, sin ningún comentario descriptivo, parecen no tener importancia alguna para ella.

Los únicos recuerdos que logra evocar a lo largo de nuestras charlas son los que atañen a las visitas esporádicas de sus compañeros lacandones a su refugio citadino:

Mis compañeros<sup>10</sup> llegaban seguido a Palenque. Decían que querían comprar sal o bien azúcar y aceite. También querían jabón y cortes.<sup>11</sup> Entonces traían sus flechas.<sup>12</sup> Los dejaban con el Pancho, en el mercado, o bien con el Mencho Lugo. Ése era bien buena gente. Luego decía que podían llevarse arroz y jabón y que después lo pagarían. Siempre vendía las flechas; era buena gente ese Mencho. Entonces mis compañeros llegaban y como no traían dinero venían a dormir a mi casa. No estaba grande mi casa pero tenía mi catre. Mi hijo lo trajo. No teníamos hamaca en Palenque, puro catre teníamos. Pero hacía mucho calor, no como aquí, no, mucho calor pegaba allá en Palenque. Aquí está fresco, vas al río y sientes bonito lo fresco del agua. En Palenque teníamos agua de llave que la llaman, agua que sale por un tornillo. Abres, cierras, abres, cierras. Solita corre el agua si abres el tornillo. En la noche despertaba y metía mi cabeza debajo del tornillo, abría y solita salía el agua para refrescarme. Se sentía bonito.

Cuando venían mis compañeros traían frijol del pueblo, a veces traían ca-

<sup>10</sup> *In bo'oh*, término usado por los lacandones cuando se refieren a la gente del grupo, por oposición a los lacandones de otra comunidad, que designan con el término de *Winik* o *Hach Winik*. Los *dzules* también tienen sus propios compañeros, es decir, *u bo'oh*. Dicho término designa la afinidad cultural o lingüística, no es un gentilicio ni un término de parentesco.

<sup>11</sup> En español en el texto. Se trata de los cortes de popelina blanca floreada que los lacandones usan para confeccionar sus túnicas.

<sup>12</sup> Juegos de arco con flechas que los lacandones pronto aprendieron a vender para conseguir moneda y así obtener los productos de primera necesidad, que incluyen escopetas y municiones, machetes y limas, agujas e hilo, cerillos y petróleo.

mote y plátano. Pero no había pescado allá. Si comprabas en el mercado, puro pescado seco te daban. No me gusta el pescado de Palenque porque huele feo.

Después de mucho luchar en su exilio de Palenque, Na'k'in logró regresar a la comunidad, pero tuvo que enfrentarse de nuevo con la incomprensión de los hombres de su grupo, que no aceptaban fácilmente a esa pequeña mujer independiente y valiente que había logrado desafiar a su desdichado destino:

Mi sobrino Chanc'ayum me prestó su casa. Es buena esta casa porque aquí no pasa el frío. Tengo mi catre y mi banco. Hasta una mesa me prestó mi sobrino. Luego mi sobrina me trae frijoles y tengo mucha leña para la candela. En el pueblo hay más gente que en el crucero. Vienen a comprar a la tienda y me regalan mis cigarros y a veces hasta me dan trago. Mi sobrino no molesta, no regaña. Si quiero trago, me da, no como mis hermanos.

Ya ves, aquí vienen mis compañeros, podemos conversar. También vienen los comerciantes y los xateros, los trabajadores de la luz y a veces los turistas. Aquí es más moderno. Me gusta sentarme en mi hamaca, debajo del enramado de mi sobrino y ver a la gente qué es lo que viene a comprar.

Adornada con el vestido azul que acababa de obsequiarle y que parecía ondear alrededor de su cuerpo delgado, encogido por los años y las restricciones, Na'k'in me dio una nueva lección de tolerancia hacia la vida. La sentí más diminuta que nunca, aunque no más vulnerable. Aparentemente su cuerpo fue estrechándose para dar menos pie a la adversidad. Reduciendo su tamaño Na'k'in intentó quizá burlarse de su suerte, como supo hacerlo a lo largo de su lento paso por tantas vicisitudes. Con todo, conforme su cuerpo se encogía su capacidad de respuesta a la desdicha se ampliaba y se convirtió en una mujer feliz. Impuso su estilo al conjunto de la comunidad al exigir que si no se le quería dar alimento, al menos se le respetara y se le proporcionara un espacio de convivencia después de haber tenido que sobrevivir privada de la protección que todo grupo social concede a sus miembros.

Voluble, traviesamente libertina, Na'k'in se daba el lujo de jugar con los hombres de Chansayab, con sus principios de autoridad y sus espacios de decisión. Con el beneplácito tolerante e indulgente de las mujeres, había desafiado la norma de exclusión que pesaba sobre ella desde el día en que, por una caja de parque, su padre la había cedido al mundo de los *dzules*. Pasó su vida tratando de enderezar el curso de su historia, una historia que la excluyó del tiempo social de los miembros de su grupo.

Cuando su vida osciló en otra esfera, Na'k'in empezó a vivir un fenómeno de disincronía. De repente fue desconectada de su historia, de esa historia que no podía construir salvo en función de los referentes mentales que aquellos once años de vida le habían proporcionado; empezó a sobrevivir, tanto física como mentalmente. De esos oscuros años de su vida recuerda poco o nada. Sin embargo no puede atribuirse dicho silencio a un fenómeno de amnesia provocado por un posible rechazo al dolor, a la humillación o a la angustia. Na'k'in no ha olvidado. Tan solo no puede narrar experiencias que no encajan en el molde interpretativo de su cultura. Es como si hubiera sido privada de historia, desposeída coercitivamente de una parte de su vida. Como todos, Na'k'in depende de los demás para situarse en un tiempo social. A lo largo de su exilio siguió siendo parte, a través de su mente, de una historia y de una sociedad que quedaban lejos en el espacio y en el tiempo. Si no logró construirse una identidad individual con base en modelos ajenos —los de los *dzules* que la rodeaban y cuyos modales difícilmente entendía—, en cambio conservó inalterada su identidad étnica al reproducir, mediante sus hijos y nieto, los lazos de filiación intelectual que la mantenían atada a su pasado.

Tan bien supo reproducir su cultura mediante ellos que el mayor de sus hijos intentó hacer suya la historia de su madre. Indudablemente no tenía las armas de Na'k'in para vencer el rechazo de los hombres de Chansayab. Ella, al contrario, atada a su pasado, presa de su voluntad de sobrepasar lo adverso, anheló a lo largo de su vida reanudar el hilo roto de sus recuerdos. Si olvidó —o se niega a revivir— los años transcurridos entre los *dzules*, en cambio recuerda con nitidez los momentos que vivió en compañía de los lacandones, incluyendo esos años pasados en Palenque, puntuados por visitas, anécdotas, experiencias diversas, algunas dolorosas, como la muerte de su padre.

Once años habían sido suficientes para forjar su armadura conceptual necesaria para el fortalecimiento de su identidad, a pesar de los múltiples eventos que pudieron haber actuado sobre ella para desarraigarla totalmente. Si el mundo occidental continúa ejerciendo una cierta fascinación sobre ella, principalmente por haber cautivado al mayor de sus hijos —lo cual hace que repentinamente vuelva sus pensamientos hacia él y por ende hacia el espacio en donde se mueve—, el universo con el que se identifica y en el que siempre ha querido vivir sigue siendo el de la selva y los lacandones. A pesar de las vejaciones, de las privaciones y de la precariedad de su existencia, Na'k'in ha escogido regresar al lugar de donde reiteradamente ha sido excluida, expulsada y virtualmente olvidada. Su serena inserción hoy en día demuestra que su opción era la buena y que más allá de los avatares de su destino supo crearse una identidad colectiva que la ayudó a reponerse de los múltiples tropiezos a los que fue sometida, muy a pesar suyo.

## Chanuc

El caso que reseñaré a continuación es todavía más patético que el anterior, ya que aparte de subrayar el uso del silencio como recurso ante el dolor y la vergüenza, demuestra que no hay frases para vencer el pudor y que suele no existir espacio en la narrativa tradicional para dar cuenta de hechos censurados por la ética cultural, los que requieren de un tratamiento que llamaremos aséptico para poder ser divulgados. La misma narradora puede eventualmente traducir en términos socializados hechos considerados como antisociales, pero más frecuentemente algún miembro cercano de su familia asume el papel de intérprete de dichas anécdotas, encargándose de legitimarlas con recursos cuya opacidad semántica no altera la veracidad del contenido.

Chanuc, mujer joven de Lacanjá, tuvo la funesta experiencia de ser víctima de un incesto paterno después de la muerte de su madre. El hijo que nació, fruto de esa relación totalmente proscrita por las reglas de alianza del grupo, no tenía esperanza alguna de ser socializado. Por ende, Chanuc tuvo que recurrir al infanticidio neonatal para no condenarse a una vida de paria en su propia comunidad y condenar a su hijo a ser la burla y la vergüenza permanente de los miembros de la etnia.

Cuando me contó su vida, Chanuc lo hizo con toda precisión y sencillez, respetando las formas discursivas que mencioné con anterioridad y que traducen la estructura narrativa generalmente aprobada y usada por los lacandones. Pero su relato fue bruscamente interrumpido al llegar al momento fatídico de la violación, por su incapacidad para dar cuenta de hechos tan profundamente censurados, siendo ella misma protagonista, víctima y relatora de los mismos. Transcribiré a continuación las palabras usadas por Chanuc durante nuestra entrevista y los comentarios que surgieron de este enfrentamiento con su silencio y que fueron transcritos en mi diario de campo:

...Se murió mi mamá del mal que tenía. No era fiebre, era puro mal de vientre. Nada se podía hacer, no había medicinas en San Quintín y mi papá no quería salir porque decía que quién sabe qué cosa podían hacerle mis compañeros de Lacanjá. Lloré mucho porque quería que mi mamá sanara y volviera a trabajar en la cocina con nosotras. Pero no se levantó, pobre de mi mamá, allá la enterramos en el gran valle de San Quintín...

Entonces tuve que ayudar a mi padre en la milpa, me enseñó a trabajar con él. De madrugada nos íbamos, yo me llevaba a mi hermanita y la ponía debajo de un matorral para que jugara mientras yo trabajaba. Porque mi hermana cuidaba de mi hermanito, lavaba la ropa, preparaba de comer y molía el nixtamal

en casa. A mi hermana pronto la casaron con el hijo de C'ayum, apenas sangró la casaron. Se quedaron viviendo con nosotros porque no quería irse lejos, mi hermana cuidaba de mis hermanitos.

Seguí ayudando a mi padre en la milpa. Él estaba triste porque no tenía con quién dormir de noche y cuando tomaba *balché* se recordaba de mi madre y lloraba...

Repentinamente Chanuc se calló, se levantó y salió de la casa. Sorprendida por su actitud miré a Coh,<sup>13</sup> que observaba la grabadora. Leí coraje en sus ojos, pero sabía perfectamente que no era hacia mí sino hacia el protagonista de los hechos que Chanuc se negaba a contar. Desconecté la grabadora y me quedé esperando. A los pocos minutos Chanuc regresó y volvió a sentarse a nuestro lado. Sin embargo fue Coh quien comenzó a hablar. Me habló del niño que nació, del miedo de Chanuc, de su desconcierto ante un nacimiento de esa índole, de la necesidad de esconderse, de esconderlo, de la tristeza que sintió, del dolor que perdura.

Saturadas de recuerdos, guardamos silencio un largo rato escuchando la noche caer en medio del diluvio septembrino (Marion, 1997a).

Cuando Coh decidió reanudar el hilo del relato supe inmediatamente que no podría reactivar la grabadora, el acuerdo fue tácito, callado. A su manera, con sus palabras, de forma impersonal, sin mencionar nombres, atributos de parentesco, índices espaciales o temporales, trataría de dar cuenta de los hechos, de legitimar los actos, las decisiones y los acontecimientos que derivaron de este drama familiar. Sabía que para dar cuenta a mi vez de todo ello tendría que respetar la opacidad de la narración, la imprecisión del formato discursivo que me proporcionaba como explicación de lo que Chanuc callaba desesperadamente.

## Conclusión

No se requiere ser lacaniano para interpretar los silencios y las bruscas e inesperadas interrupciones que sacuden los relatos de tradición oral. Quienes pasamos largas temporadas grabando voces y reconstruyendo historias ajenas sabemos que esas lagunas del discurso no corresponden a olvidos y que deben ser interpretadas como lo que son: suspiros de la memoria. Incapaces de reconstruir, con toda la cruda realidad que lo caracteriza, el recuerdo lejano de un acto de violencia (física, mental, social o cultural), los entrevistados dejan que el hilo de su testimonio se pierda en un hoyo sin fondo en donde el entrevistador se arriesga también a perderse. Al callar lo inefable no pretenden esconder lo inexplicable, tan sólo

<sup>13</sup> La madre adoptiva de Chanuc.

traducen un recurso discursivo que es tan elocuente como una frase articulada y que permite realizar un eficaz trabajo de asepsia semántica, similar al que realizan cuando traducen la historia colectiva en relatos míticos para socializarla ante las nuevas generaciones (Marion, 1997b).

Cada cultura tiene recursos distintos para proporcionar información veraz sobre hechos censurados sin incriminar a los protagonistas ni afectar la sensibilidad de quien recibe la información. El silencio es uno de tantos recursos, pero la forma de rellenarlo, quienes se encargan de hacerlo y los mecanismos usados para decir sin dañar son atributos insustituibles del derecho de callar o de abstenerse de hablar.

Por otra parte, el silencio puede responder a una incapacidad individual de hacer que los hechos encajen en las mojoneras históricas estructuralmente definidas por el acervo de tradición oral propio del grupo. Por no tener referentes socioparentales, territoriales, climáticos, orográficos precisos, por adolecer de marcas imprescindibles para ordenar el material memorizado y transmitirlo en forma coherente y articulada, suele darse también que un narrador externe lagunas de expresión que traducen más la incapacidad de hilar un relato histórico que el olvido, el desinterés o el esfuerzo voluntario por borrar las remembranzas de momentos de desdicha.

El trabajo del antropólogo y del historiador se encuentra entonces sujeto al análisis de esos recursos discursivos en donde afloran los suspiros de la memoria, recuerdos de una violencia ejercida en contra de los protagonistas del relato, vulnerando tanto la sensibilidad de quien cuenta como la de quienes escuchan. Resulta obvio que este análisis no se puede hacer más que mediante un fino conocimiento del andamiaje social y, por ende, intelectual que estructura los modelos conceptuales específicos de la cultura estudiada.

## Bibliografía

Marion Singer, Marie-Odile

- 1991 *Los hombres de la selva. Un estudio de tecnología cultural en el medio selvático*, INAH, México.
- 1992 *Le pouvoir des filles de Lune. La dimension symbolique des formes d'organisation sociale des Lacandon du fleuve Lacanjã (Mexique)*, thèse de doctorat en Lettres et Sciences Humaines, EHESS, París.
- 1997a *Entre anhelos y recuerdos*, Plaza y Valdés/Unicach, México.
- 1997b "Violencia mítica e historia aséptica", ponencia presentada en el 49 Congreso Internacional de Americanistas, julio, Quito, Ecuador.

# La arquitectura moderna vista a través de los testimonios orales de sus moradores. El caso del multifamiliar Alemán (1949-1999)

Graciela de Garay\*

Resumen: El posmodernismo nos ha convencido de que queda muy poco que rescatar de la arquitectura moderna. Sin embargo el preguntar a los habitantes del multifamiliar Miguel Alemán, después de 50 años, su perspectiva sobre la arquitectura moderna ha demostrado justamente lo contrario. Orgullosos moradores del mencionado conjunto habitacional vertical, parecen disfrutar e incluso sentirse los portadores de la tradición vanguardista. Aquello que valoran y que están dispuestos a defender nos ofrece una pista del justo lugar de la arquitectura moderna dentro de la historia.

Abstract: Postmodernism has convinced us that there is nothing or too little to rescue from the legacy of modern architecture. However, asking the dwellers of multifamiliar Miguel Alemán 50 years after its construction their outlook of modern architecture has proven just the opposite. These proud dwellers seem to enjoy their home and feel themselves the bearers of avant-garde. What they value and are ready to fight for gives us a hint about modern architecture's right place in history.

La investigación se basa en la metodología de la historia oral consistente en grabar entrevistas semiestructuradas de final abierto con los antiguos y los nuevos residentes del CUPA sobre sus experiencias de vida, juicios, balances y conclusiones acerca del primer experimento de vivienda colectiva, vertical y moderna hecho en México.

El multifamiliar Alemán se diseñó a partir de los principios de la arquitectura moderna derivados de las teorías de Le Corbusier en torno a la "ciudad jardín vertical". La clave de la propuesta lecorbusiana estaba en el uso eficiente del espacio y de los recursos para que todos los moradores de la nueva ciudad tuvieran a su alcance las "alegrías esenciales", es decir, la luz, el espacio y lo verde. La ciudad contemporánea, de acuerdo con Le Corbusier, debería contar con rascacielos y con edificios de departamentos de mediana altura que surgieran de verdes cam-

\* Instituto Dr. José María Luis Mora

pos urbanos. De hecho, Le Corbusier descalificaba los desarrollos arquitectónicos suburbanos o descentralizados como soluciones antiurbanas, por promover el desperdicio tanto de valiosos terrenos como del marco construido. Por su parte, Mario Pani, el arquitecto del proyecto del multifamiliar Alemán, contribuyó a reforzar los planteamientos de Le Corbusier al advertir que la concentración de gente y de servicios en espacios bien diseñados promovería, a largo plazo, el crecimiento racional de la ciudad y la aparición de un hombre nuevo.

En este trabajo las propuestas y las expectativas del arquitecto se contrastan con las lecturas, los usos y las evaluaciones que los propios moradores transmiten, a través de sus testimonios, sobre la "utopía realizada".

Reflexionar después de 50 años sobre la experiencia habitacional que representó el multifamiliar Alemán espero me permita, en la medida de lo posible, incursionar en las ideas que tienen sus habitantes sobre la arquitectura moderna; en los logros y en los reveses de un proyecto de vivienda que en su tiempo fue de vanguardia, ahora oscurecidos por las nubes de malentendidos procedentes tanto de los discursos de sus apasionados admiradores como de sus acérrimos críticos; pero lo más importante de todo, que me ayude a comprender hasta qué punto las ideas de Le Corbusier realizadas por Mario Pani, su intérprete mexicano, han llegado a formar parte de la tradición cultural y arquitectónica del México contemporáneo.

### **El multifamiliar Miguel Alemán: historia pasada y presente**

*La Unidad Habitacional de Marsella (1945-1952), antecedente francés del multifamiliar Alemán*

A lo largo de la primera mitad del siglo XX las democracias liberales y los estados benefactores recibieron con grandes aclamaciones a la "ciudad jardín vertical" propuesta por Le Corbusier para la sociedad industrial moderna. Interesantes y viables proyectos en los cuales la alta densidad permitía, por una parte, un mejor uso de la tierra, de los recursos y de los servicios y, por otra, respetaba los espacios de la naturaleza, suprimía la suciedad, la humedad, la oscuridad y la insalubridad de la ciudad decimonónica, convencieron a los gobiernos de que valía la pena hacer el experimento. Por primera vez las alegrías esenciales, luz, espacio y verde estarían al alcance de todos. Una armonía perfecta prevalecería entre los espacios públicos y los privados.

En 1945 Le Corbusier recibió del gobierno francés la comisión para diseñar los edificios de departamentos de la Unidad Habitacional de Marsella conocida

como la Ville Radieuse. Un año más tarde se le pidió que redujera el proyecto a un solo edificio en lugar de tres, pero de cualquier manera él logró desarrollar un concepto estructural semejante a una caja de botellas dentro de la cual se insertaban botellas de un tamaño estándar (Curtis: 170). Así, Le Corbusier consiguió poner 337 departamentos, de 23 tipos diferentes, dentro de un mismo edificio (Frampton: 120; Sbriglio, Parisi, *et. al.*). Los departamentos están bien iluminados porque se extienden de una fachada a la otra del edificio, por lo cual tienen ventanas tanto en la fachada frontal como en la posterior. El tipo básico de departamento se diseñó para alojar individuos o familias de hasta seis personas. Un concentrado de circulaciones verticales servido por elevadores y escaleras ayuda a conectar tres áreas horizontales de espacio público en donde corredores interiores mal iluminados conducen a los accesos de los departamentos. Todo el edificio está montado sobre musculosos pilotes que lo separan del suelo. El área bajo los pilotes que queda al nivel del suelo se convierte en un espacio abierto, adecuado ya sea para el paso de peatones o para el estacionamiento de automóviles. En el tercer piso Le Corbusier colocó una calle comercial y un pequeño hotel, ambos espacios siguen en servicio hoy en día. Instalaciones deportivas y un jardín de niños ocupan parte de la gran terraza ubicada en la parte superior del edificio, a manera de *roof-garden* (techo jardín). La Unidad Habitacional de Marsella fue una idea cuidadosamente pensada y desarrollada que pronto se convirtió en un hito en la historia de la arquitectura moderna, a pesar de las acerbos críticas y quejas que nunca han dejado de correr.

Finalmente en octubre de 1952, después de siete años de trabajo y con tres años de retraso con respecto al multifamiliar Alemán hecho por el arquitecto Mario Pani en la ciudad de México, la Unidad Habitacional de Marsella de Le Corbusier estaba terminada y miraba al paisaje más hermoso de Francia: el mar Mediterráneo.

Ciertamente el resultado fue muy bueno. El tiempo lo ha demostrado. Los habitantes han permanecido en el edificio por elección personal basada en su gusto por vivir ahí. Indudablemente se enorgullecen de ser los herederos e intérpretes de las ideas modernas de Le Corbusier. Incluso ellos mismos han organizado una cooperativa para mantener el edificio al día. Debo agregar que a los moradores y a los vecinos de la Unidad Habitacional de Marsella les gusta promover el lugar. Disfrutan de darle la bienvenida a los extranjeros interesados en el trabajo del maestro Le Corbusier y una muestra de amistad de su parte incluye visitas a los departamentos, sin restricciones para hacer tomas fotográficas.

### *Memoria descriptiva del multifamiliar Alemán (1947-1949)*

El multifamiliar Alemán,<sup>1</sup> formalmente conocido como Centro Urbano Presidente Alemán (CUPA), fue realizado por Mario Pani<sup>2</sup> en la ciudad de México. Se trata de una unidad de edificios de departamentos distribuidos de tal manera que los espacios abiertos son parques para peatones. De hecho, siguiendo el teorema lecorbusiano, Pani diseñó grandes áreas exentas de tráfico para separar a los automóviles de los viandantes. La unidad tiene siete edificios altos de 13 pisos cada uno y seis edificios bajos, cada uno de tres pisos. Cinco de los edificios altos se encuentran unidos en forma de zigzag y siguen una de las líneas diagonales del terreno, que va de la avenida Félix Cuevas a la calle de Parroquia. Los otros dos edificios altos se encuentran aislados y ocupan las esquinas vacías que deja el zigzag. Los seis edificios chaparritos, como los moradores del multifamiliar los conocen, se hallan en las partes centrales del conjunto, tres de ellos miran a la avenida Félix Cuevas y los otros tres a la calle de Parroquia. El área construida ocupa aproximadamente el 20% de los 40,000 m<sup>2</sup> de la superficie del terreno.

En los edificios altos 12 pisos están ocupados por departamentos, la planta baja aloja tiendas y pórticos abiertos para la circulación. La distribución en planta tiene cinco tipos (A,B,C,D,E). El departamento más pequeño tiene un área total de 48 m<sup>2</sup> y los más grandes son aproximadamente de 79 m<sup>2</sup>. El tipo fundamental lo representa el departamento de dos niveles: tiene una puerta principal que da acceso al primer nivel, en donde se encuentran el desayunador y la cocina; entre éstos se halla la escalera que, dependiendo del caso, sube o baja al segundo nivel, en donde se ubica el baño, un clóset y la planta libre, susceptible de dividirse de acuerdo con las necesidades siempre cambiantes de sus moradores. A diferencia

<sup>1</sup> Se trata de una unidad habitacional integrada por siete edificios altos y seis bajos, originalmente construida y administrada por el ISSSTE (Instituto de Seguridad Social para el Servicio de los Trabajadores del Estado) para albergar, mediante una renta moderada, a empleados federales: burócratas, maestros, médicos, etc. Sin embargo, inmediatamente después del terremoto de 1985 el ISSSTE renunció a sus compromisos como parte del Estado benefactor y vendió los departamentos a los antiguos inquilinos. El multifamiliar Alemán se convirtió de la noche a la mañana en propiedad privada en régimen de condominio. Es importante mencionar que el término multifamiliar corresponde a una palabra inventada para dar a entender que se trata de muchas familias. El nombre que se le otorgó se debe al entonces presidente de México, Miguel Alemán (1946-1952). El proyecto se aprobó formalmente en julio de 1947 y se inauguró el 2 de septiembre de 1949.

<sup>2</sup> Mario Pani (1911-1993) nació en la ciudad de México. Desde mediados del siglo XIX su familia perteneció al *establishment* político. Fue educado en Europa debido a la carrera diplomática de su padre. Recibió su grado de arquitecto de la *École Nationale Supérieure des Beaux-Arts* de París (1929-1934). Su formación clásica no le impidió escuchar los mensajes revolucionarios de Le Corbusier, suizo quien después se convirtió en ciudadano francés, en torno a la ciudad moderna y a su arquitectura. En la tercera década del siglo XX Pani se inició como el arquitecto del Estado mexicano, posición que conservó hasta mediados de los años '60. Su *curriculum* supera, con mucho, por metros cuadrados construidos, al de varios famosos arquitectos mexicanos de las siguientes generaciones.

de los corredores oscuros de la Unidad Habitacional de Marsella de Le Corbusier, en el multifamiliar Alemán Mario Pani diseñó amplios y bien iluminados corredores abiertos al exterior para acceder a los departamentos. En la planta baja hizo locales para tiendas, una lavandería con grandes máquinas para lavado y secado, oficinas administrativas, un dispensario médico y un salón de actos para que los habitantes del multifamiliar se pudieran reunir periódicamente. El multifamiliar cuenta, entre otras cosas, con varias circulaciones verticales, ya sean escaleras o elevadores, y con ductos de basura en los que en años anteriores se incineraban los desperdicios. En la actualidad, debido a razones ecológicas, camiones de basura recogen diariamente los desperdicios. La unidad tiene una gran variedad de instalaciones deportivas: una alberca, áreas de juegos para niños pequeños, canchas de basquetbol, fútbol y voleibol. En un principio el cuidado y la educación de los niños no fueron un problema porque dentro del multifamiliar había una guardería y fuera de éste, a una cuadra, una escuela con capacidad para 600 alumnos. Hoy la oferta de espacios para la educación es insuficiente en relación con la demanda cada vez mayor.

En cuanto a los logros plásticos de la arquitectura del multifamiliar cabe mencionar que el uso de los ejes para la distribución de los edificios recuerda la formación *Beaux-Arts* del arquitecto Pani. Los edificios parecen grandes trasatlánticos cruzando el océano. De hecho los corredores y las escaleras asemejan los puentes y las plataformas de un barco. Los ya casi borrados colores amarillo, negro y rojo de los muros y las columnas, que tanto recuerda y admira la señora Rosa Zaragoza, bien podrían ser una clave para descubrir el amor de Pani por los barcos y el mar, entusiasmo compartido por Le Corbusier y por muchos otros arquitectos y artistas excitados por la era de la máquina. Es más, una ingeniosa distribución interior de los departamentos y el cuidadoso aprovechamiento de los espacios hacen pensar en modelos bien resueltos de ingeniería naval.

### *Modernidad y tradición: una competencia muy reñida*

El hecho es que Mario Pani emuló plenamente la "arquitectura nómada" de Le Corbusier al apoyar las ideas del francés, quien veía en la arquitectura construcciones sin raíces. Me refiero a su intención de hacer una arquitectura universal disponible para todos los hombres y las mujeres del mundo sin pensar en las fronteras impuestas por la política, la geografía y la cultura.

En efecto, el multifamiliar Alemán significó un gran avance urbanístico porque estableció la "ciudad jardín vertical" como un modelo a seguir. Las ideas relacionadas con el uso de altas densidades, servicios modernos, aire fresco, luz,

espacio, verde, así como el vivir en comunidad contribuyeron a promover otra manera de pensar e imaginar la ciudad y su futuro.

A partir de estas nuevas propuestas Mario Pani cuestionó la casa sola como la única manera de alojar a la gente en la ciudad. Es más, rechazó la vecindad, forma de vivienda tradicionalmente mexicana. Se entendía por vecindad la vieja casa deteriorada de tiempos de la colonia o del siglo XIX, generalmente localizada en el antiguo centro de la ciudad de México y respetada y defendida por nostálgicos e historiadores del arte que alegaban una supuesta tradición mexicana. Debido a razones económicas los propietarios de estas casas acostumbraban dividir las en dos partes y rentar los cuartos que las integraban a varias familias que no disponían de espacios para vivir. Pani criticó los estándares morales y de salud que prevalecían en esos espacios y propuso sustituirlos por altos edificios de departamentos rodeados de áreas verdes, árboles y una buena variedad de servicios. Sin embargo intereses creados, tanto de arrendadores como de propietarios de terrenos, trataron de oponerse a las ideas de Pani desprestigiándolas por extranjeras y completamente ajenas a la cultura mexicana. Incluso lograron aterrizarse a la gente diciendo por todas partes que el multifamiliar Alemán era una suerte de trampa comunista para limitar la libertad de desplazamiento de las personas dentro de la ciudad.

La señora María Romero, una de las primeras habitantes del multifamiliar Alemán, comentó:

Nosotros hemos vivido aquí muy felices porque los edificios son muy bonitos. Al principio se nos dijo que no viniéramos porque una vez que nos mudáramos para acá no íbamos a poder salir y quién sabe qué más. Una vez que nos instalamos nos dimos cuenta que vivíamos tranquilos y nos gustó mucho el lugar.

En relación con los temores de la gente, Rosa Zaragoza, otra de las pioneras del CUPA, explicó:

Ay, pues cómo me enteré, si todos los periódicos le echaban, todos los casatenientes decían que no nos viniéramos porque no nos iban a dejar salir a las 10 o las 9 de la noche... bueno, los casatenientes hicieron una propaganda tremenda, por tal motivo yo no me vine luego...

El punto es que una lucha por el poder había comenzado. Grupos rivales como arrendadores, arquitectos, políticos, todos peleaban por un presupuesto y por tener la última palabra, ya fuera para promover la tradición o la modernidad. De

cualquier manera soplaban un fuerte viento que agitaba las olas del cambio. Fue entonces cuando Mario Pani se arriesgó a dar el primer paso. Sin importar la controversia que representaba la novedad arquitectónica a los ojos de escépticos y chovinistas, el Estado mexicano terminó por asumir y promover las propuestas del arquitecto Pani durante las tres décadas siguientes a la construcción del multifamiliar Alemán.

## La entrevista de historia oral: un camino para evaluar la arquitectura moderna

### *Descripción de la metodología*

El proyecto se basa en la historia oral, metodología esencialmente cualitativa que consiste en grabar entrevistas semiestructuradas de final abierto con testigos y actores directos del acontecer contemporáneo. Las entrevistas de historia oral rescatan la subjetividad, es decir, la experiencia personal, individual y única de los informantes y su validez no depende de la confiabilidad y de la representatividad estadística de los testimonios recabados. La historia oral se centra en los significados que para los individuos tienen los procesos, las vivencias y los acontecimientos y en cómo estas “verdades del corazón” orientan sus motivaciones, elecciones y conductas. Las narrativas reunidas, aunque subjetivas y parciales, permiten interpretar los procesos colectivos a través de la dialéctica individuo-sociedad que sugiere el análisis de las historias contadas.<sup>3</sup>

En cuanto al proyecto del multifamiliar Alemán cabe mencionar que los testimonios se obtuvieron a partir de las entrevistas grabadas con 60 habitantes del lugar. La selección de los informantes se construyó a partir del método de la bola de nieve, también conocido como la técnica de muestreo vía cadena referencial (Biernacki y Waldorf). El programa de entrevistas se desarrolló gradualmente. Al principio tratamos de localizar a las personas que supusimos se ajustaban mejor al perfil de entrevistado que definimos de acuerdo con los propósitos del proyecto. Estos entrevistados nos presentaron con otros que a su vez nos llevaron con otros informantes y así sucesivamente. El método ha sido muy efectivo para armar una red personal, lo que podríamos definir como un trampolín indispensable para llevar a cabo una investigación de tipo cara a cara.

Permítaseme cortar aquí las cuestiones metodológicas para abordar los aspectos arquitectónicos del proyecto. La pregunta central correspondiente a este segmento se enfoca en el análisis de la forma visual a través de la percepción de la

<sup>3</sup> Para una definición de historia oral véase: Joutard, Thompson, Perks y Thomson, Garay, Niethamer, Portelli.

gente. En este sentido la entrevista de historia oral me ha ayudado a reconocer importantes cambios en la mentalidad y en las actitudes de la gente. Reflexiones sobre la vida y las escenas cotidianas experimentadas y relatadas por los habitantes del Multi me han ofrecido importantes indicios que, de alguna manera, retratan episodios de los últimos 50 años de la historia de la arquitectura mexicana contemporánea.

### *El análisis de la forma visual: la pregunta clave*

Quisiera comenzar por advertir que las preguntas planteadas en esta sección se refieren al análisis de la forma visual. En otras palabras, se trata de preguntas sobre la apariencia, el sentido y el diseño de la arquitectura y de los espacios urbanos. También vale la pena comentar que hace no mucho tiempo la gente consideraba estos temas como asuntos relacionados con el juicio estético y el gusto personal, temas que correspondía evaluar a los expertos y, por consiguiente, ajenos al interés público. Sin embargo en los años '50 el arquitecto estadounidense Kevin Lynch logró cuestionar ese prejuicio a través de sus investigaciones y escritos. Probó que tanto la calidad visual como la función forman parte del conocimiento común y corriente de la gente e introdujo este saber en el discurso público mediante el registro de las propiedades y de las características del ambiente que a diario experimentan y discuten las personas. Lynch estaba convencido de que el compartir estas experiencias podría influir, en última instancia, en los debates públicos respecto a las futuras formas de la comunidad (Banerjee y Southworth: 289). De esta manera las ideas relacionadas con las virtudes visuales de la forma y su estética perdieron importancia como conocimiento y responsabilidad exclusivos de las élites. Los juicios vinculados con estos asuntos ya no podrían ser instrumentados arbitrariamente. Se recomendaba a arquitectos y a planeadores urbanos escuchar y dedicarse seriamente a averiguar lo que le gustaba y disgustaba a la gente con respecto a su ambiente y por qué. El saber establecido, de naturaleza autoritaria, debía hacerse a un lado para mejorar las condiciones de la comunidad y lograr una sociedad más democrática.<sup>4</sup>

Después de tomar en cuenta estas nociones preliminares debo explicar que el proyecto de investigación visual que lleva a cabo el Instituto Mora se basa en entrevistas de historia oral —con una duración aproximada de 45 minutos por sesión— con residentes y vecinos del multifamiliar Alemán. Con base en las preguntas planteadas espero describir el carácter formal de los edificios y sus

<sup>4</sup> El arquitecto italiano Aldo Rossi advirtió que la forma arquitectónica no era del todo subjetiva, que debía analizarse empíricamente. Para una discusión más amplia consúltese Rossi: 311; Tridib y Southworth: 259.

alrededores, pero si el método resulta adecuado podré deducir, a partir de los testimonios grabados, las cualidades visuales que la gente considera valiosas y susceptibles de ser conservadas, las cualidades que el público piensa indeseables y que deben cambiarse, las cualidades que están en proceso de cambio, ya sea para bien o para mal, y las cualidades que son más vulnerables al cambio (Banerjee y Southworth: 263). Asimismo creo que el diálogo ayudará al entrevistador y al entrevistado en su indagación sobre lo que se ve y lo que se puede ver. Desde el principio el cambio y los valores tradicionales surgen como las pistas cruciales que deben seguirse para el análisis histórico antes mencionado y probablemente de éste se desprenda una mejor política para el vecindario, para su conservación y su futuro.

Tengo la impresión de que los resultados iniciales proporcionarán una primera aproximación a la historia. Nuevas ideas derivarán de las investigaciones, que consideran los aspectos visuales del ambiente así como los lugares desde donde los moradores del multifamiliar los observan. Lo que se percibe y lo percibido se analizan conjuntamente. Los estudios del ambiente visual se pueden dividir, por su carácter, en un conjunto de lugares que la gente vive y usa así como en un conjunto de viajes o itinerarios en los cuales la gente se mueve y cruza de un área a otra para, de esta manera, experimentarlas (Banerjee y Southworth: 263). En otras palabras, las prácticas sociales y los gestos se leerán o interpretarán como la cultura cotidiana de una comunidad al final del siglo XX.

*Los entrevistados toman partido, pero del lado del arquitecto Mario Pani*

a) Los logros arquitectónicos: lecciones para transmitir a las generaciones futuras

Aunque he encontrado quejas contra Mario Pani, para mi sorpresa éstas son neutralizadas por las conclusiones finales de los residentes, que siempre son elogiosas. Los moradores y los usuarios externos del lugar conocen el nombre del arquitecto y se enorgullecen de vivir o de tener algo que ver con un edificio realizado por Mario Pani. En realidad el nombre del arquitecto confiere a los residentes un aire de la elegancia conspicua propia de tiempos pasados. Para demostrar la importancia del multifamiliar los entrevistados insisten en que tiempo atrás se publicó un libro sobre el CUPA, cosa que es muy cierta, pues al momento de inaugurarse el conjunto Miguel Alemán se publicaron tres libros así como artículos en revistas y periódicos que los entrevistados atesoran en sus casas como pruebas de su estatus de pioneros con derecho a tomar la palabra y opinar sobre el pasado, el presente y el futuro del lugar. En este sentido lo más importante es mencionar

que cada vez que alguno de los miembros del equipo de investigación comienza una entrevista, el informante en turno principia su relato recordando de alguna manera el nombre del arquitecto, sus obras y su fama, para continuar con frases e historias relacionadas con los buenos tiempos del Multi.

Por lo que toca a la admiración que profesa la gente por la genialidad y el talento del arquitecto, recuerdo un comentario que me pareció muy divertido. Cuando le pregunté qué haría si tuviera la oportunidad de conocer al arquitecto Pani, la señora Zaragoza me respondió:

No, esto es una cosa de veras... pues como para hacerle una estatua al ingeniero Pani... No, no, esto era un emporio, era una preciosidad. El famoso Pani, el arquitecto, y la famosa esta otra compañía, la ICA, hicieron maravillas porque de veras estuvieron pensando en todo, en la basura, en la ropa, yo digo que aquí tenemos todo (...) yo siempre digo que lo más hermoso del Multi, que es mucho lo que tiene de bueno, es el recolector de basura. Eso de que llene usted su bolsita de plástico, la anuda y se va al final del corredor y hay una puerta, la abre y echa la basura en el recolector, eso es lo más maravilloso para mí, no estar esperando el carro de la basura, y cómo vemos ahora basura por todos lados, y habiendo recolector, no se explica uno, ignorancia de la gente, ¿cómo le dijera?, educación de la gente, entonces todo ha cambiado, desgraciadamente (...) ahora es un muladar.

Mario Lara, residente del CUPA desde que tenía 16 años, ahora un hombre de 30, dice sentirse muy orgulloso de vivir en el lugar. Lara tiene un departamento y una tienda en el Multi. Cuando le pregunté qué le reclamaría al arquitecto si tuviera la oportunidad de conocerlo, respondió con vehemencia:

No, pues al contrario, yo lo felicitaría porque es una de las mejores unidades de México, si es que no es la mejor. Yo creo que es la mejor a nivel nacional y mundial, yo creo que es una de las mejores que hay. Pienso que es una de las mejores por su estructura y todo, está muy bien hecha. Aquí el arquitecto se sacó un 10. Yo se lo autorizo (...) Estoy con el arquitecto, si viviera él ahorita yo le diría que hiciera otro igual (...) y a los estudiantes de arquitectura que tomaran éste como muestra.

Un conjunto de testimonios que enaltecen al arquitecto y a su trabajo conforman un consenso favorable que contradice los pensamientos negativos difundidos por los críticos del movimiento moderno. Durante los años '60 y '70 la gente

se negó a hablar de las grandes unidades de edificios altos de departamentos de bajo costo porque los problemas sociales parecían concentrarse en estos lugares. Lewis Mumford y Jane Jacobs fueron los responsables de señalar las carencias y los principales defectos de estos espacios. Un generalizado sentimiento de decepción despidió a los proyectos habitacionales de la modernidad como un completo fracaso. En la actualidad las comunidades que habitan estos conjuntos habitacionales demandan otras lecturas de sus experiencias. Se niegan a ser "lugares sin poder" dentro de una economía global y, por el contrario, desean ser reconocidos como "lugares con poder" (Henderson y Castells: 7). De ahí que la gente del multifamiliar quiera, cuando así lo decide, expresarse elogiando de los símbolos que enriquecen su pasado y el de su vecindario. Esta tradición le confiere una identidad con poder para negociar sus derechos y obligaciones frente a los cambios que representa la modernidad.

El caso es que cuando se solicita a los habitantes del multifamiliar una descripción del lugar resulta excitante descubrir su capacidad creativa, tanto para interpretar la filosofía del proyecto arquitectónico como para superar, mediante la innovación, la reproducción o la adaptación de nuevas o viejas prácticas, los obstáculos derivados de los problemas culturales que aún hoy en día representan las ideas de la modernidad doméstica que entonces prevalecían en Europa y en Estados Unidos y que Pani ensayaba por primera vez en México.

La señora Rocío Millán llegó a vivir al multifamiliar cuando apenas era una niña de cuatro años de edad, hoy tiene 53 y disfruta mucho el hablar de los buenos momentos del Multi:

Bueno, para mí una de las cosas que más me gusta del Multi son los corredores y sus jardineras, porque pienso que ninguno de los conjuntos habitacionales de interés social que existen actualmente cuentan con pasillos que permiten esa comunicación (...) uno puede ver, sin problema, de un edificio a otro. En caso de que una conflagración ocurriera es muy fácil checarla. Eso es algo que yo encuentro muy peligroso cuando se trata de los modernos condominios de lujo, donde los elevadores conducen directamente a los departamentos y el problema es que nadie ve nada, ni siquiera el policía que está en su puesto.

Yo creo que los departamentos tienen una distribución adecuada. Los departamentos tienen un área de 46 ó 64 m<sup>2</sup> pero están muy bien distribuidos precisamente por lo mismo de tener dos pisos. Yo definiría esta distribución como apropiada y muy moderna, porque para ese tiempo un departamento de dos niveles no era una cosa muy común en la ciudad. Me gustan los edificios

porque tú puedes encontrar gente y platicar con ella. Ahora que estoy retirada y formo parte del Club de Jubilados he conocido a mucha gente nueva con la que disfruto mucho platicar. Me gusta la unidad porque está bien diseñada, bien localizada y porque tenemos todos los servicios y las tiendas que necesitamos.

Efraín Rodríguez, un muchacho de 26 años, dijo:

Salíamos al corredor y jugábamos en las esquinas porque al final de los corredores hay un espacio, ahí nos juntábamos los amigos. Cuando estábamos pequeños bajábamos a las áreas verdes o a la cancha o a la alberca o a los columpios, o sea, teníamos espacios, había espacios para diversión, para divertirte (...) hasta nos sentíamos mejor aquí que vivir en calles normales, o sea en casas, porque ahí ellos jugaban en las calles y nosotros no (...) A mis primos, cuando venían de visita, les impresionaba que tuviéramos espacios para jugar y más que nada que mi mamá, o sea mi madre, nos dejaba salir. A ellos, yo creo que por lo mismo que vivían en calle, no era tan fácil que les dijeran sí, que les dieran el permiso para salir a jugar. Es que dentro del CUPA hay estacionamientos, hay todo, o sea, ahí no hay peligro de que pase un carro rápido (...) o sea, la diferencia con la calle posterior, o sea, la otra paralela que podía ser Martín Mendalde o algo así, ahí bajan los carros, son parte de una vialidad, o sea ésa es la diferencia que teníamos nosotros, a nosotros no nos preocupaban los carros, la gente extraña, por decir algo. Pues te digo, cuando estábamos en edad infantil, de niños, o sea, había de todo, había vigilancia, había seguridad, había limpieza, había personas que se encargaban de limpiar las áreas verdes, los corredores, los elevadores funcionaban, te digo que estaban las tiendas, había pues todo, no había problemas así.

Fernando Chacón, un viejo residente del Multi, cuenta que cuando lo visitó por primera vez le dijo a su esposa:

¿Qué te parece? Ay, está muy bonito, están muy cuidados los prados. Los andadores estaban muy lisitos y todo, y dice: Oye, está padrísimo, me gusta mucho. ¿Sí te gusta? —le digo— pues vamos a robarnos algo. Y corté una rama de pino, y le digo: Toma lo que te toca de jardín. Me llamaron mucho la atención los jardines porque estábamos en un edificio que era puro cemento, no dejaban tener plantas ni macetas, no quería la dueña (...) había yo comprado entonces un fordcito 35, un coupé Victoria y, este, no teníamos

dónde guardarlo porque lo dejábamos en la...y nos lo rayaban y todo era negro, y aquí cuando venimos teníamos estacionamiento, mi lugar, entonces qué padre, ¿no?

Juan Carlos Tello, joven con un posgrado en arquitectura hecho en Alemania y recién llegado al Multi, nos contó que al principio no quería mudarse al CUPA porque el lugar tenía mala reputación, pero luego le gustó mucho:

Cuando empezamos a decir, bueno, hay que comprar un departamento, ¿no? Entonces pues para mí, en cierta manera típico mexicano, pues dices bueno, pues a ver cómo lo decidimos, ¿no? Y obviamente dices: Pues tengo tanto, pues tengo que pensar en tanto, ¿no?, y buscábamos. La verdad es que yo pensaba en lo que todo mundo piensa, ¿no? En un departamento que no viva mucha gente, que tenga un lugar donde estacionarme y que por lo menos esté en un lugar céntrico, ¿no? Ula, en cambio, pues decía, pues tal vez de la misma manera pero sin que fuera lo primordial el hecho del estacionamiento (...) pero bueno, el chiste es que un día llegó y me dice: ¿Sabes qué? Ya conseguí departamento. A ver, ¿dónde? Pues que hay un departamento en un conjunto que se llama Miguel Alemán... Imagínate, siendo arquitecto la verdad nunca había visitado este lugar, y obviamente pues todo mundo te decía que es de lo peor, ¿no? O sea que ratas, que...no, que terrible (...) Bueno, entonces entramos y ya lo veo y esas cosas que dices, ¡no inventes! El tipo de gente, la gente bien mal, pues gente que se la pasa tomando, o sea, y que desgraciadamente pues están de vagabundos, pero bueno, entonces entramos y dije: ¡Híjole! ¡Está muy amolado, bien amolado! Decía: ¡Chín, mano! Y dije yo: Bueno, pues no se ve tan mal. Ula también decía: Es que mira, es que está fantástico, y es como la unidad de Marsella, de Le Corbusier. Y ya le tratas de ver, a lo mejor si no me hubiera dicho eso lo seguiría viendo feo, no sé, pero bueno, el chiste es que después ya conseguimos otro departamento (...) pues la verdad estaba impecable (...) y entonces ya te empiezas a enamorar (...) entonces ya me empiezo a encariñar con él... El multifamiliar tiene todo lo que uno pudiera desear. Uno tiene aire, una preciosa vista, sol, espacio, uno ni siquiera se siente comprimido. En ese momento es cuando te das cuenta lo mucho que han cambiado los niveles de la vivienda en México. En la actualidad se construyen cajas en lugar de verdaderas casas.

(...) Pero a partir de lo que tú dices de la privacidad y todo eso yo creo que al contrario, este departamento eso es lo que logra separando los dos niveles (...) En el segundo nivel tienes una planta libre que puedes arreglar de muchas

maneras, lo que da una sensación de gran amplitud (...) Pero además resulta interesante (...) este departamento está resuelto solamente con dos puertas; una, la de la entrada, pues que sí la tienes que cerrar porque olvídate la seguridad, pues porque entra el aire, o sea, se mete la suciedad o sea, todos somos buenos, nadie te va a robar, puedes dejar la puerta abierta, simplemente para que no te molesten, y la otra puerta pues para que no te vean cuando vas al baño, pues se ve feo, nada más, así que este departamento está resuelto con dos puertas.

Cuando oigo el testimonio de Juan Carlos y los de muchos otros me da la impresión de que el proyecto de Pani interpretó plenamente las ideas de Le Corbusier. En verdad las "alegrías esenciales" iluminan las historias de la gente y son el espacio para su creatividad. Ciertamente me he encontrado con entrevistados que admiten haber modificado, de acuerdo con el reglamento, el interior de sus departamentos, pero sin alterar nunca la fachada, porque eso no estaba permitido. De cualquier manera insisten en que a ellos les gustaría conservar el Multi como se le concibió originalmente. El punto es que no están dispuestos a tolerar que la gente cambie el exterior de los edificios (Entrevistas a María Romero; Rosa Zaragoza; Mario Lara).

Ursula Züelch, joven arquitecta alemana recién llegada al CUPA describió cuidadosamente los aciertos del Multi que la gente debería reconocer y preservar:

(...) a través de la investigación que hicimos con la gente de aquí [del multifamiliar] encontramos dos departamentos, uno que estaba en el edificio A, viendo hacia el sol de la tarde y éste, con el sol de la mañana (...) y al final me decidí por el sol de la mañana porque yo como extranjera me gusta mucho el clima de México y es muy bueno despertarse con el sol (...) Para mí como arquitecto es lo más ideal, además yo ya conocía los conceptos de Le Corbusier de que las personas viven abajo o arriba según tenga los espacios divididos. A mí eso se me hizo perfecto porque tienes un departamento chiquito pero todavía hay una cierta privacidad, es decir que llegan amigos míos y él [esposo] quiere tener paz, y yo tengo la gente aquí abajo y arriba él desarrolla otras actividades, entonces es muy bueno cómo puedes separar la vista del otro, y sobre todo la altura y la estructura y todos los elementos que hay aquí son muy...son muy arquitectónicos, hasta los remates de los muros que dan una cierta estética; la construcción de las ventanas, es todo muy práctico, tiene una vista muy buena, ventanas grandes, vistas muy lejos y (...) la estructura básica del departamento es tan buena que cualquier otra decisión que toma

uno sale bien, es decir, hay miles de posibilidades de cómo continuar el departamento, y también fue buena la idea de Pani de dejar lo más básico para que luego la gente haga lo que quiera (...) Siento que aquí los jardines son muy importantes para la gente grande que vive aquí y para que los niños puedan andar en bicicleta, tengan donde jugar (...) esto es de lo más lujoso.

Después de reunir tantos comentarios elogiosos sobre la arquitectura del multifamiliar se puede pensar que Mario Pani le dio al clavo. En verdad logró lo que prometió. Se imaginó una ciudad en la que sus habitantes tuvieran una vivienda, áreas verdes, espacio, luz y todos los servicios que les pudieran hacer la vida más fácil y más feliz. Fue así como sus planos se transformaron de una utopía en una realidad reconocida como “una ciudad dentro de la ciudad”.<sup>5</sup>

b) Conceptos arquitectónicos equivocados: errores de los que se puede aprender

Pero también es cierto que no todo lo que se recoge en historia oral es vida y dulzura. Es del dominio público que las ideas de Mario Pani acerca de la ciudad moderna, aunque pensadas para agradar, cuando aparecieron fueron recibidas con gritos de enfado y de desprecio. “Imitación abyecta”, “fealdad excesiva”, “megaestructuras inhumanas” fueron algunos de los comentarios que se hicieron en su contra. Por lo tanto a mí me tocaba adentrarme en la memoria de la gente para rastrear los pros y los contras de la historia. Poco a poco y de mala gana las personas fueron cediendo ante mi curiosidad y soltaron algunos comentarios críticos sobre los errores arquitectónicos que habían notado a lo largo del tiempo.

Marbella Santiago, una mujer de 40 años que heredó el departamento de su madre, comentó que no tenía ninguna crítica, sin embargo cuando se le preguntó qué haría si tuviera la oportunidad de conocer al arquitecto cambió su modo de pensar y con cierto disgusto dijo:

Ahora sí, el reclamo que tengo contra el arquitecto, no sólo yo sino yo y todos, es que no hizo en el departamento un espacio para lavado, para tendido, para colgar nuestra ropa, entonces pues arriba no se puede porque es muy alto (...) Y bueno, pues entonces tenemos problemas para el secado de nuestra ropa, yo no lo tengo tanto por la magnífica lavadora, porque sale casi seca la ropa y la cuelgo ahí en la sala y en el baño, entonces mucha gente la cuelga afuera, en

<sup>5</sup> Entrevista a Mario Pani realizada por Graciela de Garay para el proyecto *Historia oral de la ciudad de México. Testimonios de sus arquitectos (1940-1990)*, ciudad de México, 11 de julio de 1990, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, PHO 11/4(2).

la ventana, y pues mucha gente se pregunta: ¿Por qué la gente es tan fodonga o por qué cuelgan la ropa afuera? Pues tenemos una razón, no tenemos dónde poner la ropa y la ropa necesita secarse y pues tienes que ver la manera de cómo secarla (...) Estoy convencida que Mario Pani nunca tuvo que lavar su ropa.

La cosa es que Mario Pani esperaba que la gente lavara y secara su ropa en la lavandería. Él pensó en esta solución como una forma de ofrecer a las amas de casa más tiempo libre, sobre todo si tenían que realizar trabajo de oficina además de las tareas domésticas. Desafortunadamente, al principio las mujeres residentes en el Multi no estaban muy convencidas de los beneficios de la tecnología moderna ni del uso de los servicios colectivos. En este sentido Asdrúbal Trujillo, un hombre que creció en el multifamiliar, nos dijo:

Al departamento le faltó un espacio para tender la ropa. El arquitecto pensó en una lavandería en la planta baja, donde suponía la gente lavaría y secaría la ropa, pero la verdad mi madre nunca la usó porque no quería que la ropa de su hijito se mezclara con la mugrita de otra gente.

Por otra parte, años después cerraron la lavandería y la gente que no pudo comprar una secadora decidió tender la ropa en la ventana. Otros, en cambio, sí tienen lavadora y secadora pero a pesar de eso están convencidos de que la luz del sol es indispensable para blanquear la ropa.

Otra objeción importante es la que se refiere al ruido. Pocas personas lo mencionaron, pero Juan Carlos Tello lo hizo evidente:

Pues a partir de que demolemos este muro nos vamos enterando de que este es un muro colado de yeso con piedra de tezontle, esas cosas que yo no sé si son el ingenio mexicano, pero yo estoy muy a disgusto de ese ingenio mexicano (...) Entonces cuando empezamos a tumbar dijimos, ¿qué es esto? Y pues obviamente te das cuenta que lo hicieron así porque es ligero y todo eso, es una solución, pero por eso mismo es que se oye todo (...) Ahorita estamos platicando y de seguro me está oyendo el vecino, afortunadamente todos trabajan y entonces no hay nadie ahorita que nos oiga...pero acuérdate que la gente, como nosotros mismos, aquí vive y trabaja, entonces de repente te toca un carpintero o la señora que hace sus suéters y todo el día rrrr, rrrr, rrrr. Entonces esto es algo muy malo... Entonces tienes que acostumbrarte a soportar esto y es cuando de repente entiendes por qué la

gente tiene los radios a tanto volumen, y eso es para no oír lo que todo el mundo hace.

La gente también se quejó de la altura de los edificios. Dijeron que les gustaba que los edificios fueran altos porque se podía disfrutar de una vista muy bella, pero los que viven en el cuarto piso, es decir, en el octavo piso dada la doble altura de los departamentos, odian subir las escaleras cada vez que quieren llegar a su casa. Sin embargo cuando insinué a Mario Lara que si le reclamaría al arquitecto el haber hecho los edificios tan altos y sin tendederos, respondió irritado:

No, porque no podría hacer todo el arquitecto, o sea, todo bien, todo está muy bien construido, pero sería algo imposible de pedir. Ahora, si se fuera a rediseñar el edificio, esos serían puntos para atender, pues ambas cosas son importantes, porque si no hay elevador no hay cómo subir a tender (...) Cuando nosotros llegamos había muchos elevadores, todo el servicio de elevadores funcionaba muy bien...ahora que ya somos dueños ya no funcionan bien y antes, como el dueño era el ISSSTE, todo era gratis, y ahora el problema es el de la cooperación, se descompone algo y no cooperan todos para eso. Ahora no hay unión.

El problema es que los elevadores funcionan mal desde 1985. Hay gente que se niega a pagar el mantenimiento porque sigue sin aceptar que las áreas comunes son responsabilidad de todos los moradores del multifamiliar. Sigue esperando que el Estado benefactor pague la cuenta.

Los habitantes del CUPA viven un periodo de transición que deben aprovechar para inventar, reproducir, adaptar o cambiar estrategias de negociación que les permitan definir las responsabilidades y los derechos que les corresponden en el presente. De cualquier manera, por sombrío que les parezca el futuro, se puede observar que los habitantes del multifamiliar no están dispuestos a cambiar la arquitectura —a la que consideran parte de su identidad— debido a los estigmas que le han atribuido los otros, los de afuera, con sus comentarios negativos. Ni el desmantelamiento del Estado benefactor mexicano ni las crisis recurrentes, nacionales e internacionales, ocurridas desde 1970, los han intimidado para trabajar, en definitiva, por soluciones creativas. A primera vista se puede notar que ya empieza un grupo a dar la pelea contra los efectos negativos de la globalización y del neoliberalismo económico. Sin embargo otros continúan esperando a que explote la crisis, confiados en que nada les pasará, crisis anteriores así lo han probado.

### c) El marcador final de la arquitectura

¿Qué hay acerca de los cambios que impuso la nueva arquitectura en la vida de la gente? ¿Qué cambios aceptó la gente, terminando por acostumbrarse a ellos? ¿Qué aprendieron a cuidar los habitantes del multifamiliar como algo valioso y digno de conservarse? ¿De qué se sienten responsables los habitantes? ¿En qué están dispuestos a ceder? ¿Cuál es entonces el marcador final?

Después de casi 50 años de disfrutar o detestar la arquitectura moderna, los habitantes del multifamiliar sienten que esta arquitectura les ofreció más beneficios que males. Están convencidos de que les hizo las cosas más fáciles. La señora Concepción Millán, una ex maestra normalista de 90 años y pionera del multifamiliar, me explicó:

También me acuerdo que cuando nos vinimos, como yo no cocinaba y ya no quería gas porque le digo, bueno, si me voy a trabajar se queda mi mamá sola, vaya a abrir la llave, se vaya a... se le vaya a olvidar... Y le dije al señor De la Peña [el administrador]: Señor, ¿me pudieran hacer favor de cortarme el gas?; y dice: ¿Por qué?; le digo: Porque yo no voy a cocinar y no quiero que a mi mamá le vaya a pasar algo ni a mi niña —porque se quedaba con ella—; y me dijo: No se preocupe porque hay guardería —y entonces dijo— llévela a la guardería. Bueno, decía yo, pues mientras la llevo a la guardería y mi mamá quiere hacer algo —porque le gustaba mucho hacer sus cositas a mi mamá—, y dije: No, mejor así. Entonces había aquí abajo una cocina económica y otra allá en el C, muy buena cocina, entonces dije: Compró mi portaviandas, bajo por mi comida ya hecha y la como calentita a la hora que llegue, y así lo hacía. Ya venía, comíamos, esta niña comía en la guardería, ¿verdad?, ¿comían ustedes en la guardería?, me acuerdo que les daban algo. Ya después iba yo tarde por ella y ya me la traía yo y ya se ponía aquí a jugar, a platicar con mi mamá y yo a hacer mis tareas de la escuela, porque me dieron primer año, ¿usted se imagina?, cincuenta y tantos alumnos tenía yo en primer año, y eran niños grandes y chicos, así, irregulares (...) estuvimos muy a gusto en la guardería con esta niña, y me dice el señor De la Peña: Hay escuela, váyase usted ahí, hay borradores, hay todo, váyase ahí y como no hay muchas maestras la voy a mandar ahí. Yo dije sí, y me dice: No tiene más que atravesar la calle y ya. Ay, pero dije no, luego los papás están sobre usted, ay que mi hijo, que esto y que todo, y están ahí...

En cuanto a los cambios experimentados por los propios habitantes, debo citar las palabras de la arquitecta alemana Ursula Züelch:

Lo que me impresionó es que aquí todo está cerca, la colonia es buena, es una colonia que yo ya había conocido antes (...) Todas las cosas en México tardan muchísimo, ir al banco, ir al correo, a las tiendas, y aquí hay todo, todo está en la esquina (...) La ubicación es la adecuada para mí, no pierdo tiempo en cosas que no me interesan, como es ir al súper, al correo, todo eso...

En relación con esto mismo, Juan Carlos Tello hizo la siguiente observación:

Bueno, yo no tengo coche pero he aprendido a organizarme mejor. El multifamiliar está muy bien ubicado, así que una vez que me subo al metro trato de cumplir con mis citas del día y no hago compromisos que no puedo cumplir. Pero aquí en México todo mundo parece ir de volada, pero nunca llegan a tiempo. Deberían organizarse mejor y tratar de llegar puntualmente. Verdaderamente aquí todo está cerca así que no hay necesidad de perder el tiempo.

A primera vista los deportes aparecen como aquello que nunca aprendió o incorporó la gente a su vida diaria. Ciertamente no todos los habitantes del multifamiliar aprovecharon las instalaciones deportivas. Buena parte de los testimonios recogidos describen la alberca como una instalación meramente decorativa. Pocos usuarios se inscribían. Algunas de las personas entrevistadas hablan superficialmente del asunto y no parecen excitadas con la idea de tener alberca. Claro, otros dijeron que era bonita y que valía la pena conservarla, pero el hecho es que la alberca se tuvo que techar para impedir que la gente arrojara basura desde los departamentos. Tal vez se sentían avergonzadas de reconocerlo. Algunas señoras comentaron, fuera de grabación, que no les gustaría que sus vecinos las vieran en traje de baño porque se podrían dar cuenta de sus llantitas. Otras personas explicaron que no usaban la alberca porque el agua generalmente estaba fría. Efraín Rodríguez fue, en este tema, mucho más directo al responder:

Bueno, yo no iba a la alberca porque no sabía nadar. Sucede que había instructores que enseñaban gratuitamente a nadar, pero nadie se apuntaba porque las actividades eran muy irregulares, algunas veces la caldera no servía y entonces el agua estaba fría, otras estaba sucia y verde; otras veces la alberca estaba completamente cerrada (...) Y lo que pasa es que al principio la manejaba el ISSSTE, después, ya actualmente, se vendió todo y el ISSSTE se desligó y ya esa zona es de la delegación, entonces ya hay maestros, ya hay

vigilancia, pero ya no podemos entrar tan fácilmente como entrábamos antes, ahora tenemos que pagar una cuota.

En relación con el mismo asunto, Marbella Santiago comentó:

Lo que pasa es que precisamente porque yo no crecí aquí yo no tenía amigos aquí, entonces pues era muy difícil, vamos, los amigos que yo tenía aquí pues eran los hijos de la vecina, que también ya murió, amiga de mi madre, que también era de Oaxaca. Pues bueno, jugaba con ellos, iba a la casa de ellos, andábamos por allá abajo, pero no sé, ahí tal vez la idea es un poco no es tuyo. Yo tenía esa idea, yo decía, bueno, pues sí, me la pasaba bien y jugábamos y todo, pero como que tal vez por el hecho de tener un espacio mío más grande allá en mi pueblo, pues yo decía, bueno, es que esto no me lo puedo llevar a mi casa, ¿no? Esto no es mío, entonces tal vez eso era un poco por lo que yo me resistía... y la alberca, la verdad, la verdad, nunca he ido, nunca he estado en la alberca, nunca. No sé, antes porque, bueno, la verdad a mí no me gustaba, no sabía nadar, no sé nadar, por otro lado también a lo mejor para mí era superior el río de mi pueblo, entonces la alberca vuelve a ser un espacio... cerrado.

Ahora parece que la única entusiasta del multifamiliar que usa la alberca es Ursula Züelch. La alemana que disfruta su nadada diaria, dice al respecto:

Me gusta nadar todos los días. El agua está limpia y aceptablemente fría. La gente aquí no le gusta el agua fría. Sólo les gusta la alberca cuando pueden meterse con un vaso de piña colada y el agua está caliente. Pero principalmente no la usan porque no saben nadar y ni siquiera alientan a sus hijos a aprender. No puedo comprenderlo. La cuota aquí es muy baja, solamente pagan \$ 18.00 mensuales, aproximadamente dos dólares. De verdad es muy barato si se toma en cuenta que la gente en México no puede pagar un club porque la mayoría son privados y entrar cuesta muy caro.

En realidad lo que sucede es que ahora, como explicó Efraín Rodríguez, las cosas han cambiado. La inseguridad, el pago de una cuota, la renuencia de la gente a cuidar las áreas comunes y, desde luego, la falta de tiempo reducen para mucha gente el atractivo del lugar. Pero lo que sí es un hecho es que en las décadas de los años '50 y '60 los entonces niños y adolescentes del multifamiliar gozaron el lugar. Héctor Hugo Ramírez, un hombre de unos 40 años que ha vivido en el multifamiliar prácticamente toda su vida, dijo al respecto:

Sí, de niño iba a la alberca, de ahí no salía, por eso te digo que la gente que no tenía tantas facilidades como para ir a un centro deportivo, tanto económicas como de distancia, porque sus papás trabajaban y no había tiempo para que los llevaran, pues aquí se bajaban a la alberca y era una cosa primorosa, yo gocé muchísimo la alberca (...) Yo cuando salía de la escuela me venía a cambiar y me iba con mis amigos a la alberca, o sea, con mis compañeros de la escuela me iba a la alberca, porque ahí era el centro de reunión. Bueno, pues ahí está la alberca, que la verdad es una bendición porque es el desahogo de muchos jóvenes. Sí, es una alberca preciosa que tenemos ahí, con el agua un poco fría, pero pues está cuidada, hay gente del ISSSTE que todavía la cuida porque está asignada al ISSSTE, ¿sí? Hay maestros de educación física y es escuela de natación.

¿Pero qué hay de los jardines y de los lugares donde la gente puede socializar? La triste historia es que ahora están muy descuidados porque la gente se opone a pagar un jardinero que se encargue de las áreas verdes. Algunos de los habitantes del multifamiliar argumentan que ellos no tienen por qué ocuparse de los jardines porque no los usan. Volia Brandao, una señora de 70 años de edad originaria de Brasil, más tarde refugiada en Rusia, Francia y finalmente casada y establecida en México, manifestó con cierto encono que cuando se reunían en las juntas de condóminos para discutir los problemas relacionados con las cuotas de mantenimiento, con frecuencia la gente se quejaba diciendo que no iba a pagar por los jardines que no usaba porque salía por las mañanas muy temprano y no regresaba sino hasta la noche. Por lo tanto podía prescindir de los jardines. Otros, dice la señora Brandao, se resisten a pagar por el elevador porque como viven en el primer piso nunca lo usan, así que ese gasto corresponde a los del cuarto piso. Otros dicen que no pagan la limpieza de los corredores porque como a los últimos pisos nadie sube no se ensucian.

El caso es que no importa cuánto trató Pani de combinar la vida pública y la privada, la naturaleza y la ciudad, la gente todavía tiene un largo camino que recorrer antes de que todos se pongan de acuerdo y coincidan en que el multifamiliar Alemán es una responsabilidad compartida. De verdad muchos de ellos aprecian los jardines, la alberca, los espacios diseñados para los encuentros sociales y aunque los extrañan mucho pocos trabajan para recuperarlos. ¿Qué sucedió entonces? ¿Fue esto culpa del arquitecto? Pero, ¿qué hay de las calles y de las vías públicas? ¿Qué con las plazas, los parques y las avenidas? ¿Acaso la gente los cuida como debería hacerlo? ¿Dónde tira la basura? ¿Qué tanto le preocupa la limpieza y la apariencia de los espacios públicos? Entonces, si la gente no demuestra

interés por el multifamiliar Alemán, ¿cómo podrá tenerlo por la ciudad? La última pregunta se refiere a si los habitantes del multifamiliar adquirieron o adquirirán algún día una conciencia ambiental. ¿Cómo podrán recuperar ese compromiso para el siguiente siglo, para el próximo milenio?

### **Conclusiones: primeros resultados e hipótesis provisionales**

En la actualidad el consenso que prevalece orienta la mirada hacia los signos de deterioro del multifamiliar Alemán. Un inventario amplio y bien fundamentado de críticas negativas subraya las deficiencias sociales del conjunto, hecho que desalienta cualquier propósito o buena intención que se tenga para mirar positivamente esta utopía realizada. Robos, drogas, pandillas, brutalidad policíaca, la indiferencia de la gente hacia el cambio, la desesperación y la desilusión de los moradores del multifamiliar por no lograr que las cosas se hagan o cambien algún día, así como el flujo permanente de toda clase de rumores destructivos que pasan de boca en boca, convierten la tarea de elaborar una interpretación en un reto difícil pero a la vez fascinante.

A pesar de las críticas y de las quejas acumuladas, los actuales habitantes del multifamiliar Alemán se muestran comprometidos, por débiles que parezcan sus esfuerzos, con la invención de estrategias para superar las dificultades materiales y sociales y salvar al CUPA de su desaparición. El hecho es que la gente permanece en ese lugar porque lo prefiere con respecto a otras opciones accesibles a sus recursos económicos y sociales, sobre todo dentro de una de las ciudades más caras, pobladas y contaminadas del mundo. Sin embargo mientras unos residen ahí por propia elección, porque piensan que el multifamiliar Alemán es un lugar agradable para vivir, otros lamentan el día que tuvieron la oportunidad de salirse y no lo hicieron. Rosa Zaragoza llora profundamente ese momento y explica su error:

Era otra cosa, era otra cosa, y eso que pagábamos una bicoca de renta, era una ayuda muy grande, una ayuda muy grande. Ahora no nos queda más que aguantarnos porque para ir a otro lado ya todo está muy caro y metimos la pata porque aquí adelante, Las Acacias, que es un jardín muy bonito, estaba a 50 pesos el metro, y pues con 100 metros pues ya... Pero no, digo que aquí era una maravilla, cómo iba uno a pensar que esto iba a cambiar en esa forma, ¡qué tristeza!, ¿verdad?

La ciudad de México es ruidosa, congestionada y con un *stock* de vivienda re-

ducido y caro, mientras que el más económico generalmente se encuentra decadente y mal ubicado. La alternativa sería moverse a los suburbios localizados en los extremos de la periferia, con el inconveniente de que el acceso a la ciudad representa un viaje promedio de dos horas diarias. Por contraste, el multifamiliar Alemán garantiza una comunicación inmediata con el resto de la ciudad sin las molestias de los desplazamientos. A este respecto, parafraseando a William Curtis, se podría decir que el "teorema lecorbusiano de la ciudad jardín vertical" aplicado en México en el multifamiliar Alemán se ajusta mejor que ningún otro, para bien o para mal, a la situación local (174).

Además debo señalar que contrariamente a lo que la gente imagina, el multifamiliar Alemán no se encuentra para nada aislado de la vida urbana. Todos los días acelerados transeúntes atraviesan el multifamiliar rumbo a su trabajo o se detienen por una comida rápida en Tortas Don Polo, un viejo restaurante que con el tiempo se ha convertido en una parte de la identidad del CUPA. Asimismo, cruzar por la diagonal que conforman los edificios unidos en zigzag permite a los peatones pasar indistintamente de la avenida Félix Cuevas a la calle de Parroquia. En vista de que se trata de un conjunto fantásticamente bien ubicado el precio del terreno ha subido considerablemente. Conscientes de la plusvalía del lugar, los habitantes ahora lo llaman "la manzana de oro". La señora Rosa Zaragoza me dijo que el multifamiliar era "la manzana de oro, aunque con mucha podredumbre por dentro". Efraín Rodríguez está tan convencido de que el Multi se encuentra en el mero centro de la moderna ciudad de México que le basta mostrar un boleto del metro para probar su punto. De hecho todos los entrevistados coincidieron en que las principales ventajas y logros del multifamiliar eran su estructura a prueba de temblores y su ubicación privilegiada.

Ahora el multifamiliar agoniza junto con el Estado benefactor, pero la arquitectura queda como el último baluarte a defender. ¿Qué explicación inicial podría proponerse para intentar comprender la decadencia del lugar? Tal vez demasiado financiamiento público fue perjudicial porque nunca dio cabida al financiamiento privado, así que cuando el Estado rescindió el contrato la gente perdió el apoyo económico sin contar con la preparación y los recursos para enfrentar su nueva responsabilidad. La inversión privada nunca llegó. Asimismo la diversidad social de los recién llegados cambió la naturaleza homogénea de las clases que se mezclaban en el lugar (empleados federales) y con ello se rompió el supuesto equilibrio social que los moradores añoran y lamentan haber perdido. Expertos en diversidad y homogeneidad afirman que ambos extremos son perjudiciales para la vida de las comunidades (Jacobs). Por lo que se sabe ahora se puede pensar que los problemas del multifamiliar son atribuibles en

gran medida a las altas densidades manejadas en el proyecto. Éste es uno de los mitos del movimiento moderno que acabó, dicen, con muchas de las ciudades contemporáneas. Por otra parte, estudios urbanos contemporáneos han probado que cuando las políticas de subsidio terminan de golpe y no existe el ingreso inmediato de fondos privados, la gente se siente perdida y con ella importantes centros de la ciudad (Fraser).

El hecho es que los testimonios muestran, hasta cierto punto, que la gente ha aprendido muchas cosas de la vida moderna, entre ellas la de *time is money*. Pero principalmente que los habitantes del multifamiliar han comprendido que la buena arquitectura moderna se puede resumir en las "alegrías esenciales" que Le Corbusier definió como luz, espacio y verde. De cualquier manera los ciudadanos deben trabajar duro para conquistar estas metas, por el bien del hábitat del próximo milenio. ¿Podremos nosotros realmente desarrollar una conciencia ambiental y transmitirla a las generaciones futuras? Me parece que éste es el marcador final de la arquitectura moderna, pero toca a sus moradores mejorar la última anotación.

## Bibliografía

Banerjee, Tridib y Michael Southworth (editores)

1990 *City sense and city design. Writings and projects of Kevin Lynch*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, Londres.

Biernacki, Patrick y Dan Waldorf

1981 "Snowball sampling. Problem and techniques of chain referral sampling", en *Sociological Methods and Research*, núm. 10.

Curtis, William J. R.

1968-1997 *Le Corbusier. Ideas and forms*, Phaidon Press, Londres.

Frampton, Kenneth

1981-1993 *Historia crítica de la arquitectura moderna*, Gustavo Gili, Barcelona, España.

Fraser Hart, John (editor)

1991 *Our changing cities*, diseño cartográfico realizado por Gregory Chu, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres.

Garay, Graciela de (coordinadora)

1994 *La historia con micrófono*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México.

1998 *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/CONACYT, México.

Henderson, Jeffrey y Manuel Castells

1987 *Global restructuring and territorial development*, Sage Publications, Londres, Newbury Park, Beverly Hills, Nueva Delhi.

Jacobs, Jane

1961- *The death and life of great American cities*, Vintage Books, A Division of  
1992 Random House Inc., Nueva York.

Joutard, Philippe

1986 *Esas voces que nos llegan del pasado*, FCE, México.

Niethamer, Lutz

1989 "¿Para qué sirve la historia oral?", en *Historia y fuente oral*, núm.2.

Perks, Robert y Alistair Thomson (editores)

1998 *The oral history reader*, Routledge, Londres y Nueva York.

Portelli, Alessandro

1988 "La verdad del corazón humano. Los fines actuales de la historia oral",  
en *Secuencia*, núm. 12, septiembre-diciembre.

"Peculiaridades de la historia oral", en *Christus*, núm. 53, junio.

Rossi, Aldo

1982 *La arquitectura de la ciudad*, Gustavo Gili, Barcelona, España.

Sbriglio, Jacques, Jean-Louis Parisi et. al.

1992 *L'Unité d'Habitation de Marseille*, Éditions Parentheses, Marsella, Francia.

Thompson, Paul

1988 *La voz del pasado. Historia oral*, Edicions Alfons El Magnanim, Institució Valenciana d'Estudis d'Investigació, Valencia, España.

## Entrevistas

Entrevistas realizadas para el proyecto *Memorias de un lugar de la modernidad. Historia oral del Centro Urbano Presidente Alemán (1950-2000)*, que coordina la doctora Graciela de Garay en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Todas las entrevistas fueron realizadas en la ciudad de México.

- Entrevista realizada a Volia Brandao por Patricia Pensado y Concepción Martínez-Omaña, 3 de febrero de 1998, PHO 13/8(1); 6 de marzo de 1998, PHO 13/8(2).
- Entrevista realizada a Fernando Chacón por Graciela de Garay y Blanca Olivia Peña, 16 de septiembre de 1997, PHO 13/2(1).
- Entrevista realizada a Mario Lara por Graciela de Garay, 31 de marzo de 1998, PHO 13/18(1).
- Entrevista realizada a Concepción Millán por Graciela de Garay y Concepción Martínez-Omaña, 12 de marzo de 1998, PHO 13/13(1) 2a. parte.
- Entrevista realizada a Rocío Millán por Graciela de Garay y Concepción Martínez-Omaña, 20 de marzo de 1998, PHO 13/14(1).
- Ver el testimonio de Héctor Hugo Ramírez en la entrevista realizada a la familia Ramírez Sánchez por Graciela de Garay, 23 de mayo de 1998, PHO 13/26(1).
- Entrevista realizada a Efraín Rodríguez por Graciela de Garay, 16 de enero de 1998, PHO 13/5(1).
- Entrevista realizada a María Romero por Graciela de Garay, 3 de febrero de 1998, PHO 13/9(1).
- Entrevista realizada a Marbella Santiago Toledo por Graciela de Garay y Blanca Olivia Peña, 14 de septiembre de 1997, PHO 13/1(1).
- Entrevista realizada a Juan Carlos Tello por Graciela de Garay y Patricia Pensado, 3 de marzo de 1998, PHO 13/10(1).
- Entrevista realizada a Asdrúbal Trujillo por Graciela de Garay y Gerardo Necochea, 19 de octubre de 1997, PHO 13/4(1).
- Entrevista realizada a Rosa Zaragoza por Graciela de Garay, 3 de abril de 1998, PHO 13/20(1).
- Entrevista realizada a Ursula Züelch por Graciela de Garay y Patricia Pensado, 10 de marzo de 1998, PHO 13/11(1).

# Reconstruyendo una memoria y una identidad: historia de vida de un ferrocarrilero

Lourdes Roca\*

**Resumen:** Diversos elementos vinculados al trabajo y al espacio permiten analizar las construcciones de identidad en la historia de vida de un ferrocarrilero. Su trabajo como telegrafista y jefe de estación durante casi 50 años, así como la migración constante en su trayectoria vital conducen a la profundización sobre conceptos como los de memoria, narración, sujeto, imagen, trabajo, espacio e identidad.

**Abstract:** Different elements related with work and space allowed us to analyze the constructions of identity in a railwayman life history. His work as a telegraphist and stationmaster for nearly 50 years and the regular migration in his life conducts this article to the review of concepts like memory, narration, subject, image, work, space and identity.

Es difícil que un suceso histórico interese profundamente si no está referido a la vida afectiva, si no le pasa a alguien. Es por esta sencilla razón que la historia acerca del ferrocarril narrada a continuación parte de las experiencias de Salvador Núñez, ferrocarrilero de profesión. Y para darle pie, valgan algunas preguntas suscitadas por el estado actual de esta empresa constituida en 1906 con capital extranjero, nacionalizada en 1937 y vuelta a privatizar por partes en estos últimos años del milenio en los que la palabra globalización parece ser la clave de todo.

¿En qué sistema de relaciones y representaciones ha vivido Salvador como ferrocarrilero, como esposo, como padre, como norteamericano, como maestro, como mexicano, como angloparlante, como lector, como interlocutor? ¿Qué datos de su experiencia se han transformado en valor? ¿En qué se reconoce? ¿Con qué y con quiénes se identifica y de qué y de quiénes se distingue? ¿Qué lo hace igual y qué

\* Instituto Dr. José María Luis Mora

lo diferencia del resto de ferrocarrileros, esposos, padres, nortños, maestros, mexicanos, angloparlantes, lectores, interlocutores? (Giménez 1996a: 13-15).

Si reconocemos a la identidad como a un fenómeno que se va estructurando en la dialéctica entre individuo y sociedad (Berger y Luckman: 217), cabe ver de qué manera el cúmulo social de conocimiento se actualiza en esta historia individual. Lo que la caracteriza fundamentalmente es que es un proceso activo y complejo, así como históricamente situado y, por lo tanto, de una enorme plasticidad (Giménez, 1993: 26-28). ¿Por dónde abordarla, entonces? Como expondré a continuación, los conceptos de trabajo y espacio me han parecido dos lentes de aproximación en los que detecto, en un principio, amplias posibilidades para observar y analizar este fenómeno que nos permite a la vez vernos como iguales y distinguirnos del otro.

¿Cómo vinculamos el espacio a la identidad? Giménez ve en el territorio un espacio de inscripción de la cultura y, por lo tanto, una de sus formas de objetivación (1996b: 14); muy posiblemente lo sea también de la identidad, fenómeno ante todo cultural. Al respecto Jesse Hiraoka, en su trabajo sobre la identidad en Estados Unidos, establece una serie de diferencias muy claras entre identidades tradicionales e identidades modernas (38-50). Las primeras, dice la autora, más vinculadas al espacio, tienden a proyectarse hacia el pasado, un pasado grupal; las segundas, más regidas por el tiempo, se proyectan hacia el futuro, un futuro individual.

En el caso de México, en donde las identidades tradicionales han ido perdiendo muchos de sus rasgos característicos pero las identidades modernas no han fraguado, como sí lo han hecho entre los estadounidenses, este análisis comparativo resulta revelador. Efectivamente, sociedades que antes estaban muy definidas por su lengua, territorio, comida, ceremonias, costumbre, rituales...son progresivamente transformadas por la corriente llamada de la modernidad hacia una desterritorialización, hacia la adopción de un nuevo idioma y sobre todo hacia la imposición de la escuela y del empleo como ejes a los cuales consagrar la existencia para el cultivo del individualismo, el materialismo y el consumismo.

Inmerso en este proceso de transformación, Salvador nos permite ver la negociación entre ambos polos de identidad en su propia persona, en la que, a pesar de vivir sumergida en la época de la gran expansión de las identidades modernas —en la que el trabajo se impone por encima de todo lo demás—, podemos observar algunos visos de asumida inadaptabilidad al esquema impuesto, así como las estrategias que toma para sobrellevar su época.

Ahora bien, ¿cómo vinculamos el trabajo a la identidad? Hemos visto con Hiraoka la importancia de éste en el estudio de las sociedades modernas, pero desde la

historia obrera Samuel, al hablar de los sistemas de representaciones, nos remite al testimonio oral. Sostiene que son fundamentales nuevas materias primas, nuevos mapas de conocimiento, para identificar los rostros de la multitud y así eslabonar lo particular con lo general, el momento aislado con la larga duración (16-38).

Considerando que el trabajo rige tantas vidas y hace que de él dependan tantos otros factores como el familiar, una sociedad como la nuestra —en la que ha mermado considerablemente el orgullo profesional y el trabajo como acto creativo—, demanda que estudiemos la búsqueda que emprenden las clases subordinadas para construir un proyecto alternativo de sociedad. Finalmente tenemos la presencia de los obreros como grupo social y a veces como clase, pero casi nunca como seres humanos (Novelo y Sariego: 51).

Intentaremos a continuación un acercamiento al análisis del testimonio oral de este ferrocarrilero, desde el trabajo en primer lugar y desde el espacio en segundo término.

### A partir del trabajo

A un mes de concluir 1997, en la Gerencia de Recursos Humanos de Ferrocarriles Nacionales de México, el rielero Salvador Núñez Hernández ya no existe como tal; ahora es otro número en la lista de los que ni han sido liquidados ni jubilados, pero tampoco siguen en servicio; una lista controlada por la que él llama "Gerencia de Despidos Humanos". Él fue telegrafista, durante los últimos 25 años, en la estación Cima (Distrito Federal) de la línea C, la que iba de México a Balsas. Sin embargo desde inicios de 1996 los rumores sobre el fin de "los Nacionales de México" fueron tan constantes que todos los trabajadores quedaron expuestos a liquidación o "retiro voluntario". A muy poco tiempo de optar por su jubilación, el asunto no le pareció nada agradable a Salvador y desde entonces puso todo su empeño en que lo trasladaran como jefe a una estación de primera; de esta forma su jubilación procedería con un sueldo mucho mayor al que percibía como telegrafista en una estación secundaria, ya que su desempeño laboral hasta llegar a Cima había sido en estaciones de primera.

Tras mucho batallar, finalmente lo consiguió; se salió con la suya y le otorgaron la estación de Tepeaca justamente para que tomara las riendas como jefe de la misma en los días en que la línea C, para la que había trabajado desde 1972, era clausurada. Ni tiempo tuvo para acongojarse porque el tren ya no pasaría más por Cima; el 16 de junio de 1997 salía con su petaca chiapaneca en una mano y su máquina de escribir en la otra, no fuera que en la nueva estación tampoco hubiera una, como es común.

Nacido en el norte, entre tierras en donde nada crece y de familia muy humilde, su porvenir podría haber sido definido por una vida de pequeño comerciante, labor muy socorrida donde el campo es pobre y donde no hay industria; pero un factor definió desde su infancia lo que sería el eje de su trayectoria laboral: el tren. Torreón, su ciudad natal, era cien por ciento rielera y tanto su padrastro como su tío materno eran ferrocarrileros. Ellos lo llevaron desde chico a conocer ese ámbito y, casi por inercia, como también por ventajas parentales, se introdujo en él desde los 14 años como ayudante de jefe de estación.

Las imágenes que recuerda de esos años resultan sumamente interesantes para entender por qué el tren, esta "atracción, como la de un imán, que siente uno desde chiquito por el ferrocarril, puede seguir tan viva, tan presente, tan fuerte en uno, aun ya jubilado" (31/10/97).<sup>1</sup>

Antes de conocer una máquina de cerca, por supuesto todavía de las de vapor, de todo lo que me habían platicado me la imaginaba yo como un terrible dragón arrojando lumbre por las fauces. Hasta que me subí a una por primera vez, cuando estaba yo en cuarto de primaria, en Gómez Palacio ...entonces le llevaba yo de comer a mi papá a la casa redonda y me dejaron subir...Es una sensación impresionante... (seguidamente comienza a actuar todos los sonidos de una máquina de vapor en marcha, 15/10/97).

Junto a esta visión casi onírica de la locomotora y de su primera experiencia arriba de una, agregaría otra que liga al ferrocarril por un lado con la abundancia y por el otro con la capacidad intelectual:

En Bermejillo, estaba yo en sexto de primaria, había un conductor al que todo el mundo le encargaba cosas; de todo le encargaban...aquello era como tienda, farmacia...que iba y venía como único medio para que tuviéramos muchas cosas de afuera. El conductor me impresionaba mucho porque recordaba siempre todo lo que le encargaban y yo no entendía, ¿pues cómo le hará para acordarse de todo? (15/02/97).

Ya trabajando para Ferrocarriles, aunque poco a poco irá percibiendo la otra cara de la moneda, como veremos más adelante, todavía experimenta situaciones en las que el trabajo en el riel lo impresiona y lo enorgullece:

<sup>1</sup> Entre paréntesis se indica la fecha correspondiente a la sesión de entrevista con Salvador Núñez.

Mi primer jefe, en la estación de Ceballos, vestía de lujo, tenía casa, camioneta, vivía muy bien...y era muy respetado (15/02/97). Hay lugares donde el jefe de estación es muy, muy, muy importante. En ese lugar, por ejemplo [Carmacho, Zacatecas], el presidente municipal, el señor cura y el jefe de estación controlan a todo el pueblo (21/06/92).

Por supuesto, los recuerdos sobre la Revolución, sin haberla vivido, emergen a través de las historias sobre Pancho Villa, en las que el tren es un protagonista:

La guerra en el norte se hizo a base de trenes, porque las distancias para recorrer son muy largas. Solamente para el estado de Chihuahua, de punta a punta, así rápido, eran veinticuatro horas en máquina de vapor. (...) En el norte tú puedes escuchar cientos de historias auténticas, porque yo ya no viví nada de eso, nada más sé lo que me contaron. Por ejemplo, yo trabajé de jefe de estación en un lugar que se llama Talía, que está entre Paredón, que fue tomado por Pancho Villa, y San Pedro de las Colonias, que fue tomado por Pancho Villa. (...) El velador de ferrocarril que estaba bajo mis órdenes, porque el jefe era yo, estoy hablando de 1955, platicaba la historia de todos los generales con quienes estuvo, en dónde y fechas, que lo dejaban a uno asombrado; y cuando hablan de Francisco Villa se quitan el sombrero con gran respeto (14/06/92).

Y al preguntarle ahora, al haber concluido su desempeño laboral, ya jubilado, cuál es el momento que recuerda con más cariño, responde: "Sin duda el 17 de diciembre de 1953, cuando me recibí de telegrafista" (15/02/97). Una serie de aspiraciones se habían consumado para dar pie a una primera etapa laboral de grandes satisfacciones. Mostrándose primero impresionado y después orgulloso de este gremio al que pertenece, la analogía entre ferrocarril y estatus se impone:

Mi mamá se sentía muy orgullosa de que su hijo ya era un señor telegrafista. Era muy importante porque se ponía uno unos audífonos y se retrataba uno con pose de aviador (14/06/92).

Y a propósito del estatus, materialista por definición, podemos ver cómo en esta vida particular el ferrocarril constituye el primer elemento de fuerte cohesión con la modernidad:<sup>2</sup> aquí el trabajo se vuelve uno de los ejes más impor-

<sup>2</sup> Porque aunque sí fue a la escuela, que constituye otro elemento característico de la modernidad, lo hizo de manera desordenada, cursando cada año en una ciudad diferente y sujeto a la movilidad permanente

tantes de una experiencia de vida y obliga a una capacitación que hay que mantener actualizada para poder superarse y así entrar en la lógica capitalista y moderna. Sin embargo, como veremos, algo tiene esta lógica que no acaba de llenar las expectativas de Salvador. La modernidad a la que debía llevar el ferrocarril a México no se ha consumado, por lo que resultan muy interesantes los elementos en contrapunto que surgen en la vida de Salvador. Todo parte del mismo primer jefe del que ya hemos hablado, al que admiraba mucho por ser tan elegante y respetado:

...pero nada más al principio, después ya no, porque le dije que me enseñara y me dijo: Sí, te voy a enseñar el telégrafo, pero me vas ayudar. (...) Era descargar a las tres de la mañana. (...) Éramos cinco chicharos, cinco aprendices, y por lo tanto éramos cinco trabajadores, y el jefe no nos pagaba, ¿verdad?, trabajo de gratis y a las tres de la mañana. (...) Y además teníamos que hacerla de niñera, tenía un niño que se cagaba cada quince minutos y en aquellos tiempos no había pañales. (...) Así que en la noche era cargar bultos y en el día era limpiar bebé, aparte de barrer la oficina, hacer el informe del jefe (...) pero había que ingeniárselas para ganar dinero, porque aquello era un estudio pero el jefe no pagaba, y necesitabas siempre comprar algo, ¿no?... ¡El jefe ganaba un dineral! ¡De puro exprés ganaba novecientos pesos, que era un dineral, era un sueldazo! (14/06/92).

En un principio, cuando se inició en el gremio junto con su hermano, no estaban muy claras las diferencias entre andar o no andar en el camino, pero las aprendió:

Mi hermano, que está en Torreón, tiene un rancho en la Zona del Silencio, en Yermo, y es conductor de trenes. Cuando empezamos en el ferrocarril él quería que fuera garrotero y yo quería que él fuera telegrafista. (...) En aquellos tiempos eran unas máquinas de vapor chiquititas con un tender, o sea un tanque de agua cortado de arriba (...) les decíamos las mochas. Así que nos íbamos a practicar en las mochas al patio, pero a mí francamente no me gustó y a él no le gustó la vida de oficina, y entonces yo me encerré en una oficina y él se fue al camino. (...) ¡Cómo me iba a gustar allá arriba trepado, jalando un palo para frenar! (14/06/92).

---

al lado de su abuelo materno, que era comerciante. Viajaban en una carreta, siempre en movimiento entre los estados de Coahuila, Zacatecas y Durango, encaminándose según les señalara el huarache que su abuelo acostumbraba a arrojar para decidir el rumbo.

Definitivamente las comodidades de la oficina iban más de acuerdo con la idea que se había hecho de trabajar en el ferrocarril: "Sentado allí, comer a sus horas...mi mamá me llevaba el lunch a mi oficina" (14/06/92). Aunque claro, esto siempre dependerá de la oficina, que por un lado puede no ofrecerte nada para comer: "Me acuerdo que en 1953 me mandaron a Adrián, cerca de Parral. Ahí no había nada de nada. Sólo estuve un día" (12/09/96); y por otro lado puede ser de terrible movimiento:

Hay estaciones donde hay mucho, mucho, mucho exceso de trabajo, y hay lugares en donde no se hace absolutamente nada. Por ejemplo, estando yo de jefe de estación en Tepexpan tenía que vender boletos para el tren pasajero que va a Veracruz; en el mismo tren llegaba exprés para las compañías constructoras (...) hay que registrar todo de cada uno de los carros, a qué hora llegaron, a qué hora se descargaron, cobrarles el arrastre (...) el derecho de uso de piso (...) luego hay que hacer una información a las diferentes contadurías: lo de exprés a exprés, lo de boletos a boletos, los de fletes a otra contaduría (...) muchas oficinas a quienes rendirles cuentas; además de todo esto, viene un inspector, que es auditoría. (...) Y muchas responsabilidades más, si tienes ayudantes, yo tenía dos ahí, y no llegan a trabajar, el jefe tiene que hacer todo el trabajo porque la contabilidad no se puede dejar para después (21/06/92).

Pero a estas estaciones, precisamente por la carga de trabajo que representan, les ve otras ventajas:

Por ejemplo, cuando estaba yo en Camacho, Zacatecas, ahí iban hasta en la noche: ¡Jefe, fíjese que no pude venir en el día, ya me llegó la mercancía de Torreón y la necesito! No, pues ya ni la amuela, qué horas son esas de venir, son las nueve de la noche. Dice: Jefe, le traje unos quesos, y la próxima semana le voy a traer un cabrito. Ah, no, pues ni modo...¿cuántos bultos son?...¡Y todo arriba de su carreta! (...) Entonces tiene la desventaja de que hay exceso de trabajo, pero el jefe recibe muchos regalitos por trabajo extra (21/06/92).

Así es como explica que en 1992, con ya casi 60 años, haya optado por quedarse en Cima, en donde había menos chamba y en donde pudo dedicarse a otras actividades de su agrado como leer, tocar la guitarra y cantar, sembrar, construir, etc. Esta disección de su experiencia de la vida laboral, posible de articular sólo gracias a la edad y al relato balance que ésta permite, me parece

muy reveladora para comprender los cambios que el ferrocarrilero percibe en su propia concepción del trabajo que desempeña y de la empresa para la que labora, así como del sistema que los rige.

A propósito de ello podemos contrastar estas lecturas acerca de un pasado remoto (etapa antes de trabajar y primera etapa laboral), con las lecturas de un pasado más inmediato (segunda etapa laboral hasta la fecha). El parteaguas parece estar en el movimiento ferrocarrilero de 1958, en el que tuvo una participación activa en la Sección 27 del Sindicato, en Torreón. Enfrentó la represión de 1959, fue acusado de comunista y de atacar las vías de comunicación, entre otras cosas. Fue encarcelado durante siete meses, quedándose sin trabajo al no recontratarlo los FNM al salir. A partir de aquí sus opiniones acerca de los Ferrocarriles, del Sindicato y de la política que rige al país sufren una transformación radical: ni los Ferrocarriles son la panacea que vislumbraba de joven, ni el Sindicato es el protector y el defensor del trabajador, ni el gobierno cumple las promesas acerca de un progreso para el país y de un mayor bienestar para todos.

Ya casado, con dos bebés y uno más en camino, esta situación lo llevó a buscar otra opción laboral. Por haber estudiado el inglés, la docencia pareció ser la más viable.<sup>3</sup> Decidió perfeccionar este idioma, que había empezado a estudiar en 1952 en el Distrito Federal y en Estados Unidos<sup>4</sup>, para después dar clases de inglés en San Juan Teotihuacán en secundarias (tanto públicas como privadas) y a particulares, así como clases de español a los arqueólogos extranjeros que efectuaban excavaciones y estudiaban los antiguos talleres de obsidiana de los alrededores.

El inglés es el otro elemento que lo perfila como producto de la modernidad; con un contacto regular con este otro idioma debido a su relación con la frontera a través del tren, éste se convierte casi en una obsesión desde muy joven.

Con los años, influido por las diferentes culturas con las que convive en Estados Unidos durante diversas estancias,<sup>5</sup> así como empapado de la historia y de las costumbres de su país a través de sus recorridos, de sus lecturas y de reconocerlo en las pláticas con los arqueólogos con los que convive a lo largo de más de una década, se convierte en una especie de personaje transcultural con una notoria habilidad para conversar con todo tipo de personas, siempre dispuesto a dar su opinión o a reflexionar sobre los más disímiles temas.

Por todo ello, las lecturas que hace del pasado inmediato del ferrocarril tienen tintes pesimistas acerca de la trayectoria de la empresa y del gremio, así como del futuro de ambos:

<sup>3</sup> No creo sea que casual el que su madre haya sido maestra.

<sup>4</sup> Combinándolos con trabajos diversos como guía de turistas, bracero, etc.

<sup>5</sup> Chicanos, braceros, negros, millonarios, artistas, campesinos, propietarios...

Vivimos en un sistema de corrupción. (...) A ferrocarriles se les ha denominado ferrobarriles, barriles sin fondo porque siempre ha estado subsidiado por el gobierno. Entonces...¿cuándo se va terminar ese suicidio para Ferrocarriles? Nunca. Los gerentes se han enriquecido, se han ido o les han dado mejor puesto. Por ejemplo, se han ido y regresado...quiere decir Luis Gómez Z. se fue y regresó otra vez porque necesitaba seguir robando. Y de lo que se puede constatar aquí, hay un rancho propiedad de él aquí en el kilómetro 32, nosotros vivimos en el 43, y en Mango tiene otro rancho también de lujo...pegadito a Cuernavaca (14/06/92).

Salvador pronosticaba esto en 1992, a fines de 1997 parece ser un hecho, pero desde entonces podía enumerar varios negocios turbios en los que el sindicato y los dirigentes siempre desempeñan el papel protagónico:

Se iba a hacer un ferrocarril eléctrico, desde hace mucho tiempo: pues ya nos vamos a modernizar, ya el gobierno nos dio mucho dinero, y bla bla. Compraron las máquinas a Estados Unidos, que por cierto no eran nuevas, pero nos las vendieron como nuevas, y ahí están arrumbadas en San Luis Potosí...porque son eléctricas y como no hay cables, pues cómo se van a usar... O sea que es como la Carabina de Ambrosio: no sirve para nada pero ahí está. (...) Peralta vendió nuestra Cooperativa, que era de todos los ferrocarrileros...no nos dieron cinco centavos a nadie. (...) Bueno, el sindicato...mira, en este mes pasado, nada más de impuesto sindical, de un mes nada más, me quitaron 90 mil pesos. 90 mil pesos a Chavita Núñez. Bueno, si somos 100 mil ferrocarrileros, cuánto dinero es. ¡Ahora, ése es para el Sindicato, y de allá para acá nada! ¡No nos da nada el Sindicato! ¿Entonces no es un robo? Son muchos millones. Ahora, si tú vas al Sindicato de Ferrocarrileros, por este lado están unos policías con unos perros, unos mastines amaestrados que vale 10 millones cada perro... Cualquiera persona que se acerque sospechosa, meten el perro y ya. Entonces esos perros, esos policías, que es lo mismo, están pagados con nuestras cuotas. Para eso sirven nuestras cuotas, para chingarlos a nosotros mismos. Para eso sirve el Sindicato en México (14/06/92).

Sin embargo, ¿desde cuándo ve que se arrastra el problema de la corrupción? Desde la misma expropiación. Aquí los periodos que hemos distinguido acerca de su percepción de la empresa y del gremio parecen encimarse, sólo que requirió del paso del tiempo para ver que la corrupción venía desde entonces:

Con la expropiación se mexicanizó. Se mexicanizó quiere decir que el ferrocarril lo adoptamos a nuestra forma de corrupción, ni más ni menos. Es una de las razones por las cuales fui a vivir a los Estados Unidos, porque siempre me pregunté: ¿Por qué los americanos están ricos y por qué nosotros estamos pobres? Voy a verlo. (...) Me tocó manejar tractores enormes marca White para recolectar el maíz, y todo lo hacía yo solito, o más bien dicho el tractor hacía todo solito, y el tractor yo nomás lo manejaba. Una tarea que en México la haríamos con una docena de peones trabajando a todo vapor con los costales cargados. (...) Y por eso digo que el ferrocarril, si fuese administrado en una forma más eficiente, sí progresaría, pero si hay corrupción en todos nosotros, cada quien le jalamos un poquito, pues si dura otros 100 años va a seguir mejorándose el sistema de corrupción (14/06/92).

¿Y cuál veía como posible alternativa en 1992, al construir este relato? El sueño de un ferrocarril administrado por los propios trabajadores sigue vivo. Frente a un sistema paternalista que propone que el gobierno debe cuidar y administrar todo, la propuesta es reivindicar el papel del trabajador ya no como un peón entre tantos, que sólo sigue órdenes, sino como propietario y empresario, con capacidad para administrar y hacer rendir un negocio:

Mira, en New Jersey...uno de los paseos fue viajar en un tren. Ese tren era al estilo antiguo y era chiquito, era un ferrocarril como de aquí a Tres Marías, ida y vuelta. Llegan los carros, se estacionan, compran su boleto para el tren y se va uno en el tren, allá se para, hay una tiendita de curiosidades muy mona y el tren le va a uno explicando como un guía de turistas, pero no es más que una cinta, ¿verdad? (...) Entonces es una compañía ferrocarrilera, al 100 por ciento inclusive, las hijas o las nietas de los mismos trabajadores son garroteras (...) está administrado por ellos, esto no puede quebrar porque es nuestro negocio (...) y sabes cuándo va a quebrar, ¡nunca! (...) Por eso te digo yo, si un ferrocarril tan pequeño progresa, cómo no va a progresar un ferrocarril que abarca toda la República Mexicana, ¡si es muy grande! Y sin embargo estamos subsidiados por el gobierno, y dinero y dinero y ya nos estamos modernizando y ya vamos a comprar máquinas. (...) Entonces esa mala administración es lo que ha echado siempre a perder el servicio ferroviario (14/06/92).

Y es que de nuevo, en la administración ve la clave de todo:

Si tú propones proyectos donde tu dinero es el que va de por medio, los defiendes ante todo y pese a todo y no permites que, sin ser bien evaluados primero como viables, se invierta con todos los riesgos que esto implica. Pero claro, si el dinero no es tuyo, pues juguemos el juego y a ver qué provecho le sacamos.

Por ejemplo, los japoneses querían construir el ferrocarril de aquí a Acapulco. Bueno, ah, pues Japón propuso, bueno: 10 años, el ferrocarril va a ser japonés. A los 10 años ya va a pertenecer a mexicanos. Ah, pues es un gran proyecto, por qué no vamos a invertir dinero y vamos a tener un gran ferrocarril, en 10 años pero lo vamos a tener a Acapulco, que es un lugar muy importante por supuesto. (...) Bueno, el primero en oponerse fue el mismo gobernador de Guerrero, el señor Figueroa. ¿Por qué? Porque él tiene el monopolio de trailers de transporte, él transporta todo de Acapulco para todas partes. Y como era el gobernador, ah no, aquí no se construye ningún ferrocarril porque mi compañía de trailers no va a quebrar (14/06/92).

Ahora bien, después de este primer recorrido a través de sus experiencias y reflexiones sobre el trabajo para ver cómo la trayectoria laboral construye una identidad, veamos el otro gran bloque constituido por las vivencias, las opiniones y los valores resultantes de su trayectoria espacial y de las relaciones familiares y sociales que a ella vincula.

### A partir del espacio

Caracterizada por una considerable movilidad espacial, esta parte nos obliga a viajar por diversos lugares de la República, por lo que con el fin de no perdernos en la cronología, porque ni su relato ni el que tejemos aquí es cronológico, enumero en primer lugar estos diferentes marcos espaciales relativos a su trayectoria vital:

1. Diversas ciudades y pueblos del área fronteriza en los estados de Coahuila, Durango y Zacatecas, en donde transcurrió su infancia (1933-1947).
2. Diversas estaciones norteadas en los estados de Coahuila, Durango, Chihuahua, Zacatecas, Nuevo León y Tamaulipas, en donde trabajó durante su primera década laboral, con mucha relación con Torreón, en donde vive su familia y la de su esposa, y con estancias periódicas tanto en el D.F., en un principio, como en los Estados Unidos, al final del periodo (1947-1961).
3. San Juan Teotihuacan, donde trabaja como jefe de estación todo este periodo, con cortas estancias en Estados Unidos (1961-1972).

4. Cima, D.F., donde trabaja como jefe de estación todo este periodo, ya con mucha relación con el D. F., y estancias periódicas en Estados Unidos (1972-1997).

De acuerdo con la propia cronología que Salvador hace al narrar su trayectoria espacial, entretejida en el relato, a lo largo de estos marcos nos desplazaremos en sentido inverso, es decir, de la actualidad hacia atrás.

Acerca de Cima y Parres destaca su permanente interés por conocer la historia del lugar y sus leyendas,<sup>6</sup> ya que así como le gusta leer, desde joven le ha gustado escuchar. Aquí podemos ver reflejada la importancia de la tradición oral en esta trayectoria de vida, acervo de conocimiento siempre de primera importancia para estudiar la memoria y la identidad colectivas. De esta manera, la historia que hace del lugar se remonta hasta el siglo pasado, abarca desde Parres hasta Cima e incluye la historia de la vía que atraviesa este espacio, lo que nos traslada a un espacio laboral:

Sí, Parrés se llamaba Casto de la Fuente Parrés, era un español al cual Porfirio Díaz le regaló todos estos terrenos; todos estos terrenos quiere decir colindando con Xochimilco hasta el estado de Morelos...todo esto era de Casto de la Fuente Parrés, por eso se llamó Parrés, que ahora le dicen Parres. Antes de que estos terrenos fueran cedidos al señor Casto —que no creo que fuera muy casto—, el lugar se llamaba El Guarda; desde principios del siglo pasado, que era cuando pasaba por aquí Maximiliano a ver a «la india bonita», que se convirtió en su amante. Era hija del jardinero de lo que es hoy la Casa de Cortés en Cuernavaca, y como pasaba cuantas veces podía, mandó empedrar este camino, aquí está empedrado todavía.

Bueno, me gusta mucho conversar con los viejitos, siempre que tengo oportunidad yo los dejo hablar, hablar, hablar, hablar...en la misma forma que tú me dejas hablar. Entonces empiezan a meterse en sus nostalgias, en sus historias, y platicando con varios viejitos hace una historia del mismo pueblo. (...) Por ejemplo, todos los viejitos de Parres nacieron aquí en Cima, y allá están ahora por mi general Lázaro Cárdenas, que les regaló el ejido en 1936. Y como allá había tubo de agua que viene del Tulmeac y aquí no había agua...además que aquí eran talamontes.

Estas vías se construyeron por ingleses con el permiso de Porfirio Díaz y se inauguró el ferrocarril en 1897; se hizo un pachangón en Cuernavaca, en la estación. Curiosamente el trazo que hicieron los ingleses el siglo pasado

<sup>6</sup> Aquí me vienen a la memoria unas palabras de Raphael Samuel: "La historia local es una inquietud intensamente obrera" (130).

no se ha modificado en lo más mínimo y yo creo que con máquinas de vapor prestaban mejor servicio que ahora, porque le ponen balastro en determinado lugar y traen periodistas y sale la foto del ferrocarril rehabilitado a Cuernavaca, pero no es cierto que esté rehabilitado, siempre ha estado en pésimas condiciones: los trenes no pueden correr a más de 20 kilómetros por hora por una orden de precaución que existe. De subida, pues está muy pesada la subida, y de bajada tienen miedo a que se chorreen los trenes, como ya ha sucedido; entonces una velocidad de 20 kilómetros por hora no es negocio, no es redituable (14/06/92).

Por otro lado, aún siendo una estación secundaria y mal abastecida, lo que lo llevó a trasladarse a Cima nos remite al centralismo imperante que tantas vidas ha condicionado, particularmente desde mediados de este siglo. Con su esposa hospitalizada en el D.F. desde hacía años, esta estación se le presentó como una opción muy cercana y la aprovechó. Aquí sus hijos pudieron estudiar, lo que era fundamental para él, primero en Parres y después en Coyoacán. Además Cima se convirtió en su "centro de operaciones" ya que desde ahí se le facilitó, más adelante, visitar a sus hijos, cuando todos tuvieron familia y se trasladaron a diferentes ciudades:

Sí, así llegué yo aquí: bueno, está horrible, no hay nada, pero me queda cerca del hospital. Entonces trabajaba yo en el día y había que enseñarle a mis hijos a cocinar, porque no tenían mamá, o sí tenían pero estaba en el hospital (...) y yo mismo no sabía; así que... así mal aprendieron y así transcurrió el tiempo. (...) Después fueron a la secundaria a Coyoacán y ya después, la universidad. Pasaron 12 años que estuvo enferma mi esposa y al fin se murió, fue una... la tristeza más grande que he tenido en mi vida, porque luego yo me quería suicidar y si no lo hice fue por mis hijos, pero fue terrible, ¿no?: ver que se me estaba muriendo, pero morir de verdad, no como las canciones dicen. (...) Entonces comprendí por qué los que se suicidan consideran que tienen la razón: a mí ya no me interesaba nada, yo me muero. Y cometí muchas locuras, me iba con mi guitarra al panteón a media noche a darle serenata, me sentaba en su tumba, le cantaba la cucurrucú paloma y tantas canciones, pero la verdad es que yo me quería morir. (...) Sí, los 12 años en el hospital. Todos los domingos nos los pasábamos en el hospital, allí jugaban mis hijos en los jardines del Hospital Colonia, que era el hospital de los ferrocarrileros; era su centro de diversión de todos los fines de semana.

Bueno, [estoy en Cima] más que nada por mis hijos: aquí está Ernesto, dos hijas aquí en Parres, y es mi centro de operaciones, de aquí puedo visitar a los otros; puedo ir a Teotihuacán fácilmente. Y si en este lugar hay aire puro y no hay ruidos y no hay con quién pelearse, pues, ¿qué voy a hacer a otra parte? (14/06/92).

Frente al norte, donde transcurrió casi la mitad de su vida, Cima era el paraíso: es verde, boscoso, llueve, hay cultivos...lo que nunca vio ni tuvo en el norte. De esta manera las incomodidades de vivir en un lugar en donde no hay ningún tipo de servicio, así como lo obsoleta que veía la estación, se convirtieron en una especie de pago o pena por gozar del aire libre, la salud y la tranquilidad que ha tenido durante los últimos 25 años:

Estamos tan modernizados que en esta estación usamos el telégrafo, que fue inventado en 1837 por Samuel Morse y todavía lo tenemos en servicio. (...) Tengo aquí un mes y siete días sin una gota de agua, el tanque asignado a Ferrocarriles, en el accidente que...en el anterior a este último, se lo llevaron vacío y quedó convertido en chatarra, se acabó, desde entonces no hay tanque. (...) Pero estamos acostumbrados a ver las cosas desde el punto de vista negativo y por eso sentimos que sufrimos, entonces somos masoquistas, ¿verdad? De tal manera que yo adonde voy, al llegar aquí, pues...y por eso tengo fama de loco. Un trenista me dice: Oye, aquí...para estar en este lugar es necesario estar borracho o loco. Le digo: ¿Sabes por qué soy feliz?, porque yo aprovecho los dos y llevo una vida a todo dar, borracho y loco. ¿Dónde está el problema, no? Bueno, así pues disfruta uno cada estación según las posibilidades, según las circunstancias (14/06/92).

Al hablar de este espacio, además de la cotidiana convivencia con los trenistas, que califica más que nada de "jocosa...el clásico albur", es donde más se imponen las referencias a los hijos (los que tuvo con la primera esposa, Petra, que son los que más relación mantienen con él), y sobre todo el orgullo por haber logrado que casi todos estudiaran, para lo cual la cercanía con el D.F. también fue determinante. El detonante de esta reflexión es una vez más el inglés:

...[El inglés] después me gustó más y pensé: bueno, tengo mis hijos y, ¿qué les voy a enseñar?, ¿qué tal si no les gusta el ferrocarril? (...) Por lo menos les voy a enseñar inglés, que es lo que estoy haciendo con Sinuhé. Rocío estudió tres años en Estados Unidos, trabaja en turismo y vive en Villahermosa, Ta-

basco; está casada y tienen una tlapalería. Lucero también fue a Estados Unidos, está casada aquí en Parres. Ernesto estudió química en la UNAM; y el que no quiso estudiar, que fue Edi, trabaja de chofer en Transportes del Norte. Salvador es ingeniero en telecomunicaciones, microondas, vive en San Luis. Y Lucha también es telegrafista. Ella estudió aquí: le enseñé inglés y le enseñé el telégrafo, sólo que se casó y pues ahora vive con su marido. Mi hija Nancy, ella es gerente de una compañía aquí en Teotihuacán. Estudié también en la UNAM, y ahí se me hacía muy curioso porque mi hijo (Ernesto) y yo íbamos a la misma universidad, sólo que él iba a química y yo iba al CELE, que es el Centro de Lenguas Extranjeras (14/06/92).

Y es que, finalmente, una de las cosas que más valora es el aprendizaje, sobre todo el aprendizaje cotidiano, ya que "adonde quiera que uno va también se acopla a la forma de vivir de los demás, porque si se hace uno egocéntrico pierde uno mucho de la sabiduría de los demás".

A veces el pastor sabe muchas, muchas cosas interesantes que uno ni siquiera se las imagina. Aquí yo, trabajando como pastor, cuando tenía mis vacas, borregos, chivos, gallinas, gansos y cuánto...cuando tenía mi otra esposa, la inglesa, los pastores me enseñaron por ejemplo a tronar el chirrión, así como un 22, pau, pau, pau, pau, pau; y tú puedes apostar que alguien está disparando un rifle 22 y no es más que un chirrión de pastor...Y, por ejemplo, cómo localizar hongos, clasificarlos, cuándo son venenosos o alucinógenos y cuándo son buenos para comer. (...) Sí, de tal manera que voy yo hacia el monte, me encuentro un pastor y me pongo a escucharlo, y me platica de historia y me platica de la vida en el campo y cuál es el agujero de una víbora y cuál es el de un conejo y cuál es el de un armadillo; y si uno ve un hoyo, un hoyo es un hoyo...y no, según el tamaño y la forma es de X animal...y ellos saben si es de un gato montés o de un tlacuache...y uno no sabe (14/06/92).

Vemos cómo el aprendizaje permanente se convierte en una constante en su vida. Aunque, como sostiene, aprende en todas partes y de toda la gente, vinculando el aprendizaje con los espacios San Juan Teotihuacán se abre como su ventana al mundo, como un lugar privilegiado en donde cultiva su perfil como docente y en donde aprende a partir de la relación con personas de lo más disímolas: extranjeros, arqueólogos, meseros, lugareños, hacendados, gente de cine, etc.:

Yo vivía en Teotihuacán y tenía una casa muy bonita de piedra, grandota. Como dijo el que chocó, todo iba bien...además trabajaba yo en Ferrocarriles, ¿verdad?, era el jefe y ahí filmamos también varias películas, como aquí ...pero se enfermó mi esposa, cáncer, y la internaron en México. Yo necesitaba trabajar en un lugar cerca de México para que la pudiera yo visitar, trabajar y cuidar a mis seis hijos, todo al mismo tiempo...entonces el lugar más adecuado era Cima. Ahí [en San Juan] di clases, principalmente a nivel secundaria: por ejemplo, hay una Secundaria que es de monjas, pero como nadie de ellas hablaba inglés, pues solicitaron mis servicios; allí estaba yo en medio de todas las madres. (...) Estuve de profesor en Acolman, donde está el convento, y la secundaria de Teotihuacán, que en aquellos tiempos era la No. 12; ahora ya tiene otro número, pues ya los tiempos han cambiado mucho, ¿verdad? (14/06/92).

Por un lado los arqueólogos le revelan muchos conocimientos sobre el mundo prehispánico, por el que se apasiona hasta convertirlo en uno de sus temas predilectos, lo que lo llevará incluso a estudiar náhuatl en el INAH. Por otro lado, casi todos extranjeros representan una oportunidad para establecer todavía más vínculos con los estadounidenses, ya que viaja periódicamente a Estados Unidos para practicar el inglés que imparte en secundarias, a particulares y a meseros:

(...) eso fue en cuanto a estudios realizados aquí en México, pero la práctica fue en Estados Unidos, y estuve en muchísimos lugares porque fui muchas veces: estuve en New York city, en Delaware, en Buffalo (...) en Washington D.C., en Pittsburgh, en Kansas City, en Cornell (...) y principalmente escogía yo lugares en donde nadie hablara español, para la práctica.

[A las excavaciones en la zona] llegaban estudiantes de Estados Unidos, principalmente de la Universidad de Pennsylvania, de la de California, de Tulane, y yo les impartía clases de español. Ellos iban a Antropología y ahí de pasadita, pues yo estudié antropología, porque yo me iba con ellos a las investigaciones y así encontramos talleres de obsidiana en donde los aztecas fabricaban flechas, cuchillos, navajas, raspadores y muchas otras cosas que encontramos. (...) Preparaban sus tesis acá en Teotihuacán con los descubrimientos que hacíamos, digo hacíamos porque yo andaba con ellos, ¿ves?, y nos encontrábamos semillitas de chile: pues vamos a analizarlas con Carbono 14 a ver de qué edad son, y tepalcates por toneladas. Por cierto, cuan-

do hicieron el periférico de lo que es ahora zona turística, entraron los bulldozers y yo vi a los antropólogos llorando (...) y después ahí andábamos como locos recogiendo pedacitos de cacharros pintados así, con grabados (14/06/92).

Además relata como toda una experiencia haber puesto a los meseros a interactuar con los extranjeros en los restaurantes y las cantinas de San Juan y alrededores, haciéndoles intercambiar papeles para que aprendieran los respectivos idiomas: al mesero de turista, para actuar en inglés, y al extranjero de mesero, para practicar el español. Moraleja: para él ésta era una manera de comer y de beber gratis en muchos restaurantes:

La diversión no la encuentra uno en las estaciones, la diversión la lleva uno dentro del alma. (...) Si la situación está muy trágica, me gusta verla no tan trágica. (...) Por ejemplo, como te decía, en Teotihuacán era yo muy feliz porque empezaban a vender curiosidades allí los nativos, de los cuales me hice unos buenos compadres y les digo: Oye, ¿pues por qué no vendes en inglés?, ganas más dinero...los mexicanos te pagan y ganas dinero pero ganas más si vendes en dólares —que en aquellos tiempos eran dos pesos cincuenta centavos el dólar—, entonces pues te ganas más. Ah, pues sí, ¿verdad? Y así, como no queriendo la cosa, empezaron a aprender. Cuando vieron que los que vendían en inglés ganaban más dinero, los otros empezaron también a aprender. El problema estuvo grave cuando yo tenía que enseñar inglés a personas que no sabían escribir en español. (...) Ahorita ya hay creo que seis mercados y todos venden en inglés; el iniciador fui yo, porque también les enseñé a los meseros a servir en inglés: ¡ah, pues buenas propinas que se ganaban!, ¡no hombre!, se hicieron capitanes de meseros, todo en inglés, y era muy curioso porque uno la hacía de turista y el otro de mesero y luego lo cambiaba yo, ahí en el mismo restaurante...ahí era la clase para hacerlo todo más gráfico. (...) Y yo tenía muchísimas ventajas porque en los restaurantes turísticos no me cobraban ni la comida ni la bebida, lo cual era muy conveniente, porque yo les llevaba turistas. Oye, ¿a cuál restaurante vamos?, pues iban al que yo decía (14/06/92).

En suma, el recuerdo de las vivencias en San Juan es un recuerdo de mucha felicidad, truncada por la enfermedad de Petra quien, junto con la etapa de crecimiento de los hijos, enlaza este periodo de su vida con el siguiente, en Cima.

La necesidad de hospital y de escuela lo empiezan a atar al D.F., del que ya no se podrá alejar. Sin embargo, a diferencia de Cima, aquí los protagonistas todavía no son los hijos; éstos aparecen únicamente en relación con la educación y con su actividad docente:

También hubo sus detalles curiosos porque, cuando ya estuvieron en secundaria, yo fui profesor de mis propios hijos. Y una vez mi hija Rocío, al hacerme una pregunta, en vez de decirme profesor o Sr. Núñez me dice: Papá, papá, ¿cómo se dice...? Después todos los alumnos me decían papá. (...) Como te dije, también trabajé en el colegio de monjas: ahí estaba en la escuela Lucero (...) ahí había que rezar antes de la clase...yo llegaba tarde, sí (21/06/92).

Aquí los protagonistas son los arqueólogos, los extranjeros...y todos los mencionados, pero también la gente de cine, con la que comienza a tener relación a raíz de todas las películas en las que participa como extra o en las que colabora para su filmación, casi todas con la temática del ferrocarril de fondo o en primer plano:

Filmamos *México insurgente*, con Claudio Obregón: se trataba de la revolución, principalmente de mi general Pancho Villa antes de la toma de Torreón. (...) Se filmó en mi estación una gran parte...mis cuñados fueron contratados como muertos. (...) Hubo un momento en que hubo más acción en donde no estaban filmando. (...) También filmamos en mi estación una película que se llamó Sucedió en Jalisco...ahí estaba Tito Novaro, Marcelino Peña ...¡ah!, Julio Alemán y Raúl de Anda, el famoso Charro Negro. La película fue un churro de lo más insignificante (...) usaron la capilla de Sánchez Navarro, que estaba ahí enfrente (...) pero a nosotros se nos hizo la gran película porque ahí estábamos viéndola mi esposa y yo en Cuernavaca (...) cuando baja un poquito la cámara, gritó mi mujer: ¡Viejo, éstos son mis árboles, éstos son mis árboles!, ¡Viejo, ésa es mi casa, ésa es mi casa...Ése es mi perro! (...) Ahí también asaltamos un tren. (...) También se filmó ahí *Que me traigan la cabeza*, de Alfredo García, con Isela Vega. (...) Después continuaron esa misma película aquí en esta estación [Cima], con el Indio Fernández, aunque no venía en calidad de artista, que también fue amigo mío. Nos la pasábamos tomando tequila aquí en la estación...Isela llega ahí enfrente con sus *Desnudos por un Asalto* y entonces pues, ya medios entequilados, vamos a ver cómo está la película (...) aunque haya salido

bien, que se repita. El Indio Fernández era buen amigo y le gustaba mucho el tequila (21/06/92).

Curiosamente Salvador califica el traslado a San Juan como casual porque al regresar de Estados Unidos, a donde se había ido al salir de prisión en 1959, Ferrocarriles le ofrece trabajo, siempre y cuando no fuera en la División Torreón, por lo que con toda la familia en Zacatecas toma el tren rumbo a la estación de Presidio, Veracruz, que le habían recomendado. En el camino se entera de la oferta en la estación de San Juan, a donde decide desviarse y quedarse. Parece que aquí concluirá una larga etapa de traslados a través de enormes distancias.

En el norte su identificación con el gremio y su preocupación por sus derechos y necesidades fue mucho mayor. El encarcelamiento en 1959, originado por la represión del movimiento ferrocarrilero, parece haber puesto fin a esa etapa de activismo:

Siempre he sido muy alegre. Por eso me hicieron líder del sindicato, allá en Torreón. (...) Yo era representante por jefes de estación allá en Torreón, en el sindicato, y se vino la huelga; dejamos a todo el país sin trenes y fueron los soldados y me sacaron de la oficina y me encerraron en la cárcel. (...) Sí, con varios delitos: comunista, traición a la patria, ataques a las vías de comunicación, espiritista y quién sabe cuantas cosas. (...) Bueno, yo estuve siete meses nada más, digo nada más porque la mayoría de mis compañeros se quedaron encerrados todavía. Éramos más de 70 ferrocarrileros encerrados en el mismo calabozo ahí en la cárcel en Torreón. Cuando al fin salí pues ya no tenía yo trabajo, ya viéndome sin trabajo pues anduve desempeñando otras chambas y pensé: Bueno, si me gusta estudiar debo de buscar otro trabajo que no tenga que ver nada con ferrocarriles, así, me dediqué en una forma muy intensiva a estudiar inglés: Bueno, me gusta el inglés, pues a darle al inglés, y estuve estudiando en el Instituto Mexicano Norteamericano, de donde conseguí todos los títulos que tengan (14/06/92).

Con esta filosofía de siempre ver el lado positivo de las cosas y de que de todo se aprende, hasta sus recuerdos de la cárcel se revisten de conocimiento:

Fíjate que en todos los lugares se aprende algo, incluyendo la cárcel. Sí, yo puedo robar fácilmente una cartera, lo aprendí en la cárcel. Nunca lo he hecho, te lo confieso, pero lo sé hacer; inclusive a mí me iban a robar en Xochimilco con el sistema que yo había aprendido (...) y que yo me doy cuenta

y ¡pum!, que me lo descuento; un muchachito de unos 17 años. (...) Pero este tipo del que te estoy hablando era muy bueno para robar: Había robado al Sr. Ruiz Cortines cuando andaba en su campaña. (...) Hicimos una muy buena labor social; ahí fui profesor. Enseñábamos matemáticas, a leer, a escribir. Había un viejito que estaba muy muy interesado en aprender matemáticas porque vendía periódicos y lo hacían tonto con el cambio. (...) Enrique Ochoa, otro de los ferrocarrileros —él era muy famoso—, también se dedicó a profesor. (...) Y adentro de la cárcel hay otra cárcel que se llama La Bartolina; es como una jaula (...) aquí le dicen La Bartola... y a La Bartola 72 horejas (72 horas encerrado). (...) La comida dentro de la cárcel se llama el rancho (...) una comida horrible. (...) Me llevaban de la casa, mi esposa; mi hija más grande, que estaba más chiquita que Sinuhé, aprendió a caminar en la cárcel, tenía más de 70 papás. (...) Yo creo que nunca ha habido una niña con tantos papás como mi hija (21/06/92).

Durante poco más de cinco años, estando ya casado, los desplazamientos entre las estaciones que atiende son de enormes distancias. Así había sido desde su infancia: primero con el abuelo, arriba de una carreta jalada por cuatro caballos con la que iban de pueblo en pueblo vendiendo todo tipo de chácharas; después con la madre y el padrastro, cuyo trabajo en las cuadrillas de Ferrocarriles lo llevaba también de ciudad en ciudad, por lo que cada año de la primaria lo cursó en una ciudad diferente. El primero, con su madre, que era maestra; el segundo en Zacatecas, Zac., el tercero en Saltillo, Coah., el cuarto en Gómez Palacio, Dgo., el quinto en Saltillo, Coah., y el sexto en Bermejillo, Dgo.

Al rememorar ese periodo es común que repita: "Siempre he sido nómada". Todavía en la actualidad persiste esa pasión por las distancias. En enero de 1996, con motivo de los quince años de su primera nieta, se trasladó a Villahermosa en un Datsun. Sin haberlo previsto decidió pasear a unos compadre de Torreón para visitar a más hijos, por lo que se encaminó hasta San Luis Potosí, donde vive Salvador, y desde ahí a Ciudad Valles, también en San Luis, donde viven Cristina y Gabriela. Hizo este recorrido en una semana y manejando él todo el trayecto. En este mismo tono, regresando más de 20 años en el tiempo, podemos rescatar la descripción del traslado, en 1973, del vagón donde vivía con la familia en Cima, a Parres, para el que no se empacó nada; sencillamente, ya en movimiento sobre la vía, todos sostuvieron las cosas, desde el tinaco hasta los cuadros, para que no se cayeran durante el camino.

En el apartado dedicado a la trayectoria laboral dominan las reminiscencias revolucionarias y las escenas con Villa que le platicaban los viejitos, particular-

mente cuando habla de la Zona del Silencio, área donde comienza su trabajo en Ferrocarriles:

En la Zona del Silencio es semidesértico y hay cosas tan raras (...) animales marinos petrificados arriba de los cerros. (...) Eso de por sí ya es asombroso. Hay precisamente ahí en Ceballos, Durango, a una orilla de la Zona del Silencio, entre Jiménez [Chihuahua] y Torreón (...) un museo particular de lo más interesante, lleno de fósiles...y es una cantina, donde te estás tomando una cerveza...y cada cosa es una joya. Ahora, eso en cuanto a arqueología, pero ahora vamos a hablar de astronomía. Resulta que tú puedes encontrar tu propio meteorito que cayó ahí, tú te lo encuentras y ya es tuyo. (...) Y se encuentra uno piedras muy raras, muy, muy raras; ahí están enfrente del rancho de mi hermano, en Yermo, la estación que le sigue a Ceballos...que no es propaganda, pero ahí se producen los melones y sandías más dulces de toda la República. Ahí está mi hermano dedicado a eso nada más (21/06/92).

Durante ese periodo, a fines de los años cuarenta, vivirá su primera estancia en la ciudad de México, de la que tiene gratos recuerdos todavía con sabor a ciudad provinciana, pese a que en esos meses vino acompañando a su padastro, que estaba enfermo de tuberculosis:

Sí, mi papá murió de tuberculosis por tanto fumar, en el Instituto Mexicano de Rehabilitación, en San Fernando, frente al cine Tlalpan. Vivíamos en la calle de la Cruz Verde, perpendicular a San Fernando, y íbamos en tranvía a Huipulco, que era la línea Huipulco-Peña Pobre. La terminal estaba por donde hoy está una gasolinera, abajo de Casa Chata. Y hasta el Zócalo por cinco centavos. Ahí otro a la Villa; o sea que por diez centavos íbamos a la Villa. (...) Las primeras casas las veías hasta por Taxqueña, porque eran puros llanos hasta Portales (09/02/96).

Pocos años después, a inicios de los cincuenta, una nueva estancia en la capital, esta vez más larga, le permite conocer mejor la zona centro. A partir de estos años, fundamentales en su etapa formativa, el protagonista número uno de su relato será el ferrocarril, aunque siempre ligado a la afición por el estudio y la lectura:

Bueno, ya empecé a estudiar el telégrafo y me gustó estudiar. Me gustaron los libros; en ratitos que tenía pues me ponía a leer cualquier revista que me en-

contrara o lo que sea, lo importante era leer (14/06/92). Cuando estudiaba para telegrafista vivía en la colonia Guerrero y andaba en bici para todos lados, o sea que me conocí muy bien toda esa parte de la ciudad. (...) Trabajaba como secretario en Mariano Escobedo y de ahí en bici a Buenavista. Todo lo que hoy es Suburbia...eran los patios de Buenavista (09/02/96).

## Bibliografía

Alonso, Antonio

1972 *El Movimiento Ferrocarrilero en México, 1958-1959*, Era, México.

Anda, José Guadalupe de

1990 *Juan del riel*, Editorial Hexágono, México.

Barnet, Miguel

1983 *La fuente viva*, Letras Cubanas, Cuba.

Barrios, Elías

1978 *El escuadrón de hierro*, Ediciones de Cultura Popular, México.

Berger, Peter L. y Thomas Luckman

1995 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.

Bertaux, Daniel

1989 "Los relatos de vida en el análisis social", en *Historia y Fuente Oral*, núm. 1, Universidad de Barcelona, pp. 87-96.

Bosi, Ecléa

1990 "Memoria sueño y memoria trabajo", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. III, núms. 8-9, Universidad de Colima, México, pp. 41-68

Bourdieu, Pierre

1989 "La ilusión biográfica", en *Historia y Fuente Oral*, núm. 2, Universidad de Barcelona, pp. 27-33.

Burke, Peter et al.

1993 *Formas de hacer la historia*, Alianza Editorial, Madrid.

1993 "La nueva historia socio-cultural", en *Historia Social*, núm. 17, otoño, UNED-Valencia, pp. 105-114.

Campa, Valentín

1978 *Mi testimonio. Memorias de un comunista mexicano*, Ediciones de Cultura Popular, México.

## Catani, Maurizio

- 1990 "Algunas precisiones sobre el enfoque biográfico", en *Historia y Fuente Oral*, núm. 3, Universidad de Barcelona, pp. 151-164.

## Cedillo, Luciano

- 1963 *De Juan soldado a Juan rielero*, Publicaciones Mexicanas, México.  
1979 *¡Váaamonos!*, Ediciones de Cultura Popular, México.

## Chanfrault-Duchet, Marie-Françoise

- 1990 "Mitos y estructuras narrativas en la historia de vida", en *Historia y Fuente Oral*, núm. 4, Universidad de Barcelona, pp. 11-21.

## Chartier, Roger

- 1992 *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, Barcelona.

## Chirico, Magdalena et. al.

- 1992 *Los relatos de vida. El retorno a lo biográfico*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

## Coatsworth, John H.

- 1976 *El impacto económico de los ferrocarriles en el porfiriato*, 2 vol., SEP Setentas, núms. 271-272, México.

## Durand, Gilbert

- 1981 *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus, Madrid.

## Durand, Víctor M. (coordinador)

- 1984 *Las derrotas obreras 1946-1952*, UNAM, México.

## Ebergényi, Ingrid

- 1994 "Acerca del surgimiento del Sindicato de Trabajadores Ferrocarrileros de la República Mexicana, 1933", en *Historias*, núm. 7, octubre-diciembre, DEH-INAH, México, pp. 175-185.  
1989 "En defensa de lo usado. Historiografía y bibliografía del trabajo en ferrocarriles", en *Historias*, núm. 23, octubre-marzo, DEH-INAH, México.

## Eickhoff, Georg

- 1996 *La historia como arte de la memoria*, UIA, Col. Historia y Grafía, México.

## Ferrarotti, Franco

- 1988 "Biografía y ciencias sociales", en Philippe Joutard et. al., *Historia oral e historias de vida*, FLACSO, Cuadernos de Ciencias Sociales, Costa Rica, pp. 81-96.

- 1991 "La historia y lo cotidiano", en *Homo Sociologicus*, núm. 48, Ediciones Península, Barcelona.
- Filloux, Jean C.  
1975 *La memoria*, Diana, México.
- Fraser, Ronald  
1993 "Historia oral, historia social", en *Historia Social*, núm. 17, otoño, UNED-Valencia, pp. 131-139.
- Friedman, Georges y Pierre Naville  
1997 *Tratado de sociología del trabajo*, II tomos, FCE, México.
- Gil, Mario  
1971 *Los ferrocarrileros*, Extemporáneos, México.
- Giménez, Gilberto  
1993 "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en Bonfil Batalla, Guillermo, *Nuevas identidades culturales en México*, Pensar la cultura/CNCA, México, pp. 23-54.  
1994 "La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos", en González, Jorge A. y Jesús Galindo, *Metodología y cultura*, Pensar la cultura/CNCA, México, pp. 33-65.  
1996a "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en *Identidad*, III Coloquio Paul Kirchhoff, UNAM-IIA-DGAPA, México, pp. 11-24.  
1996b "Territorio y cultura", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 2ª Época, vol. II, núm. 4, diciembre, Universidad de Colima, pp. 9-30.
- Glantz, Susana  
1979 *Manuel. Una biografía política*, CIS/INAH/Nueva imagen, México.
- Grele, Ronald  
1991 "La historia y sus lenguajes en la entrevista de historia oral: quién contesta a las preguntas de quién y por qué", en *Historia y Fuente Oral*, núm. 5, Universidad de Barcelona, pp. 111-129.
- Halbwachs, Maurice  
1990 "Espacio y memoria colectiva", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III, núm. 8-9, Universidad de Colima, México, pp. 11-40.
- Heller, Agnes  
1987 *Sociología de la vida cotidiana*, Ediciones Península, Barcelona.  
1991 *Historia y futuro*, Ediciones Península, Barcelona.

Hernández, Ernesto

1996 *Un tren llamado vida*, MNFM, Cuadernillos del Museo, núm. 4, México.

Hernández, Víctor

1952 *Andanzas de un ferrocarrilero*, Editorial del autor, México.

Hiraoka, Jesse

1996 "La identidad y su contexto dimensional", en *Identidad*, III Coloquio Paul Kirchhoff, UNAM-IIA-DGAPA, México, pp. 38-50.

Koselleck, Reinhart

1993 *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós Básica, núm. 61, Barcelona.

Le Goff, Jacques

1991 *Pensar la historia*, Paidós Básica, Barcelona.

Leyva, Marco Antonio

1995 *Poder y dominación en Ferrocarriles Nacionales de México: 1970-1988*, UAM-Iztapalapa, México.

Maldonado, Edelmiro

1981 *Breve historia del movimiento obrero*, EDIPSA, México.

Melucci, Alberto

1996 "Identidades y acciones colectivas", mecanografiado, FLACSO, México.

Molina, Gustavo

1940 *El desastre de Ferrocarriles Nacionales de México*, Biblioteca de Acción Nacional, México.

Mraz, John

1991 *Imágenes ferrocarrileras: una visión poblana*, Gobierno del Estado de Puebla/Secretaría de Cultura, México.

1993 "Video e historia obrera en México: historia oral, video-historia y fotografía", en *Voces y Culturas*, núm. 5, Barcelona, pp. 24-44.

Munguía, J.

1950 *Almas rieleras*, sin editorial, México.

Novelo, Victoria

1986 "La cultura obrera, una contrapropuesta cultural", en *El obrero mexicano*, núm. 5, Siglo XXI/IIS-UNAM, México.

1993 "Cultura obrera en México, la cara sindical", en Krotz, Esteban, *El estudio de la cultura política en México*, CNCA/CIESAS, México.

- 1994 "Pequeñas historias de grandes momentos de la vida de los mineros del carbón en Coahuila", en *Estudios Sociológicos*, núm. 36, septiembre-diciembre, COLMEX, México, pp. 533-556.
- Novelo, Victoria y Juan Luis Sariego
- 1984 "Algunas cuestiones de método para el estudio de la clase obrera", en *Historia del movimiento obrero*, T. I, I Congreso de Historia Obrera, Memorias, UAP, México.
- Ong, Walter
- 1987 *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, FCE, México.
- Ortega, Maximino
- 1979 "Bosquejo de la historia del movimiento ferrocarrilero (1890-1973)", en *Materiales de Estudio*, núm. 2, UNAM, México.
- Ortiz-Hernán, Sergio
- 1988 *Los ferrocarriles de México. Una visión social y económica*, 2 tomos, FNM, México.
- Pacheco, José
- 1985 *La resistencia obrera en Ferrocarriles Nacionales de México, 1950-1982. Una historia de vida*, tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH.
- Peña, Guillermo de la
- 1993 "Testimonios biográficos, cultura popular y cultura política; reflexiones metodológicas", en Krotz, Esteban, *El estudio de la cultura política en México*, CNCA/CIESAS, México.
- Pérez Taylor, Rafael
- 1982 "Entrevistas con Zenón Reyes, militante ferrocarrilero", en *Historia Obrera*, 2a. Época, vol. 7, núm. 26, diciembre, CEHSMO, México.
- 1996 *Entre la tradición y la modernidad. Antropología de la memoria colectiva*, IIA/UNAM, México.
- Pujadas, Juan José
- 1992 *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Ricoeur, Paul
- 1996 *Tiempo y narración*, 3 tomos, Siglo XXI, México.
- Rodea, Marcelo
- 1944 *Historia del movimiento obrero ferrocarrilero en México (1890-1943)*, sin editorial, México.

Rosaldo, Renato

1989 *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, CNCA/Grijalbo, México.

Samuel, Raphael

1984 *Historia popular y teoría socialista*, Grijalbo/Crítica, Barcelona.

Saraceno, Chiara

1989 "La estructura temporal de las biografías", en *Historia y fuente oral*, núm. 2, Universidad de Barcelona, pp. 41-49.

Shabot, Esther

1982 *Los orígenes del sindicalismo ferrocarrilero*, El Caballito, México.

Signorelli, Amalia

1995 "El valor del trabajo en la experiencia biográfica; confrontación de dos historias de vida comparadas", en *Cuicuilco*, Nueva Época, vol. 2, núm. 4, mayo-agosto, México.

Terradas, Ignasi

1996 "La historia de las estructuras y la historia de vida. Reflexiones sobre las formas de relacionar la historia local y la historia general", en Prat, Joan, et. al. (editores), *Antropología de los pueblos de España*, Taurus Universitaria, Madrid, pp. 159-176.

Thompson, E. P.

1994 *Historia social y antropología*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México.

Urías, Beatriz y Cecilia Lazcano

1987 *Los ferrocarriles de México, 1837-1987*, FNM, México.

Vallejo, Demetrio

1967 *Las luchas ferrocarrileras que conmovieron a México*, Movimiento de Liberación Nacional, México.

Vilar, Pierre

1992 *Pensar la historia*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México.

Vilar, Sergio

1988 *El futuro de la cultura: alternativas críticas*, Plaza & Janés, Barcelona.

Villar, Alejandro

1988 *La administración obrera de los Ferrocarriles Nacionales de México, 1938-1940*, tesis de maestría en Historia, ENAH,

Villaseñor, Víctor Manuel

1978 *Memorias de un hombre de izquierda*, T. 2, Grijalbo, México.

Yanes, Emma

1991 *Vida y muerte de Fidelita, la novia de Acámbaro*, CNCA, Col. Regiones, México.

1983 *Los ferrocarrileros hablan, Cuadernos del Cihmo*, núm. 1, Año I, Centro de Investigaciones Históricas del Movimiento Obrero, UAP, México.

1984 *Relatos obreros mexicanos*, 2 tomos, SEP, México.

1996 *Memorias del Tercer Encuentro de Investigadores del Ferrocarril*, SCT/MNFM/FNM, México.

# Esperanza de un pueblo minero en Sonora: Pilares de Nacozari y la crisis de 1929

Guadalupe Soltero Contreras\*

**Resumen:** Este artículo recoge un testimonio de los efectos de la crisis económica y social de 1929 en el mineral de Pilares de Nacozari, Sonora. Ernesto Gallegos es uno de los protagonistas de esta historia.

**Abstract:** This paper provides a testimony about economical and social effects of the 1929 crisis in Pilares de Nacozari, Sonora. Ernesto Gallegos is one protagonist of this history.

A la memoria de don Ernesto Gallegos, quien dedicó sus últimos años a detener el paso del tiempo en Pilares.

**P**ara este trabajo se reunieron varias fuentes informativas con el fin de tener una mejor visión sobre las experiencias de los diferentes protagonistas del episodio de 1929. Principalmente retomamos las vivencias de Ernesto Gallegos, quien llegó a Pilares de Divisaderos, Sonora, siendo un joven de 16 años. Primero fue minero y después comisario de Pilares, cargo que se le otorgó en 1942, cuando la Moctezuma Copper Company, filial de la Phelps Dodge Corporation, estaba a punto de cerrar la fuente de trabajo de cientos de mineros. Para reflejar con mayor precisión los acontecimientos revisamos el Archivo General de la Nación, el Archivo Histórico de Sonora y el Archivo de Pilares y Nacozari.

\* Universidad de Sonora

Para la realización de las entrevistas y el trabajo de archivo contamos con el apoyo de la Universidad de Sonora, institución que financió el proyecto de investigación "Capital y Trabajo: un enfoque regional (1860-1930)", desarrollado bajo la dirección del Dr. Juan Manuel Romero Gil.

Más allá de las cordilleras azul-verde de la sierra sonorense la vida cobró un sentido distinto, un pueblo surgido de intereses económicos estadounidenses se convirtió en punto de atracción para miles de manos sudorosas y deseosas de encontrar un espacio para trabajar.

Desde su creación en 1895 Pilares de Nacozari había sido un refugio para hombres de origen campesino que llegaban de Jalisco, Nayarit, Sinaloa y Chihuahua. Otros viajaron desde los pueblos circunvecinos para dejar su huella en el tiempo, en la historia de este mineral. La decisión que tomaron los nuevos mineros les cambió la vida, se habituaron a vivir en climas extremosos, a trabajar jornadas intensas y con poca ropa, a oler y sentir el polvo, a comer nuevos alimentos, a vivir en casas compartidas y ajenas.

Durante los primeros días de septiembre de 1931 todo parecía una simple rutina, la llegada del tren era a la hora de siempre, las mercancías provenientes de Nacozari aguardaban su desembarco, pero en las plataformas venía más gente que de costumbre, sobre todo hombres solos con pocas pertenencias. No era extraño verlos bajar y preguntar por las oficinas de la Moctezuma Copper Company, tampoco era complicado darles las indicaciones, pues todos sabían dónde quedaba el lugar. Solamente tenían que caminar hacia allá, subiendo el Inclain, cerro nombrado así por los primeros estadounidenses que trabajaron en Pilares. Lo inusual era que demasiadas personas habían llegado en los últimos días. En sus caras se reflejaba la esperanza de un nuevo porvenir, acorde con la tierra que estaban pisando: los barrios El Porvenir y La Esperanza.

A estas alturas los habitantes del mineral ya estaban enterados de que los recién llegados eran obreros despedidos de las minas del estado de Arizona. La situación en aquellos centros mineros era difícil y todos los mexicanos habían sido arrojados sin ninguna consideración, abandonados a su suerte.

Para el presidente municipal, don Pedro Félix, la situación no era nada fácil, él apenas había tomado posesión de su cargo el 16 de septiembre y con ciertas dificultades estaba encauzando los destinos de Pilares.

A las preocupaciones propias de su puesto se agregaban otras. Le inquietaba la llegada de tanta gente solicitando trabajo o ayuda para comer. Esto no era sencillo de resolver, ya que en noviembre de 1930 la Moctezuma Copper Company, con el consentimiento de las autoridades federales, había reducido los salarios de los mineros de 3.25 a 2.50 pesos ("Informe del..."). El argumento para

justificar esta decisión, que se manejó como una medida preventiva, fue que la baja en el precio del cobre podía traer como consecuencia el cierre de la mina. Por esa razón era seguro que ninguno de los recién llegados sería contratado. Don Pedro quizá se preguntó qué iba a hacer con ellos.

El 21 de septiembre, como cualquier otro día, los obreros se presentaron a trabajar a la hora acostumbrada para dar inicio al primer pueblo. Todo siguió con su ritmo normal hasta la llegada de la tarde.

Después de la comida Ernesto Gallegos, obrero de la mina, platicaba con sus compañeros de nivel, quienes sentados alrededor de la mesa de madera rústica hacían bromas y contaban charadas. Cuando llegó la hora de regresar al trabajo fueron interrumpidos por el capataz estadounidense, quien les dijo: Esto se acabó, dejen todo, pónganse sus ropas y váyanse a sus casas. Ante el asombro de los presentes sólo quedó preguntar qué era lo que pasaba. La contestación fue determinante: La empresa cierra las minas, todos tenemos que largarnos (Entrevista).

Los mineros, acostumbrados a trabajar con poca ropa debido al calor, se vistieron rápidamente y apuraron sus pasos para tomar las camionetas de la compañía que los llevarían a la estación del ferrocarril, ubicada en El Porvenir.

En la terminal todo era caos, gritos y llantos, todos querían abordar las plataformas que los llevarían a Nacozari y de ahí tomar cada quién su camino. Varios días duraron las aglomeraciones, no era fácil transportar tanta gente en tan poco tiempo. Se escucharon exclamaciones como ésta: ¡Mándenlos a comer que-lites a las milpas! (Entrevista).

La Moctezuma Copper Co., en un comunicado fechado el 15 de septiembre de 1931 y firmado por el Gerente General, señor P.G. Beckett, avisaba del cierre indefinido de la mina debido a la baja en el precio del cobre. Las operaciones se suspenderían el 21 del mismo mes ("Comunicado..."). La reacción de los habitantes de Pilares hace suponer que no estaban preparados para afrontar esta situación.

A pesar de que la empresa agradecía y reconocía el esfuerzo y la cooperación de sus empleados, no indemnizó a los 2,000 trabajadores, únicamente proporcionó ayuda para los gastos de viaje y el transporte de las familias ("Comunicado...").

Ernesto Gallegos y algunos trabajadores trataron de organizarse y de luchar por un pago justo para todos los despedidos. Con ese fin se encaminaron a las oficinas del Sindicato Obrero de Pilares, pero la situación no era diferente en ese lugar, todos los presentes esperaban recoger sus pertenencias para irse del pueblo (Entrevista). El desconsuelo invadió sus mentes, sólo les restaba hacer lo mismo. Presurosos se dirigieron a sus casas a enfrentar la realidad.

Con las arcas vacías el presidente municipal poco podía hacer, sin embargo se convirtió en el intermediario entre el gobierno estatal, la empresa y los mineros: de esta forma gestionó la ayuda y la entregó a cada familia. Él tuvo que quedarse a cumplir su periodo como autoridad.

En la quietud de la noche, sentado en la orilla de su cama —hecha con cajones viejos usados para transportar pólvora y que gracias al ingenio de los mineros podían usarse como trasteros, mesas o sillas—, Ernesto se quedó mirando hacia la ventana en un profundo estado de reflexión. Preguntándose una y mil veces qué era lo que tenía que hacer recorrió con la vista cada rincón de la casa, tenía vivos los momentos que había pasado con su familia en ese lugar. Aunque la compañía era dueña de la casa, Ernesto la consideraba suya, así lo sentía ya que la renta le era descontada de su salario. Esos tres cuartos se quedarían con parte de sus vidas. En ese instante recordó cuando llegó de Divisaderos, después de la muerte de su madre. Sus deseos eran encontrar a su padre y trabajar en la mina.

No le fue difícil ingresar en la empresa, lo contrataron como tubero y aprendió rápido el oficio. Su padre, don José Gallegos, trabajaba como carpintero, herrero y músico. Los domingos tocaba con su orquesta en el quiosco del pueblo (Entrevista). Finalmente el sueño se apoderó de él y, con la ropa puesta, se quedó profundamente dormido.

A la mañana siguiente la familia Gallegos tomó la decisión de sumarse a la larga caravana que partía. Una de las opciones para salir del pueblo era abordar las plataformas del tren, otra, la contratación de arrieros. La familia Gallegos contaba con caballos y pudo llevarse sus pertenencias en el lomo de los animales.

Poco a poco fueron avanzando por las calles. Ernesto se percató de que la mayoría de las casas estaban vacías, los perros en esta ocasión no ladraron, los gallos y las gallinas que comúnmente se veían en los corrales habían desaparecido. Observó que los árboles de higo, naranja, limón y durazno se quedarían como eternos centinelas. Los jardines de las casas que en primavera se vestían con un agradable manto multicolor, ahora se marchitarían.

Mientras los caballos subían la cuesta pasaron por las oficinas de la empresa, rodearon el barrio Douglas y llegaron a la Iglesia, cuya arquitectura era de estilo estadounidense, como la mayoría de los edificios de Pilares. La campana ya no llamaría a misa los domingos, tampoco don Francisco Navarrete, párroco de Nacozari, vendría a traerles la palabra de Dios.

Adelante estaba la escuela en la que muchas generaciones habían aprendido las primeras letras. Los alumnos, divididos por sexo y edad, tenían que cubrir los

cuatro años reglamentarios de estudio. Su hermano Santos le platicaba lo mucho que se divertía en la escuela jugando a la pelota con sus compañeros mientras las niñas se entretenían saltando la cuerda. Los maestros siempre fueron un buen ejemplo, cada conmemoración del 5 de mayo y del 16 de septiembre organizaban festivales, invitando a los padres de familia a presenciar lo que sus hijos habían preparado.

Repentinamente Ernesto se acordó de su novia, su corazón enamorado se inquietó, le resultaba terrible aceptar que no la volvería a ver, era doloroso pensar que toda esta confusión la había separado de él. El destino les había jugado una mala pasada, pues habían fijado el día 21 de septiembre como la fecha para sellar su compromiso. Irónicamente ese mismo día la mina cerró y él no pudo llegar a la cita. Los padres de la novia se la llevaron lejos, muy lejos, sin saber siquiera el lugar exacto en donde vivirían. Mientras recordaba esto sacó un pañuelo blanco bordado y se lo llevó a la nariz tratando de percibir el aroma de jazmín de tan bella mujer (Entrevista). Lo guardó y continuó su camino prometiéndose conservarlo pasara lo que pasara.

Extrañaría a sus amigos, juntos habían hecho mil diabluras. Las emociones se le cruzaban rápidamente, de la nostalgia pasó a la risa. Pensó en lo divertido que era ir a la Plaza Hidalgo los domingos a escuchar los acordes de la orquesta de su padre o de la Azteca del señor Moreno o de la del señor Antonio Tánori. La orquesta era un pretexto, pues en realidad él y sus amigos iban a buscar afanosamente con la mirada a las muchachas del pueblo, que orgullosas como divinas garzas, entre carcajadas, sonrojos y cuchicheos, daban vueltas y vueltas al quiosco, viéndolos de reojo de vez en cuando. Así conoció a su novia, con quien desde el principio hubo una atracción mutua, por lo que esperó la primera oportunidad para declararle su amor (Entrevista).

Ernesto tenía amigos en todos los barrios de Pilares, en Los Torreones, Agua Prieta, Puerto Dolores y Douglas. Era tan pequeño el pueblo que se podía dar el lujo de tener amistades aquí y allá. En algunas ocasiones Ernesto y sus compañeros, cobijados por las sombras de la noche, se escapaban a Olas Altas, lugar de las damas prohibidas. El sitio fue llamado así por los inmigrantes procedentes de Mazatlán. A través de las aberturas de las viejas paredes de madera los ojos de tan inquietos muchachos presenciaban las pasiones ajenas, aguantando la respiración y la risa para no ser descubiertos.

También se acordó del cinematógrafo, este lugar era un espacio de reunión en el que entre función y función se podía encontrar a todo Pilares. El cine de aquel entonces era mudo, los jóvenes jugaban a decir en voz alta los supuestos diálogos y nunca faltaba alguien que los callara debido al ruido que hacían.

La Moctezuma Copper Co. construyó el edificio para el cine, compró el proyector, traía las películas desde Douglas, Arizona, y cobraba una módica cuota por verlas. Además edificó el Club Deportivo Pilarense, éste tenía pisos de madera de la mejor calidad y grandes ventanales desde los que se podía observar el pequeño poblado (*Album*). El Club fue escenario de muchos eventos deportivos y culturales. Los bailes de año nuevo que se celebraban en ese lugar eran famosos por la cena que se ofrecía, por la música de las orquestas locales o de Nacozari y poque duraban hasta el amanecer, después de que los asistentes se daban el abrazo y se deseaban felicidad y bienestar. Los festejos anuales para coronar a la nueva reina de Pilares también formaron parte de las buenas épocas del club.

Además la empresa construyó una biblioteca y un salón de juegos que los mineros llenaban en sus ratos libres (*Album*). No había en todo Pilares un solo muchacho que no supiera jugar billar, unos a otros se enseñaban y en ocasiones hacían apuestas. Ernesto aprendió a jugar en poco tiempo porque sus amigos se encargaron de ponerlo a practicar hasta que logró su primera carambola. Otro deporte que practicaban era el béisbol, herencia de los estadounidenses. Los pilareños formaron su equipo, que frecuentemente se enfrentaba al de Nacozari y ambos daban la pelea.

Cuántas vivencias iban quedando atrás. La familia Gallegos siguió su camino aprovechando algunos momentos para comer los alimentos que había comprado en el Centro Mercantil de la Moctezuma Copper Company. La madrastra preparó unos lonches consistentes en pan untado con mantequilla americana y jamón, pero no podían faltar los burritos de frijol. La comida, que les pareció deliciosa, estuvo acompañada con agua y entre mordida y mordida recuperaron las fuerzas para seguir.

En la tienda de la compañía se podía adquirir lo más elemental para cubrir las necesidades básicas. En un principio era el único almacén que surtía a la región, aunque después llegaron otros comerciantes a hacerle la competencia, lo cual no era sencillo ya que los precios del Centro Mercantil eran más bajos ("Informe acerca..."). Los changarreros se quejaban con el presidente municipal de los precios desleales. Esta tienda era la más grande del pueblo, ahí podía encontrarse de todo, bueno, casi de todo: ropa, artículos de ferretería, perfumería, mercería, semillas, abarrotes, telas, calzado, dulces y medicinas de patente. Los habitantes de Pilares se acostumbraron a consumir en su dieta jamón, mantequilla, atún y sardinas enlatados, aceitunas, pepinillos agrios y *winnies* (salchichas). Los estadounidenses tenían más poder de compra, podían adquirir jai-bas, ostiones ahumados, espárragos y salmón en latas. Los otros establecimientos se dedicaban a vender abarrotes y ropa. En la mente de Ernesto aparecieron los

nombres de algunos de los dueños de esos establecimientos; cómo olvidarse de don Roberto Morales, de Luis G. Quintero, de origen chino, propietario de La Popular, de don Ramón Galindo, dueño de La sinaloense, de Jesús Manteca y sobrino, de Cesáreo Cázares, de Juan Solórzano, de Inocente Huerta, de Juan Martínez y de Luis Payán (Entrevista).

Ernesto evocó el hotel chino que estaba cerca del club y al que siempre se le conoció con ese nombre, era modesto pero daba hospedaje a muchos visitantes que no podían pagar tarifas altas. Asimismo le vinieron a la mente don Francisco Trejo y su hijo, carniceros del pueblo, Rafael Figueroa y Rafael Carranza, dueños de sendas barberías, don Juan Machain y José Durán, zapateros de oficio.

Desde que se fundó la mina llegaron muchos extranjeros a Pilares, pero no todos se quedaron a vivir, algunos probaron suerte y se marcharon. Sin embargo varios estadounidenses, chinos y japoneses decidieron permanecer en el pueblo y formar sus propias colonias. Los primeros por lo general llegaban a ocupar altos cargos en la compañía mientras que los orientales se dedicaban al comercio o a realizar tareas de apoyo para la empresa minera.

La diferencia entre los extranjeros, en relación con los niveles de vida, era notable. A los estadounidenses se les pagaba mejor, se les construía la casa y se les ofrecían todos los servicios para vivir cómodamente, en cambio los chinos y japoneses tenían que conformarse con construir sus viviendas con piedras y adobe, de la misma manera en que lo hacían aquellos trabajadores mexicanos que no alcanzaron un lugar en el conjunto habitacional de la compañía. Los asiáticos no eran bien vistos por nadie, primero porque pensaban que venían a quitarles el trabajo y segundo porque los consideraban sucios y perversos: no se bañaban con frecuencia y acostumbraban fumar opio. El odio llegó a tales extremos que se orquestaron campañas para exterminarlos.

A Ernesto el viaje le pareció largo y pesado, por la carga moral no quería olvidarse de nada, estaba obstinado en recordar todo, tanto amaba a su pueblo adoptivo, lugar que lo hizo madurar y aprender cosas de la vida.

Ni siquiera el cementerio pasó inadvertido, ahí estaban enterrados los seres queridos, se quedarían solos para siempre, hasta que el tiempo hiciera sus estragos. Qué injusticia, cuando murieron sus familiares sufrieron por su partida, ahora no tendrían flores, ni rezos, ni veladoras que les guiaran en el camino al cielo.

Dejar el pueblo cuando hacía apenas seis años que habían logrado la construcción del camino de terracería a Nacozari le parecía absurdo, tantos esfuerzos y gastos para nada. ¡Vaya —se consolaba— por lo menos sirvió para la partida! ¿Pero cuántos más lo usarían para regresar? El futuro no estaba claro, nunca les dijeron si la Moctezuma Copper Company reiniciaría los trabajos.

Ernesto pensó en aquel accidente, cuando un caballo le cayó encima. Transcurrió mucho tiempo hasta que unos lugareños lo ayudaron a levantar al equino y lo trasladaron al hospital de Nacozari, ahí todo estaba limpio, en orden, las paredes pintadas de blanco, los jardines cuidados y con muchos árboles frutales. La atención que recibió lo ayudó a recuperarse y a regresar pronto a su trabajo. (Entrevista). Recordó que sólo en una ocasión tuvo problemas en la mina: estaban arreglando la tubería en un nivel situado a 2,300 pies de profundidad cuando el lugar se empezó a inundar, pero no con agua de las mangueras sino de una corriente subterránea que comenzó a salir con gran fuerza. Los instrumentos de trabajo así como las vestimentas fueron arrastrados en la confusión, a ellos los salvó la jaula que enviaron de los niveles más altos porque pudieron salir justo antes de que el lugar quedara totalmente inundado (Entrevista).

El viaje a Cumpas, Sonora, duró un día completo, los integrantes de la familia Gallegos llegaron cansados, sucios y somnolientos a la casa de una parienta. Se bañaron, cenaron y se dispusieron a dormir.

En ese lugar aprendió a trabajar la tierra, a hacerla producir, a vivir en el exilio. Sin embargo los recuerdos permanecieron por muchos años y la esperanza de regresar nunca murió, siempre estuvo presente. Ernesto estaba seguro de que si la Moctezuma Copper Co. iniciaba operaciones otra vez él estaría ahí tan pronto como se enterara, a pesar de que para la empresa hubiera sido tan sólo el número 11,910 (Entrevista).

Tuvieron que pasar seis largos años para que Ernesto viera realizado su sueño. La compañía volvió a operar y él regresó a trabajar como minero, a formar una familia propia y a tener una casa: se quedaría en Pilares hasta que el último latido de su corazón dejara de escucharse.

## Bibliografía

1927 *Album conmemorativo El Progreso*, Nacozari, septiembre 27.

## Documentos

"Comunicado de la Moctezuma Copper Co.", septiembre de 1931. Archivo Municipal de Nacozari, sin clasificar.

"Informe acerca de los Departamentos Mercantiles de las Compañías Mineras del Noroeste del Estado", AGN, Caja 1156, Exp. 16, folio 4.

"Informe del Inspector Federal del Trabajo", 15 de enero de 1931.

Entrevista a don Ernesto Gallegos, agosto de 1990.

# Marie-Odile Marion Singer o la pasión por la etnología

Marcelo Abramo\* y Patricia Fournier\*\*

Cuando cae la noche, invadiendo el corazón del monte y el de los hombres, cuando se estiran perezosamente las grandes sombras del crepúsculo y se incendia el cielo con múltiples luces, a la orilla del río donde parece haberse anidado, Lacanjá irrumpe del sopor en el que lo sumió el calor húmedo de la tarde... Durante aquellas horas de callada complicidad, de intensa familiaridad con mis huéspedes, tuve por vez primera en mi vida de etnóloga la sensación de ser parte de su historia. Recorrí, así pues, junto con ellos, las sendas de su pasado y me involucré emotivamente en los escondites de su existencia.

MARIE-ODILE MARION, *ENTRE ANHELOS Y RECUERDOS.*

Los vestigios de la civilización maya han ejercido gran fascinación en el mundo entero, caso de múltiples culturas mesoamericanas de gran magnificencia cuyos restos enigmáticos cautivan a cultos y legos. Pero más allá de los imponentes monumentos en ruinas quedan testigos vivos, ya no de glorias pasadas sino de muchos aspectos culturales que se reproducen permanentemente. Los grupos indígenas que aún habitan en lo que fue el área maya han atraído la atención de propios y ajenos.

Con estas motivaciones, en la década de los años '70 llegó de Francia una enérgica joven que, apenas desembarcada en Veracruz, se montó en la motocicleta que trajera de Europa y se dirigió al sureste en pos de una aventura antropológica que condujo la senda de su existencia por los *sacbeob* de las áridas planicies y las veredas de los bosques tropicales lluviosos. Marie-Odile Marion

\* DEAS-INAH

\*\* ENAH-INAH

Singer encontró a los grupos mayas no lejos de las imponentes zonas arqueológicas de Yucatán, Quintana Roo y Chiapas. El viaje no tuvo regreso, pues fincó raíces personales y profesionales para no volver a su patria.

Se convirtió en mexicana por voluntad propia y logró un nombre y prestigio académicos incuestionables después de 25 años de dedicación, plasmados en su prolífica obra así como en su trayectoria como investigadora y profesora. La atracción que los mayas ejercieron en su vida la acompañó hasta sus últimos días. Parece que ningún rincón de las tierras bajas, de los altos, de las cañadas ni de la selva escapó a su intensa mirada etnológica.

Su aventura mayista se inició en la península, de donde derivó su primera tesis doctoral que se publicó en México en 1976 con el título de *Un pueblo maya de Yucatán*. Su interés se dirigió después hacia diferentes temas de la vida de los mayas de hoy: la organización política, la tecnología tradicional, la vida ritual y el poder de las mujeres dentro de la sociedad lacandona. *Los hombres de la selva, un estudio de tecnología cultural en medio selvático*, que sale a la luz en 1991, es un ejemplo del manejo detallado de estas temáticas. Su tesis de doctorado, *Le pouvoir des filles de lune*, laureada con mención honorífica en 1993 en los premios INAH y actualmente en prensa, constituye una notable y seria aportación al estudio del papel de las mujeres en la sociedad lacandona. Sin embargo fue necesario hacer un análisis más elaborado acerca de la memoria de las mujeres y de sus más caros deseos; *Entre anhelos y recuerdos*, obra que apareció en 1997, plasma los resultados de esta investigación. A través de los abundantes resultados de sus estudios hasta ahora publicados (de los cuales presentamos una breve semblanza en la bibliografía incluida aquí), es posible apreciar el legado magistral que queda en los libros y artículos de Marie-Odile Marion, con su maravilloso y envidiable estilo de escribir la poesía de la antropología simbólica, de los mitos, del ritual, de las voces de los informantes.

Del continuo y prolongado trabajo de campo queda su energía al decir: "Ahorita vengo, voy a Chiapas, regreso en una semana", para después dirigirse a Ocosingo a toda máquina, recorriendo a paso veloz kilómetros y horas entre el verde exuberante del bosque tropical lluvioso que siempre la cautivó o sobrevolándolo en avioneta y exponiéndose a toda clase de riesgos sin preocupación alguna, hasta llegar con las comunidades indígenas y las organizaciones campesinas.

Su compromiso rebasó el ámbito académico. El futuro de la selva y el deterioro ecológico fueron un tema de constante preocupación que se reflejó tanto en su obra como en iniciativas presentadas ante múltiples instancias. Además, dada la intensidad de las relaciones de reciprocidad que entabló con los infor-

mantes, éstos se convirtieron en miembros de su familia extensa. En múltiples ocasiones asesoró a las personas que salían del intrincado bosque y venían a la gran ciudad de México en busca de alguna solución a los problemas que las aquejaban, ya fueran de salud, legales o asociados con pugnas por la tenencia de la tierra. Las incursiones por las constelaciones burocráticas que los indios debían enfrentar una vez fuera de su medio tenían la orientación y el apoyo de ella. Además les brindaba atención personal, compañía, albergue y alimento. Era un trato proporcional al que recibía cuando estaba en la selva en busca de un mundo simbólico que aprendió de las voces que la acogieron, discurso que reprodujo y enseñó a sus alumnos.

Su labor docente en la Escuela Nacional de Antropología e Historia fue amplia y destacada desde 1981, intensificándose a partir de 1994 a nivel de posgrado al consolidar el área de antropología simbólica, para lo cual obtuvo varios financiamientos del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Trajo de Europa a colegas y antiguos profesores suyos que enriquecieron el medio académico de la ENAH con cursos y ciclos de conferencias, entre ellos Marc Augé, Françoise Heritier, Philippe Descola, Maurice Godelier y Pierre Yves Jacopin. Condujo a varios de ellos a la selva para que fueran testigos de realidades, temas y sujetos que de otro modo hubieran conocido tan sólo por referencias literarias. A través de su participación en la comisión editorial de *Cuicuilco*, Marie-Odile Marion invitó a algunos de estos connotados investigadores a contribuir en la revista, además de coordinar en 1998 un dossier enfocado en la antropología simbólica (*Cuicuilco*, Nueva Época, volumen 5, número 12).

Para quienes tuvimos la oportunidad de colaborar con ella en años recientes nos queda su manera de hacer y de estructurar las cosas, de organizar, de trabajar con tenacidad y entereza inigualables, a través de reuniones académicas entre las fotos de Chiapas en las que ella plasmaba el alma del bosque y de los indígenas, los incensarios lacandones, las rústicas tallas en madera, en fin, ese barroquismo antropológico que la rodeaba y que la motivaba al insertar su objeto de estudio en la vida cotidiana misma. Queda la imagen de Marie-Odile Marion con su inconfundible estilo de vestir, su cabello lacio y brillante con el *look* de los 60's, el eco de sus risas contagiosas, de su sonora voz, a veces de buenas, sobre todo después de regresar de la selva, o en ocasiones de malas, ante las adversidades. Están los recuerdos de los "ritos de paso" y de los múltiples ceremoniales en su hogar en el Ajusco, de todo aquello que la hacía feliz y le producía múltiples satisfacciones. Está la imagen de la luchadora que nunca claudicaba y que sólo una terrible enfermedad pudo vencer en una batalla ante lo totalmente incomprensible e injusto, truncando su existencia.

Entre anhelos y recuerdos queda perenne la presencia de Marie-Odile Marion, toda una señora en el ámbito de la antropología simbólica, de calidad científica difícil de superar. Seguirá entre nosotros al igual que las simientes que legó en sus múltiples investigaciones y en los estudiantes que capacitó, quienes reproducirán y acrecentarán el discurso académico del simbolismo. Quedan los frutos como su tesis doctoral en prensa o el proyecto de la mística del tiempo y el espacio entre los mayas de las cañadas chiapanecas, que llegarán a su espíritu en la selva, en Francia y en el Ajusco, donde dispuso que reposaran sus cenizas. Desde el 17 de junio de 1999 se ha unido a la luna, donde ahora brilla con un poder permanente, indestructible. Las palabras son insuficientes para expresar nuestro sentir. La metáfora de las emociones rebasa al discurso y manifiesta la presencia de quien debería continuar con nosotros con su materialidad y fortaleza.

Hasta siempre, querida Marie-Odile.

### Obras principales

- 1976 *Un pueblo maya de Yucatán*, SEP-Setentas, México.
- 1981 "Panorama de las últimas investigaciones etnológicas realizadas en el área maya peninsular", en *América Indígena*, 51, pp. 2-8.
- 1982 "El etnólogo y sus campos de acción: una realidad dual o una selección", en *América Indígena*, pp. 57-58.
- 1983 "Desigualdad social y minorías étnicas de México", en *Cuadernos Americanos*, CCL(5), pp. 43-54.
- 1984 *El movimiento campesino en Chiapas*, CEHAM, México.
- 1985 "Les conflicts agraires au Mexique", *Perspectives Latinoamericaines*, 4, pp. 84-94.
- 1987 "Pueblos de Chiapas, una democracia a la defensiva", en *Revista Mexicana de Sociología*, XLIX(4), pp. 37-74.
- 1988 *El agrarismo en Chiapas. 1521-1940*, INAH, México.  
 "La dominación de la naturaleza", en Uribe, R. (compilador), *Medio ambiente y comunidades indígenas del sureste*, UNESCO, Villahermosa, Tabasco, pp. 17-32.  
 "El dragón de las lluvias: una contribución al estudio del mito de las lluvias", en *Revista Mexicana de Antropología*, XXXIV(1), pp. 99-110.
- 1989 *Las organizaciones campesinas autónomas. Un reto a la producción*, Cuadernos de Trabajo del DEAS, INAH, México.

- 1991 *Los hombres de la selva. Un estudio de tecnología cultural en el medio selvático*, INAH, México.
- 1992 *Le pouvoir des filles de lune. La dimension symbolique des formes d'organisation sociale des Lacandons du fleuve Lacanjá, Mexique*. Tesis de doctorado, EHESS, París.  
"The museography of crafts and technics: An experiment in Mexico", en *Museum UNESCO*, XLIV(3), pp. 142-145.
- 1993 "L'Ethnologie au Mexique: État des lieux", en *Le Journal des Anthropologues*, 53-55, pp. 167-178.  
"Cuerpo y cosmos. Simbolismo del cuerpo y prácticas agrícolas de los mayas selváticos", en *Cuicuilco*, 33-34, pp. 51-68.
- 1994 *Identidad y ritualidad entre los mayas*, INI, México.  
"Cuerpo, vida y cosmos en la filosofía nativa mesoamericana", en *Ludus Vitalis*, II(2), pp. 135-147.  
"Gudernes rum og menneskenes univers. De mayatalende lakandoneres verdenssyn", en *Tidsskriftet Antropologi*, 30, pp. 119-128.
- 1996 "Hacia una antropología de la naturaleza. Entrevista con Phillippe Descola", en *Cuicuilco*, Nueva Época 2(6), pp. 181-194.
- 1997 *Entre anhelos y recuerdos*, Plaza y Valdés Editores, México.  
"El simbolismo del jaguar en la mitología y la ritualidad maya", en *Cuicuilco*, Nueva Época, 4(10-11), pp. 143-159.
- Marion Singer, Marie-Odile (coordinadora)
- 1995 *Antropología simbólica*, INAH/CONACyT, México.
- 1997 *Simbólicas*, Plaza y Valdés Editores, México.
- Marion Singer, Marie-Odile y S. Dichtl
- 1988 "La dimensión invisible", en *México Indígena*, 21, pp. 50-55.
- Marion Singer, Marie-Odile y Edgar Montiel (coordinadores)
- 1987 *Obstacles et alternatives d'éco-développement en Amérique Latine*, UNESCO, Francia.



## Miscelánea



# Conmemoración e identidad nacional en Francia. El bautizo del rey Clovis como revelador del trabajo historiográfico nacional

Guy Rozat\*

Resumen: El autor intenta mostrar cómo el problema de los orígenes míticos de la nación sigue siendo en la Francia actual un lugar fundamental para la identidad colectiva, al mismo tiempo que todo intento de manipulación de esos lejanos ancestros míticos por parte del estado puede ser resentido como una grave afrenta a la identidad personal y al consenso político y social. En este caso se analiza el aniversario mil del rey franco Clovis.

Abstract: The author tries to show how the problem of the nation's mythical origins is still in France a fundamental place for a collective identity, and that each attempt of manipulation of these mythical ancestors can be suffered as an insult to personal identity and political and social consensus. The author bases his analysis on King Clovis 1,000th baptism anniversary.

Si en México sabemos que la celebración de los grandes aniversarios patrios es momento de una estimulación historiográfica sobre el periodo o el evento que se pretende conmemorar, y que la proclamación de esos eventos como momentos fundamentales de la historia nacional constituye una ocasión para los políticos de manipular la memoria colectiva, podemos observar que en otros países el fenómeno es idéntico. Así, durante algunos meses del año 1996 nos fue posible observar cómo en París un festejo que se pensaba que no era problemático en términos políticos y que era historiográficamente correcto —el del bautizo del lejano y bárbaro rey Clovis—, desató una polémica general que por su amplitud y violencia parecía haber puesto a Francia casi al borde de una guerra civil, que por suerte no rebasó los límites de una guerra de papel entre los historiadores, los políticos y los medios masivos de comunicación.

Creemos que un relato de la naturaleza de esa polémica, así como de los argumentos vertidos, es interesante porque ofrece elementos para la crítica de las

\* INAH-Jalapa

manipulaciones historiográficas que el estado mexicano ha desarrollado en su política de masas, y que los historiadores han empezado a analizar. Asimismo el relato de ese trabajo historiográfico colectivo contemporáneo sobre la tradición del bautizo del rey franco puede ser de utilidad para quienes se interesan en la constitución y en la evolución de los imaginarios nacionales.

Sea cual sea la coloración de su sistema de gobierno, la vida cultural de las naciones modernas se ve enfebrecida periódicamente por la celebración de las grandes fiestas como aniversarios de batallas, natalicios, proezas de los héroes, etc., que por unos días se instalan como piedras fundadoras o refundadoras del imaginario nacional.

Durante el año de 1996 la opinión pública francesa se enfrentó a una de esas clásicas conmemoraciones, pero los festejos estuvieron muy lejos de suscitar el consenso y el regocijo nacionales que sus promotores habían presupuesto. La violencia de las opiniones vertidas hizo patente que tocar sin cuidado el imaginario colectivo y la identidad nacional de los franceses se ha vuelto muy problemático hoy en día.

Las prácticas discursivas que constituyen el armazón de la tradición nacional francesa se desplazan sobre varios siglos<sup>1</sup> y es de la reinterpretación de ese *corpus* hecha por la historiografía decimonónica que nace la identidad nacional que anima todavía la mecánica de identificación de muchos franceses.

El desarrollo de esas polémicas también mostró cuán erróneo era considerar a las tradiciones historiográficas como creaciones pasivas que atraviesan los años casi inmutables. En realidad son todo lo contrario, conjuntos de referencia dinámicos siempre renovados, repensados, readaptados a las necesidades y funciones que cumple esta tradición en el imaginario de cada momento. Hizo evidente, por otra parte, que toda tradición colectiva que no es capaz de generar ese trabajo de creación y recreación es una tradición en peligro de muerte.

Finalmente, la conmemoración del bautizo de Clovis en Francia en 1996 nos mostró un episodio más del incesante y arduo trabajo historiográfico colectivo sobre ese hecho histórico.

### Una conmemoración problemática

Esa conmemoración hubiera podido ser una de tantas celebraciones nacionales que afectan el mundo de la cultura parisina. Ya Francia había conocido el *mi-*

<sup>1</sup> Incluso milenios si consideramos que la cultura europea reconoce sus raíces en la cultura griega de la Atenas del siglo VI a. C.

*lenium capetien*, el año Voltaire, el bicentenario de la Revolución Francesa, etc. Si bien este último y magno festejo fue la ocasión de polémicas entre diferentes líneas de interpretación, no fue objeto de tanto rechazo como el que despertó el aparentemente insignificante bautizo de un rey bárbaro.

Parece ser que desde el periodo presidencial de François Mitterrand, en 1992, se había pensado en conmemorar a Clovis, pero fue Jacques Chirac quien por decreto del 11 de marzo de 1996 creó el "Comité para la conmemoración de los orígenes: de la Galia a la Francia". Entre sus miembros se encontraban cinco ministros, cuatro obispos, un cardenal, un gran rabino, un pastor, varios historiadores, etc., y estaba presidido por un alto funcionario, vice presidente honorario del Consejo de Estado.

De antemano se encontraban excluidos los musulmanes, bajo el pretexto de que en la época de Clovis dicha religión no existía, lo que es exacto, aunque en estricto sentido tampoco existía el protestantismo.<sup>2</sup> La presencia del gran rabino suscitó resquemores en una conmemoración que glorificaba un reinado durante el cual se había proclamado la indignidad de los judíos y la impureza que se desprendía de su contacto. La presencia del pastor tampoco logró consenso y rápidamente otras federaciones protestantes, rivales de la iglesia a la cual pertenecía dicho pastor, aconsejaron a sus fieles observar las iniciativas de dicho comité con circunspección. Como los ministros no podían asistir a las reuniones, nombraron en su representación a políticos claramente derechistas.

Así, desde que se informó al público sobre la composición de ese comité los sectores republicanos y progresistas tuvieron la extraña impresión de encontrarse frente a una santa alianza entre el gobierno de Chirac, el Papa y los sectores más derechistas del país. El presidente, además, cometió el error, en un viaje oficial a Roma, de invitar al Papa a presidir esa ceremonia en nombre de todos los franceses, en nombre de Francia, la hija mayor de la Iglesia. Otro deslíz ambiguo fue que para celebrar el bautizo de Clovis, cuya fecha es bastante incierta, se escogió el día de la proclamación de la primera república.

Los ateos, los librepensadores y los partidarios del laicismo del estado francés, cristianos o no, y finalmente personas de todas las confesiones y credos se juntaron rápidamente para protestar sobre esa pretensión a hacer del bautizo de un rey franco la piedra angular de la nacionalidad. Tal vez al asegurar la presencia papal en la conmemoración una parte de la jerarquía católica francesa pensó que había llegado el momento de organizar, con la complicidad de los

<sup>2</sup> Esta ausencia musulmana puede parecer insignificante vista desde México, pero para muchos analistas franceses representaba algo importante y ambiguo en la medida en que el Islam, en todas sus formas, es la segunda religión practicada en Francia.

medios masivos de comunicación, un gran movimiento propagandístico e incluso corrió el rumor de que el cardenal arzobispo de París estaría muy feliz con esa apoteosis nacional.

Por otra parte, como jamás se hicieron públicos los compromisos suscritos entre el gobierno de Chirac y la alta jerarquía católica para la visita papal, muchos pensaron que "no había humo sin fuego" y el número de mayo de la prestigiosa revista *Études* de los jesuitas parisinos consideró necesario recomendar la calma, no caer en la tentación siempre presente de magnificar "el sueño de un tiempo ideal en el cual la Iglesia reinaba sin competencia sobre las almas, los corazones y los espíritus..." Advertía que si cualquier nación necesita de ancestros míticos, las resurrecciones intempestivas pueden revelarse como peligrosas y deben ser manipuladas con mucha precaución.

Se llegó a tal suspicacia que un poco más tarde también el obispo de Reims se sintió obligado a precisar, en relación a las críticas que habían surgido al comparar el apoteótico jubileo clovisiano que se preparaba con la casi nula participación de la iglesia en el bicentenario de 1789, que la Iglesia no quería echar por la borda las ganancias de la Revolución Francesa y que nadie en la jerarquía católica soñaba con un regreso hacia atrás.

Pero evidentemente la ultraderecha había agarrado el expediente Clovis con entusiasmo. El vicario Guillermo de TanoYärn, tradicionalista de la revista *Certitudes*, exultaba: "no es un cumpleaños lo que celebramos, sino el gran combate por el Occidente Cristiano..."

Por su parte el Frente Nacional, partido racista y fascista, fue el primer órgano político en tomar a Clovis como pretexto para su propaganda y creó sus comités Clovis, animados por un miembro de la dirección de ese partido. En su primera reunión pública el 13 de abril de 1996 se proyectó una película intitulada *De Clovis hasta nosotros*, en la cual se afirmaba que no todo era tan malo en el Antiguo Régimen y se abogaba por la defensa del régimen colaboracionista de Pétain durante la Segunda Guerra Mundial. En los corredores se vendía la tradicional propaganda fascista y antisemita y parece que las credenciales del FN portaban un retrato del rey Clovis en filigrana.

Frente a esas manifestaciones públicas algunas personalidades progresistas del mundo cultural hicieron notar que muchos de estos ambiguos personajes de los círculos fascistas franceses se reclamaban como herederos del cristianismo romano, el más ortodoxo, y por lo tanto se extrañaban de que a pesar de sus posiciones racistas no tuvieran problemas con la jerarquía católica; una jerarquía tan dispuesta a condenar a los obispos y clérigos liberales o comprometidos políticamente con la izquierda.

Otros grupos tradicionalistas un tanto folclóricos se abanderaron tras la figura de Clovis y organizaron sus propias ceremonias. Incluso se pudo oír a uno de esos dirigentes recordar a sus fieles que una vez más "Francia se veía amenazada por la judería y la masonería", y denunciar con fuertes imágenes, no todas muestra de caridad evangélica, "a las ratas feroces que devoran esta maravilla que es la Francia cristiana" y al Concilio Vaticano II por haber traicionado al catolicismo al considerar que todas las religiones eran similares, y también reafirmó, como si fuera necesario, que "no tenemos nada en común con los que adoran el Corán..."

Pero la visita papal no era solamente para solemnizar el bautizo de Clovis. Juan Pablo, y con él la jerarquía católica, había organizado un viaje que probablemente imaginaba triunfal por la región más practicante del oeste del país. Estaban previstos encuentros masivos y otros más reducidos del Papa con el clero y algunos invitados. Así, en la tradicionalmente católica Vendée, en donde la autoridad política local electa también dirigía un pequeño partido de la derecha tradicionalista, se desató una lucha tremenda con el obispo, quien quería evitar que la visita papal se transformara en una campaña de sostén para ese partido, lo que pretendía hacer aprovechando la cobertura mediática de la visita del Santo Padre.

Pero Francia atravesaba una crisis económica sin precedentes, la economía no lograba crecer, había millones de desocupados y uno de cada cuatro jóvenes en edad de trabajar no encontraba trabajo. Desde hacía meses el gobierno hablaba de ahorrar, se cerraron fábricas, disminuyó el presupuesto para los desocupados. De repente alguien empezó a pedir cuentas al gobierno sobre el costo real de esa gran fiesta patriótico-religiosa con la que gran parte de la nación no se identificaba. Comenzó una gran lucha de ciertos sectores liberales y de izquierda para que los costos de esas festividades no salieran de las finanzas públicas, nacionales y locales. Frente a esas protestas muchos de los presupuestos tuvieron que ser anulados en medio de una gran confusión.

Durante meses los sectores franceses progresistas, antifascistas y laicos temieron que esa conmemoración fuera la ocasión para una embetida reaccionaria. La presencia de antiguos dirigentes de grupúsculos estudiantiles fascistas en el gobierno y el crecimiento electoral de la ultraderecha, que ya no temía enunciar públicamente su racismo a pesar de las leyes que lo penalizan, contribuyeron a crear un ambiente favorable para la hipersensibilización de los sectores tradicionalmente republicanos, para los que el laicismo, la libertad y la igualdad son considerados como los pilares indisolubles de la República.

Una nueva santa alianza ultramontana entre un gobierno derechista y el Vaticano les pareció un intento velado de recristianización en términos arcaicos e

incluso fundamentalistas. Por otra parte la opinión pública francesa temía nuevas declaraciones del Papa sobre temas sensibles como el aborto o la contracepción, sin olvidar que su última visita había dejado un cierto malestar en muchos sectores laicos.

Finalmente el Papa se abstuvo de participar en la polémica, diplomático o cansado, redujo su papel a lo religioso, hubo menos gente de la prevista en las manifestaciones y la guerra de religión no fue declarada. El presidente había anunciado que como jefe de estado no participaría en ninguna ceremonia, aunque su mujer asistiría como cristiana practicante.

Hoy, al intentar reflexionar y hacer un balance sobre esa polémica y sus motivaciones podríamos preguntarnos, como lo han hecho algunos, si sencillamente los sectores progresistas se habían vuelto paranoicos, o si por el contrario, una cruzada antirrepublicana e integrista suscitada por una iniciativa gubernamental imprudente fue ahogada por una pronta movilización general de todos los que se reconocían en los valores democráticos y republicanos.

Pero si hubo tal confusión y movilización nacional fue porque en ningún momento se aclararon las intenciones políticas escondidas tras esa celebración y porque históricamente tampoco había mucha claridad en lo que se iba a conmemorar. Para la mayoría de los franceses se hizo evidente que los francos seguían siendo unos antepasados bastante desconocidos.

### Los enigmáticos francos

Lo que ese intento de conmemoración puso de relieve fue la ambigüedad del conocimiento de los historiadores sobre esos francos y su papel en la historia. Parecería que la existencia misma de esos francos puede ser puesta en entredicho. Si bien la historiografía romana del siglo III d. C. ya los menciona, hay que recalcar que aparecen sólo como uno de los tantos pueblos vencidos. Es el relato de las victorias romanas el que ha permitido a los eruditos el conocerlos. Pero incluso si seguimos a los eruditos, ese conocimiento es bien relativo ya que, por ejemplo, ni siquiera saben realmente la lengua que hablaban esos omnipresentes bárbaros. Es sólo a través de los anales romanos que podemos verlos "esforzándose por poner el pie en el lado izquierdo del Rhin" (Theis: 16).

Esto resulta muy poco para conocer a esos francos que darán su nombre y sus reyes a la futura Francia. Como lo hace notar Laurent Theis, "los panegíricos de emperadores como Probo, Constancio-Cloro y sobre todo Constantino, muestran que las victorias sobre los francos contribuyen a la gloria imperial, e incluso se vuelven un elemento de legitimidad", lo que quiere decir, como lo supo-

níamos, que las referencias a la existencia de los francos se vuelven más un valor referencial de la gloria imperial que elementos de la descripción de unos bárbaros reales.

Podemos empezar a pensar que importa poco el hecho histórico del encuentro militar, a quién se venció realmente y si hubo encuentro y victoria. Elucidar la trayectoria y el destino de estos enigmáticos francos se vuelve aún más delicado cuando encontramos que en esas escasas referencias hagiográficas del imperio romano, estos francos se dividen a su vez en subgrupos cuyos nombres van cambiando a lo largo los textos.

Esta ambigua multiplicidad no puede extrañar realmente a los historiadores de América, y particularmente a los mexicanos que han podido constatar cómo a lo largo de los siglos los bárbaros habitantes del norte han sido designados con varios y exóticos nombres que varían según los autores y las épocas. El intento de saber quién es quién en estos ejercicios de nominalización así como las filiaciones de esos grupos étnicos nos parece una tarea bastante inútil, no nos interesa rehacer en lo más mínimo esos ejercicios decimonónicos porque no sabremos jamás si son vocablos que designan grupos de individuos reales o si son guerreros virtuales producto de un ejercicio de la retórica imperial. Bárbaros furiosos y vencidos cuya existencia pertenece a la lógica del relato romano imperial, figuras ejemplares, "bárbaros imaginarios".

Es hasta siglos posteriores cuando los historiadores, buscando establecer filiaciones y genealogías, no sin dificultades y con muchas aproximaciones y condicionantes, logran establecer relaciones entre esos "sicambros" que el discurso romano (Tácito y Suetonio entre otros) encuentra en un momento dado en Germania y esos francos que el César Juliano (el Apóstata) reconoce como guardianes efímeros de la frontera imperial. Estos mismos *francs saliens* de los cuales los reyes merovingios, la familia del rey Clovis, declaran después provenir.

Así, podríamos formular la hipótesis no tan descabellada de que es cuando esas gentes (sin nombre frente a la historia) son lo suficientemente romanizadas cuando encajan de manera natural en el nombre de francos como objeto ya reconocido por el discurso del imperio romano. El hecho de que la familia de Clovis se reconozca en ese origen étnico puede ser sólo una prueba más de su inclusión en un espacio de la cultura romana. La arqueología muestra que en la segunda mitad del siglo III desde la Galia septentrional hasta la futura región parisina, aparece una cultura material con dos vertientes imbricadas, la romana y la bárbara.

En los escasos testimonios de los siglos IV y V aparecen algunos de esos guerreros francos, pero siempre ligados al destino militar de los emperadores

romanos. Juliano y Graciano tienen por generales en jefes a unos francos, y parece que el emperador Arcadio no duda en desposar a una mujer franca. Otros, según esa tradición, acceden al consulado y a cierta fama, como Baudo, hijo de Arbogasto, generalísimo de los ejércitos de occidente que será amigo de San Ambrosio de Milano.

Es evidente que si hay francos ya pueden aparecer también algunos reyes de los francos, de hecho son descritos varios reyesuchos, más parecidos a jefes de banda, cada uno con un efímero poder sobre pequeñas regiones entre el Rhin y el Loire. Pero habrá que esperar a un cronista del siglo VII para que se empiece a poner un poco de orden en todos esos nombres reales y en sus familias, como se tiene a un Clovis como punto de partida, habrá que incluirlo en un árbol genealógico.

La clave de todo este laberinto historiográfico es, como lo reconoce un poco ingenuamente Laurent Theis, presentar bárbaros ejemplares: "en el combate por la romanidad, los *francs saliens* figuran desde ese momento en primera fila."<sup>3</sup>

Lo más interesante no es la probable confusión social y política de esa época, sino que esa negación del orden institucional heredada de la romanidad debía ser construida discursivamente. Caos original necesario para que la tradición historiográfica francesa y otras tradiciones nacionales europeas pudieran pasar de un sistema de referencia romano a un sistema de referencia autóctono, el sistema referencial centrado en Roma fue desplazado, al menor costo simbólico posible, hacia los centros periféricos del mundo romano.

### *Meroveo, el ancestro epónimo*

Así como todo pueblo tiene su héroe fundador, los francos tienen el suyo: Meroveo, uno de los vencedores de Atila. Aunque la presencia de Meroveo en esa famosa batalla pueda ser considerada hoy como un mito, su participación en ella es eminentemente necesaria. Meroveo no solamente tiene que estar presente sino que tiene que mandar como jefe supremo no sólo porque dará su nombre a la primera dinastía de los reyes de Francia, sino porque como lo han señalado varios autores eurocentristas, en esa batalla de los Campos Catalónicos se jugó una vez más la supervivencia de la civilización sobre la barbarie. Europa coligada, romanos y bárbaros confundidos, venció la extrema barbarie de las hordas asiáticas de Atila. En los relatos de esa batalla se impone la figura de los fran-

<sup>3</sup> Se refiere a la gran batalla de junio de 451 que acaba con la amenaza de Atila, alias El látigo de Dios (21).

cos como el último baluarte contra la barbarie y se legitima su pretensión al imperio y a la herencia romana.<sup>4</sup>

Pero dejemos a los antepasados y lleguemos por fin al objeto de las polémicas actuales: Clovis, el primer rey francés.

### *Clovis, rey de los francos*

Los documentos sobre el bautizo de Clovis son bastante escasos considerando la época de la cual hablamos, la de las últimas invasiones germánicas. Esta escasez documental hace ineludible la crónica de Gregorio de Tours. Dicho texto servirá como referencia, como fuente de autoridad, y durante siglos va a ser escudriñado, auscultado, analizado, interpretado, pero también copiado, modificado y generará mil y una maneras de contar la historia del bautizo de Clovis.

Porque si se puede organizar toda una tradición historiográfica sobre un bautizo es que no se trata de un bautizo cualquiera. Lo que está en juego detrás de esa lustración bautismal es algo fundamental para las sucesivas identidades francesas. "Clovis ha sido no solamente el primer rey cristiano de los franceses, sino también el primer rey de los franceses en Galia", escribió el jesuita Daniel en su *Histoire de France* publicada en 1696, durante el apogeo del reinado absolutista de Luis XIV. En este libro publicado para conmemorar los 1,200 años, según la cronología oficial, del bautizo del primer Ludovicus, dicho acontecimiento fue considerado como el evento fundador de la monarquía y de la Francia misma (citado en Theis: 11).

### *Clovis en las fuentes documentales*

El historiador Laurent Theis nos recuerda que no tenemos ningún manuscrito autógrafo original de esa época, aunque afirma que sí hay copias "bien establecidas" (39). Esos documentos son esencialmente "cartas escritas para o por el rey, o bien que escritas durante su vida lo conciernen directamente", sin olvidar "algunos textos hagiográficos que lo mencionan, de los cuales con arduo trabajo se ha logrado extraer trozos de realidad comprobada". Sin querer lanzarnos a una polémica con ese autor (le debemos demasiado para este artículo) y pedirle esclarecimientos sobre los criterios de "copias bien establecidas" o de

<sup>4</sup> Probablemente esta batalla, como muchas de las batallas famosas, jamás existió, o por lo menos no en la forma en que la conocemos. Recordemos la batalla de Poitiers, en la que Carlos Martel, dicen, logró parar a las hordas árabes listas para invadir Francia y acabar con la civilización cristiana.

cómo se logran encontrar “trozos de verdades comprobadas” en la literatura hagiográfica, seguiremos adelante.

Creo que podemos olvidar esas pequeñeces historiográficas no solamente porque Laurent Theis es el investigador más serio y razonable sobre el tema de Clovis, sino porque más que textos azarosos y efímeros tenemos sobre ese héroe fundador algo más sólido, esto es, un relato historiográfico original: los *Decem liber historiarum*, texto conocido también como la *Historia de los francos*, de Gregorio, obispo de Tours. Esa crónica es, de hecho, el texto sobre Clovis.

A pesar de los defectos reconocidos por todos sus editores y comentaristas es considerada como una obra básica de la historiografía temprana francesa; y es en los capítulos 27 al 43 del libro II, o sea en unas 20 páginas escritas 70 años después de la muerte del rey Clovis, donde se encuentra la mayoría de lo que se sabe sobre ese rey y su bautizo fundador.

La importancia historiográfica de esos pequeños relatos de Gregorio, mal que bien hilvanados, es considerada como fundamental, confiesa Laurent Theis:

es sobre ellos, en efecto, tal como nos los dejó Gregorio, que se edificó en buena parte la idea que la realeza y la nación francesa se han hecho de sí mismas y han querido imponer a los demás. Es sobre ese muy antiguo relato, que florituras, suputaciones, glosas, exégesis, hipótesis y comentarios se han acumulado de sobremanera a lo largo de los siglos (40).

#### *Clovis en la crónica de Gregorio de Tours*

En esa obra la entrada del relato que nos hablará del rey Clovis es redactada en una frase de una “simplicidad” muy estudiada. Cap. XXVII: “después de esos eventos y al estar muerto Childeric, Clovis, su hijo, reinó en su lugar” (114). El relato prosigue con la primera campaña de Clovis en la que apoyado por su pariente Ragnacairo (otro rey franco) empieza a aumentar su herencia. Clovis termina por capturar al rey godo apoderándose de su reino y como fino político de su época, dando “la orden de degollarlo secretamente” (115).

“En aquellos tiempos muchas iglesias fueron saqueadas por el ejército de Clovis, quien todavía vivía en el error del fanatismo”, dice la crónica. Así, Clovis no se diferencia de sus predecesores y contemporáneos, nada lo distingue de lo que hacen otros reyes de su época. En el capítulo XXV se dice que Eurico, rey de los godos, ario venido de Hispania y persecutor de los cristianos, “decapitaba indistintamente a los que no se adherían a sus ideas perversas; encarcelaba a los clérigos, en cuanto a los obispos, exilaba a algunos, y degollaba a los otros”. Esos

mismos godos que en el capítulo XXVI se atreven a llevarse cautivo a España al propio obispo de Tours, el antecesor de Gregorio, donde morirá (114).

La impunidad y el orgullo de los godos tienen que ser castigados por fin, sugiere el cronista Gregorio. Con el nuevo rey Clovis, todavía bárbaro y aún presa de sus antiguas creencias, los godos y el mismo Alarico “empiezan a temer” y revelan su verdadera naturaleza, la de bellacos, “porque es la costumbre de los godos el tener miedo” en la batalla.

Vemos aparecer en el relato una diferencia tajante entre los godos sacrílegos y miedosos y los valientes francos, diferencia ambigua si consideramos que la mayoría de los historiadores actuales siguen presentando a esos dos grupos como muy cercanos cultural y religiosamente.

Una vez establecido el panorama, el santo cronista empieza el relato de las hazañas de Clovis en el episodio del vaso de Soissons.

### *El vaso de Soissons*

Es en el reparto del botín de esa última expedición victoriosa contra los godos donde se sitúa el episodio, famoso en la historiografía francesa y que todos los niños de primaria conocen sin comprenderlo bien.

Cuando las tropas del rey Clovis saquean la capital del reino enemigo se llevan, como buenos bárbaros, unos vasos sagrados muy valiosos. El obispo manda un mensaje al rey victorioso pidiéndole el favor de regresarle esos vasos para el culto cristiano. El rey responde al mensajero: “Que el obispo me siga hasta Soissons, en donde se efectuará el reparto del botín —añadiendo que— cuando la suerte me haya dado ese vaso, se lo regresaré”.

La crónica cuenta que frente al botín amontonado y a sus tropas reunidas, el rey pide que además de la parte que recibirá se le regale, antes de cualquier reparto, el vaso que le pidió el obispo. A esa petición del rey, afirma el relato, “los que tenían el espíritu sano” respondieron unánimes, “todo lo que vemos aquí, glorioso rey es tuyo y nosotros mismos, estamos sometidos a tu dominio. Haz ahora lo que convenga a tu voluntad”. Pero no todos comparten esta idea, pues “un hombre ligero, celoso y frívolo” levanta su hacha y golpea el vaso gritando: “Tú no tendrás nada fuera de lo que la suerte te de realmente” (116).

Todos se quedan atónitos frente a esta ofensiva toma de palabra, pero “el rey contuvo su resentimiento con suave paciencia y tomando el vaso lo entregó al enviado del obispo guardando en su corazón la ofensa.”

Pero el rey no perdona y un día que pasa revista a sus tropas apostrofa al joven arrogante diciéndole que sus armas estaban descuidadas, lanzando al suelo

el hacha de guerra del presuntuoso. Cuando éste baja la cabeza, el rey aprovecha el movimiento para cortársela, diciendo: "¿Recuerdas el vaso de Soissons?" A lo que Gregorio añade, "con ese acto les inspiró un gran temor hacia su persona."

Ese capítulo introductorio a la vida de Clovis se termina de la misma manera elíptica como empezó. El autor resume así la obra guerrera del rey: "Hizo muchas guerras y ganó muchas batallas. Durante el décimo año de su reino, declaró la guerra a los turingios y los sometió a su dominio".

En el capítulo siguiente el relato toma una dirección totalmente diferente, se olvida del rey victorioso para introducir al otro personaje importante de esta historiografía: la reina Clotilde, quien logrará la conversión del rey.

Antes de ir más adelante en esta rápida paráfrasis analítica del relato de Gregorio tenemos que hacer una recapitulación, adentrarnos en lo que un posible lector de Gregorio habría entendido de esta historia.

Hemos visto que el rey Clovis aún es un bárbaro envuelto en sombrías tinieblas, pero también que es un rey victorioso y que se muestra respetuoso de los vasos sagrados del culto cristiano. Pero lo que nos muestra la parábola del vaso de Soissons es que Clovis es un nuevo tipo de rey. Gregorio construye un rey absoluto que tiene poco que ver con el funcionamiento de la organización guerrera germánica. Ésta se manifiesta en la intervención del joven que recuerda que el botín se atribuye por un sorteo al cual todos, incluido el rey, deben someterse. Procedimiento que muestra los límites del poder real en los grupos guerreros germánicos. Pero si los más avisados reconocen el poder absoluto del rey sobre el botín y sobre ellos mismos, sólo un joven que no piensa no se ha dado cuenta de lo que ha ocurrido con la llegada de Clovis al poder. Ese representante del antiguo poder de los guerreros deberá doblarse a pesar suyo y rendir un simulacro del homenaje que denegó, encorvado frente al rey aunque sea para recobrar su hacha del suelo, morirá en actitud de sumisión. Y esa acción real confirma a los demás asistentes que la persona del rey es ya portadora de algo diferente que debe inspirarles temor, que como el temor a Dios es la primera virtud del cristiano, el temor al rey es la virtud excelente del sujeto. Nada extraño que ese relato haya sido tan utilizado por la historiografía real francesa durante siglos.

Podemos incluso ir un poco más allá en la interpretación de ese famoso episodio. Si no dudamos de nuestra lectura-interpretación de ese capítulo XXVII, creemos que podemos dudar razonablemente de que esa figura del rey sea una construcción del siglo VI. Por lo tanto tenemos aquí la prueba de una extrapolación posterior, a menos que Gregorio sencillamente haya querido mostrar a

un Clovis poseedor de una *potestas* igual a la de los antiguos césares romanos. Pero olvidemos por el momento las extrapolaciones y regresemos a la lectura atenta de nuestra crónica. Porque si es importante para la tradición historiográfica real francesa tener un auténtico rey, fuerte y victorioso como punto de arranque, mejor si tenemos un rey cristiano para asentar el mito de "Francia, hija mayor de la Iglesia."

### El bautizo del bárbaro

El capítulo siguiente, el XXVIII, tiene por función la de introducir a la reina Clotilde, quien con paciencia y tenacidad logrará la conversión del rey. Ese corto capítulo nos proporciona de manera sumaria los orígenes familiares de la reina. Esta santa mujer proviene de una familia burgonda con bastante pedigree bárbaro: "Gondebaud [padre de Clotilde] degolló a Chilperico su hermano y ahogó a la mujer de este último atándole una piedra al cuello. Condenó al exilio a sus dos hijas..." (117).

Al ver a una mujer tan elegante y tan sabia y además de sangre real, unos embajadores francos, impresionados, hablan de ella a Clovis, quien sin perder tiempo manda pedir a la princesa.<sup>5</sup> Gondebaud, temiendo a Clovis, no se atreve a negarse: "Cuando el rey la vio, se puso muy feliz y se la asoció por el matrimonio, cuando ya tenía de una concubina un hijo llamado Thierry". Este capítulo tiene como objetivo introducir a la que será el verdadero artífice de la conversión real, a la que la posteridad, durante algún tiempo, considerará como santa Clotilde. Incluso las menciones de los crímenes familiares tienen como objetivo no el de provocar en el receptor un movimiento de condena moral hacia esa sangrienta familia, sino más bien el de realzar la belleza moral de la reina, que emerge impoluta de esa familia criminal. La belleza moral de Clotilde seduce a los embajadores como seducirá al rey, y éste, incluso antes de conocerla, es presa de gran impaciencia. Para el rey no se trata de una mujer más en su gineceo, si ya tiene un hijo natural de una concubina, seguramente tiene más, no, se trata de una auténtica reina, del vaso en el cual se gestará la primera dinastía de los reyes franceses, es por eso que "se la asocia por el matrimonio". La primera generación de reyes no puede ser producto del adulterio o de una simple fornicación. Ese tratamiento que reserva el texto a santa

<sup>5</sup> No sabremos las razones por las que el rey quedó fasinado con Clotilde, pero tampoco podemos irnos al extremo de Dominique Jamet, quien en su intento por analizar la figura de Clovis (asesino, cruel, pérfido, etc.) indica que fue sólo para salir de su condición de reyesucho franco, mediante la alianza con una familia de grandes reyes visigodos (84).

Clotilde difiere del trato a otras mujeres del rey, el texto ni siquiera menciona el nombre de la madre de ese Thierry quien será, en la edad adulta, según la misma crónica, un valioso apoyo para el rey.

### *Dios prueba la fe de Clotilde*

En el capítulo siguiente la reina Clotilde intenta convertir al rey, es uno de esos discursos clásicos de la historiografía medieval retomado de la tradición antigua (117).<sup>6</sup> La santa mujer interpela duramente al rey con su ardiente fe: “No pueden ser de ninguna ayuda los dioses a los cuales usted rinde culto —declara con pasión la reina—, no sirven de nada Júpiter, Saturno o Mercurio, debería más bien rendir culto al que con una palabra ha creado de la nada el cielo y la tierra...” Pero el rey se resiste a esa santa predicación e incluso su desconfianza hacia el Dios de Clotilde aumenta con sus infelicidades domésticas.

Ese capítulo había empezado con una de esas pequeñas frases clásicas de la crónica que son como la llave de su futuro desarrollo: “después la reina Clotilde le dio un hijo primogénito”. La reina organiza con solemnidad el bautizo de su hijo, con el fin de llamar la atención de su marido sobre las bellezas del culto católico. Pero momentos después de que el niño fuera bautizado, éste “murió en los mismos vestidos blancos en los cuales había sido regenerado”. El corazón del rey se llena de amargura y apostrofa duramente a su mujer: “Si el niño hubiera sido confiado a mis dioses, ciertamente hubiera vivido...” Frente a ese duro golpe la fe de la reina no vacila, como cristiana ejemplar replica manifestando su agradecimiento a Dios por haber acogido a su hijo en su seno divino.

Cuando la joven y fértil reina pare otro hijo el rey, conociendo el deseo de su mujer, se adelanta prediciendo: “Le puede pasar lo mismo que a su hermano, bautizado en el nombre de vuestro Cristo morirá al instante.” Dios no podía dejar pasar esas palabras impías y ante sus lágrimas, “el niño que ya se había enfermado, se curó por el perdón de Dios” (Tours: 119).

La reina no dejaba de predicar el verdadero Dios a su marido, que seguía sordo a sus oraciones, hasta que un día, durante una guerra contra los alemanes, “tuvo la necesidad de confesar lo que antes había rechazado hacer de buena gracia.”

La crónica nos recuerda la “conversión” cuando a punto de ser derrotado pide ayuda al “Dios de Clotilde”. Por fin el orgulloso franco pronuncia su famoso llamado a Dios: “Si me concedes la victoria creeré en tí y me haré bautizar en tu nom-

<sup>6</sup> En el caso americano y mexicano tenemos los discursos de Cortés y de otros conquistadores, que intentan conquistar con la palabra las almas de los bárbaros. El relato de esas pláticas pertenece a la retórica del género más que a cualquier verdad histórica.

bre." El Dios de las batallas oye al rey franco, los alemanes retroceden, se disloca su orden de batalla y viendo que su rey ha muerto, se rinden.

### *Apoteosis*

Frente al relato de esos felices hechos la reina llama a san Remigio, arzobispo de la ciudad de Reims, para que instruya al neófito en los sagrados misterios. Cuando lo incita a dejar a sus ídolos, éste replica: "Te escucho con gusto santo padre, pero falta una cosa, como el pueblo que está a mis órdenes no va a querer abandonar a sus dioses, déjame transmitirle tus propias palabras".

Clovis se reúne con los suyos pero antes de que empiece a hablar "la potencia de Dios se le había adelantado". Y milagro, el pueblo y los guerreros en un grito unánime declaran: "Rechazamos a los dioses mortales, rey piadoso, es al Dios inmortal, el que predica Remigio al que queremos seguir en adelante" (Tours: 121).

Faltaba sólo organizar con brío y magnificencia la ceremonia del bautizo real y el de 3,000 de sus hombres. Gregorio cuenta que "fue el rey quien primero pidió ser bautizado por el pontífice. Este nuevo Constantino avanza hacia la pila bautismal para curarse de una vieja lepra y para borrar con agua fresca manchas antiguas".

### *El triunfo del rey cristiano*

En los capítulos siguientes la crónica nos presenta un rey siempre vencedor que aprovecha la desunión y la perfidia de los reinos vecinos cuyos reyes "son adeptos de la secta ariana". Estos serán finalmente vencidos, lo que es normal si se considera la excelencia de la fe que profesaba el rey Clovis. Éste se apodera de los dos reinos burgundios y "proclama para ellos leyes más suaves afin de que ya no los oprimieran los romanos", Clovis extiende sus posesiones casi hasta el Mediterráneo.

Así, las posesiones de nuestro nuevo César son fronterizas del gran reino visigodo de Alarico, que se extiende del suroeste de Francia hasta el sur de la Hispania. Al ver que Clovis salía siempre victorioso, Alarico manda embajadores pidiendo una entrevista amistosa. Los dos reyes se reúnen cerca de Tours, en una isla sobre el río Loire, después de haber platicado, comido y bebido y después de haberse jurado una amistad fraterna, se separan en son de paz. Pero el relato de esa entrevista que augura la paz entre los dos vecinos es seguido inmediatamente por una reflexión que enuncia las guerras por venir: "Ya eran muchos los que en las Galias manifestaban un ardiente deseo de tener a los

francos por amos". Evidentemente la crónica no pretende mostrarnos un sentimiento popular pro franco, sino que nos describe la inclinación de varios obispos del suroeste de Francia por los francos.

El rey, nuevo David, no puede escapar a su destino y declara a sus familiares: "Es con mucha pena que soporto que estos arios ocupen una parte de las Galias...con la ayuda de Dios...someteremos sus haciendas a nuestro dominio." Sin tardanza el rey se encamina con un ejército galvanizado por la perspectiva del botín, hacia Poitiers, donde Alarico lo espera con su respectivo ejército.

Pero como el ejército franco tiene que atravesar los dominios de la abadía de Tours, Clovis prohíbe las requisiciones en ese espacio e incluso manda a la muerte a un guerrero que no le obedeció, diciendo: "Cómo esperar la victoria si ofendemos a San Martín". El rey está consciente de que en esa campaña se ataca a un partido muy fuerte, más que sus enemigos anteriores. Angustiado manda mensajeros a la basílica de San Martín en busca de algún presagio. Cuando los servidores reales entran en el edificio oyen que se canta el Salmo XVIII: "...haz hecho que mis enemigos se den la vuelta en la batalla, haz arruinado a los que me odiaban", palabras interpretadas inmediatamente como signo de que los cristianos gozan del favor divino.

Es Dios quien guía el camino del ejército franco, y al buscar un paso para atravesar un río crecido por las lluvias se les aparece "una cierva maravillosa" que les indica el lugar para atravesarlo. Poco después, instalando su campo en un lugar que domina la ciudad de Poitiers, el rey ve "una luz resplandeciente que salía de la basílica de san Hilario, y parecía dirigirse hacia él para mostrarle que con la ayuda de la luz del benemérito confesor Hilario vencería más fácilmente a los ejércitos heréticos." Para no romper esa alianza con Dios, el rey Clovis proclama la prohibición de robar.

La batalla empieza, pero según su costumbre, los godos dan la espalda rápidamente, y así concluye la crónica: "el rey Clovis obtuvo la victoria con la ayuda de Dios." La campaña militar de Clovis en el suroeste de Francia se vuelve un paseo, una parte del ejército al mando de su hijo Thierry somete a las ciudades del centro al mismo tiempo que Clovis pasa el invierno en Burdeos y saca de Toulouse los tesoros de Alarico. Y Dios renueva para ese nuevo Josué el milagro de Jericó: llegando a Angoulême, ante su simple mirada, las murallas de la ciudad se derrumban.

Al nuevo monarca le faltaba recibir la confirmación de su reciente poder y de manos del emperador Anastasio recibe el título de cónsul y después de haber revestido una túnica púrpura y una clamida, en la basílica de San Martín se pone una corona sobre la cabeza. Después, montado sobre su caballo, como un

césar victorioso, recorre la ciudad distribuyendo él mismo monedas de oro y de plata, "y a partir de ese día fue llamado cónsul o augusto. Más tarde dejó Tours y fijó su capital en París" (Tours: 133).

Le faltaba redondear las fronteras de su reino hacia el este. Se apodera de otro reino con trampas y sin mucha violencia. Hace que el hijo mate al padre y castiga después al parricida, logrando que los guerreros desorientados lo escojan como nuevo rey. "Habiendo recibido el reino de Sigisberto con sus tesoros, los sometió a su dominio", y concluye la crónica: "así Dios rebajaba cada día a sus enemigos bajo su yugo y engrandecía su reino porque caminaba de frente, y hacía lo que gustaba a los ojos de Dios" (Tours: 134). Gozando de la confianza divina, Clovis indignado toma en serio su papel, castiga a los reyes mentirosos e inmorales aunque fueran sus allegados o parientes cercanos, "después cuando hubo matado a muchos otros reyes y parientes cercanos, de los cuales desconfiaba, porque temía que pudieran quitarle su reino, extendió su poder sobre las Galias (Tours: 136). Esta violencia no le provoca ni remordimientos ni pesadillas, al contrario, el capítulo XLI termina relatándonos que fingiendo tristeza por estar solo y sin familia, sus lágrimas no eran de lástima de sí mismo o de pesar por los asesinados, sino una trampa pública para "ver si se presentaba algún lejano pariente desconocido para matarlo."<sup>7</sup>

No debemos conservar del rey Clovis sólo esta imagen maquiavélica de déspota sanguinario que nos presenta la crónica de Gregorio. Los historiadores especialistas en la época afirman, por ejemplo, que para dar cierta unidad a sus posesiones tuvo que realizar varios cambios jurídicos que debían afianzar el poder real y fundir definitivamente los dos componentes de su aristocracia. Para controlar el poder de los obispos cristianos provenientes en su mayoría de viejas familias galo-romanas, que eran los detentadores del poder regional, en el concilio de Orléans —que los especialistas nos aseguran fue reunido por iniciativa suya—, el rey logró que ningún nuevo obispo pudiera ser nombrado sin la autorización real. Y en cuanto a los grupos guerreros que pudieran reclamar la herencia germánica, les prohibió el ejercicio de los derechos tradicionales del guerrero en las antiguas fraternidades. Prohibió también la venganza personal, inscribiendo los reglamentos de conflictos interpersonales en prescripciones del derecho romano. Todas esas decisiones pueden interpretarse como que Clovis fue el artífice de la fusión entre las élites galorromanas y la aristocracia germá-

<sup>7</sup> A lo mejor para componer este relato Gregorio se acordó de la figura de Constantino, el primer emperador cristiano quien si bien convocó al famoso Concilio de Nicea, antes había ahogado a su mujer, matado a su hijo, a su cuñado y llevado al suicidio a su coemperador, entre otras pequeñeces.

nica o como que ya había llegado el tiempo de esa fusión y que ésta se había realizado permitiendo al rey construir y consolidar un reino.

### **Clovis en la historiografía antigua de Francia**

Al principio de este ensayo dijimos que el Papa iría a Reims para recordar el primer bautizo real que está detrás del mito de Francia, hija mayor de la Iglesia; pero también vimos cómo, según la crónica de Gregorio, es la reina la que manda traer a su corte al obispo de Reims para instruir a su esposo neófito. Si está claro que ese bautizo jamás se efectuó en Reims, ni en el año ni en el día en que tuvo lugar el festejo, ¿de dónde proviene entonces el privilegio de la catedral de Reims de ser el lugar en donde se festejó algo que jamás se desarrolló en su seno?

La respuesta es bastante simple; en los siglos posteriores a la muerte del rey, el sentido de ese bautizo cambió profundamente y se asistió a “la asimilación del bautizo al sacro real, a una reinterpretación de la gran escena primitiva” (Theis: 87). Ese movimiento de la tradición puede ser leído en algunos escasos textos medievales.

Después de Gregorio el trabajo historiográfico parece haber tenido pocos sucesores, sólo en la crónica llamada de Fredegario, que décadas después retoma el texto de Gregorio con algunos arreglos, sigue desarrollándose el relato de lo ocurrido hasta los años 640. Entre esos arreglos se cambia el día indicado por Gregorio, el número de guerreros bautizados es duplicado, pero lo más importante es que “Fredegario es el primero en escribir explícitamente que Remigio ofició en Reims” (Theis: 88).

Durante los siglos VII y VIII el culto a san Remigio se fue desarrollando en la que fuera su catedral, la de Reims, capital de la Champagne. Textos hagiográficos tempranos de esa tradición dejan pensar que la fama de santo de Remigio se difundió poco tiempo después de su muerte, cuando los peregrinos empezaron a orar cerca de su tumba, donde “los milagros se multiplicaban”. Remigio pasó a ser santo patrono de la ciudad de Reims. El crecimiento de la ciudad y el de la fama de su santo patrono iban a la par, Francia pasó por el episodio Carolingio y Reims seguía creciendo.

Otro texto importante para nuestra arqueología historiográfica data del siglo IX. Hacia 845 llegó a la mitra de Reims Hincmar, un obispo culto, ambicioso y tenaz que se consagró a fortalecer y enriquecer a su ciudad. Una de las maneras de enriquecer una ciudad era la de hacer prevalecer su tradición religiosa y la de su santo patrono, ese Remigio que el obispo Hincmar llamaba “el apóstol

de los francos". Ese longevo obispo fue por 37 años obispo de la catedral y escribió una *Vita Rimigii* donde conjugó "lo expuesto por Gregorio de Tours, la antigua hagiografía de Remigio y las tradiciones litúrgicas elaboradas alrededor de su tumba, compuso a la gloria del santo champanense un monumento de un excepcional tamaño" (Theis: 90).

En ese nuevo relato las relaciones entre el rey Clovis y el santo son tratadas a la luz de la santidad del segundo, así, es el rey quien multiplica las marcas de deferencia hacia el obispo, y cuando el santo obispo habla con el neófito, "la capilla es invadida por una luz intensa que se refleja sobre la cara del santo, como para bañarlo, una voz celeste se hace oír y un olor de una inefable suavidad se difunde..."<sup>8</sup> (Theis: 90).

El santo obispo empieza a profetizar sobre la descendencia de Clovis, que poseerá y extenderá el reino, protegerá a la Iglesia y sucederá a la potencia romana si no deja las vías de la salvación. Pero sobre todo, lo que la posteridad retomará es una:

declaración solemne, que puesta por Hincmar en la boca de Remigio, hacía de la Iglesia en general y del arzobispo de Reims en particular, el juez y en caso de necesidad el censor de los comportamientos reales. Después de ese discurso lleno de sentido, el cortejo toma el camino de la pila bautismal, el obispo tomando al rey de la mano.

Hincmar incorpora después el relato que transforma radicalmente la finalidad y la significación del bautizo de Clovis, la asimilación de un simple bautizo a un sacro real:

habían llegado al bautisterio, pero el clérigo que llevaba el santo crisma fue parado por la muchedumbre de manera que no pudo acercarse a la pila bautismal...el crisma faltó por designio de Dios...el santo pontífice con los ojos y las manos dirigidos hacia el cielo empezó a orar llorando. Y de repente una paloma más blanca que la nieve llevó en su pico una ampolla llena del crisma milagroso, cuyo olor maravilloso, superaba a todo lo que se había respirado antes... (Theis: 92).

Durante siglos nadie pudo dudar que esa ave mensajera fuera otra cosa que una materialización del espíritu santo. El neófito recibe un nuevo nombre, Lu-

<sup>8</sup> Todos ellos son elementos sensoriales que indican la presencia de la auténtica santidad.

dovicus, que reemplaza el bárbaro de Clodoveus. Finalmente lo que quiere significar Hincmar con la unción del crisma milagroso es que más que del bautizo de un bárbaro, aunque rey de los francos, de lo que se trata es de un sacro querido por Dios mismo quien es el que manda el aceite real para una ceremonia fuera de lo común.

En su relato Hincmar no hace otra cosa que aplicar a Clovis la ceremonia que se había desarrollado en esa catedral cuando "en octubre de 816 Luis había recibido la unción de las manos del Papa Esteban IV."

Para afianzar una legitimidad dudosa, desde Pipino el Breve, en 751, los carolingios habían adoptado el rito bíblico que hacía del rey un ungido del señor, retomando el ejemplo de David untado por Samuel en señal de elección divina. Esa concepción del sacro real se desarrolla al mismo tiempo que algunos clérigos mercenarios establecen una filiación de los carolingios con la familia de los merovingios. Amalgama perfectamente realizada cuando Hincmar consagra a Carlos el Calvo, rey de los francos del este, y afirma que:

la familia real y la flor de la aristocracia occidental descienden del glorioso rey de los francos Clovis, bautizado en la vigilia de la santa Pascua en la catedral de Reims, ungido y consagrado como rey con un crisma venido del cielo que todavía tenemos (Theis: 94).

Así, quedaba afirmado y reconocido el derecho de Remigio y de sus sucesores a ser los poseedores titulares y únicos del derecho de consagrar a los reyes de Francia. Este privilegio no era meramente simbólico. A lo largo de los sucesivos sacros la catedral, y por lo tanto la ciudad y su región, aumentaba en riqueza proveniente de la generosidad real.

Pero el éxito de Reims provoca envidias. De la misma manera que conventos, iglesias y catedrales se robaban las reliquias, se peleaban el prestigio de ser la auténtica cuna o depositaria de tal o cual reliquia de un gran santo o santa, la pretensión del obispo de Reims de ser el único personaje capacitado para unguir a los reyes provocó el surgimiento de intentos similares de otras catedrales. Empezó a florecer una tradición hagiográfica divergente que pretendía mostrar cómo en esa escena primitiva del bautizo de Clovis habían intervenido muchos otros santos obispos que podían reclamar para su catedral semejante derecho. El ilustre Jonás, abad de Bobbio (una de las más importantes abadías de la época) intentó acreditar a san Vaast como el verdadero iniciador del rey en sus primeras luces cristianas. Una *Via Gildardi* explica cómo dos jóvenes cristianos encubiertos en la corte de Clovis siempre edificaron al rey con su vida ejemplar y

acabaron de convencerlo después de la batalla famosa. Esos dos jóvenes terminaron por ser nombrados obispos, uno en Rouen y el otro en Noyon. No podía quedarse atrás la catedral de Chartres, orgullosa capital de la Beauce, el granero de París, que empezó a proponer —más de 300 años después del bautizo—, que fue en esa catedral y no en la de Tours donde se oyó el salmo que anunciaba a Clovis su próxima victoria, y que el obispo Solein fue quien hizo la señal de la cruz sobre la frente y el pecho del rey, cuando éste promete hacerse bautizar si salía victorioso. Y yendo al fondo del combate simbólico, ese texto hagiográfico no teme afirmar que fue Solein, ayudado por Remigio, quien bautizó realmente al rey.

También una de las más prestigiosas basílicas ligadas a la monarquía francesa, la de San Denis, intentó construir una tradición en ese sentido, pero como depositaria de las sepulturas, de la memoria real (con sus *Crónicas Reales*) y de los objetos de majestad, cetros, coronas, etc., prefirió abandonar un combate que no añadía nada a su excelencia.

### *Clovis como figura del patrimonio nacional*

Cuando la realeza francesa acaba de instalarse y enraizarse en sus ritos, mitos y su ideología, entre 1150 y 1250 más o menos, cuando el rey de los francos se ha vuelto el rey de Francia, y se hace proclamar el más poderoso de Occidente, la memoria de Clovis desde ese momento se estabiliza, es integrada al patrimonio de la monarquía y la historiografía la fijará a partir de entonces, con sus principales elementos invariables (Theis: 109).

Durante 700 años, desde Luis VII en 1137 hasta Carlos X en 1824, todos los reyes franceses serán consagrados en Reims (menos el bernés y protestante Enrique IV), recordando así el gesto de Remigio, santificando con el milagroso crisma, perpetuamente conservado por la gracia de Dios en la santa ampolla, el derecho del rey cristiano, hijo mayor de la Iglesia.<sup>9</sup>

### *El regreso de Clovis*

Si es cierto que la figura de Clovis pertenecía al simbolismo, durante siglos fue arrinconada por la magna figura de Carlomagno, el emperador de Occidente.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Claude Langlois, especialista en la historia del cristianismo, en un erudito estudio recordó que no carecía de humor el ver cómo se pasó de la figura que el Antiguo Régimen tenía del rey como hijo mayor de la Iglesia, a la expresión de Francia, hija mayor de la Iglesia, a fines del XIX, cuando fue la Iglesia la que se acercó a la República después de los fracasos de restauración de la monarquía.

<sup>10</sup> En el trabajo de escritura realizado con el apoyo y en favor de los otomanos, figura que se peleaban a la vez los reyes franceses y los emperadores alemanes del Sacro Imperio Germánico.

Carlomagno es otro de esos grandes símbolos ambiguos de la identidad francesa, considerando que ese emperador eminentemente francés (para los franceses) tenía sus dos capitales fuera de Francia, una en Ravena, la actual Italia, y la otra en Aix-la-Chapelle, Alemania.

Clovis hará un brillante regreso a la economía simbólica de la monarquía porque esa figura fundadora ofrece elementos para resolver la grave crisis nacional y dinástica que se desarrolla entre 1340 y 1460. La relativamente discreta figura de Clovis, recordada sobre todo por la tradición de los sacros reales, va a entrar en un nuevo ciclo simbólico. Durante casi 350 años, desde Hugo Capeto (987) hasta Carlos IV (1328), un hijo había sucedido a su padre, y la sucesión de las consagraciones reales en línea directa mostraba que Dios seguía protegiendo a la Casa de Francia.

En 1328 todo parece cambiar. Aunque la ascensión al trono del primer Valois no presentó mucha dificultad al suceder en medio de un consenso general a su primo, el hecho de no haber un heredero directo obligó a los que lo eligieron a pensar que el otro pretendiente al trono era el rey Enrique III de Inglaterra. Si el primero fue escogido es porque consideraron que Francia necesitaba un rey francés. Argumento que no satisfizo para nada al competidor inglés Eduardo III, quien finalmente en 1337 mandó una carta al pseudo rey de Francia diciéndole que no lo reconocía más y que pretendía la corona de Francia por los derechos de su madre Isabel.

En los argumentos de esa polémica salió a relucir la hoy famosa ley sálica —que tomó el nombre de los *francs saliens*—, en la cual se reconocía el derecho de la familia de Clovis. Dicha ley había sido elaborada, según la tradición, en la época de Clovis, pero fue retocada en los siglos posteriores.

Los legistas franceses buscaron negar las pretensiones inglesas con el argumento de que al no tener derecho a reinar, según la ley sálica, las mujeres no podían transmitir ningún derecho a sus descendientes y por lo tanto el rey de Inglaterra no tenía derecho alguno sobre la corona francesa. Argumento que evidentemente no convenció a los ingleses, que invadieron Francia. Durante esa Guerra de Cien Años se apoderaron de casi toda Francia, hasta que lograron ser expulsados hacia 1450.<sup>11</sup>

Junto con Juana de Arco, Clovis no solamente ayudará a ganar la Guerra de Cien Años sino que en los siglos futuros se volverá el defensor de Francia en su lucha contra las pretensiones ultramontanas de la Iglesia romana. En la medida

<sup>11</sup> Esta controversia es sólo uno de los elementos de la Guerra de Cien Años entre las casas de Francia y de Inglaterra.

en que el Concilio de Orléans había admitido el derecho del rey a nombrar a los obispos, las diferentes retóricas galicanas en los siglos XVII y XVIII no dudarán un instante en utilizar en su provecho la figura del viejo rey franco.

### Clovis y la guerra en la memoria nacional

Esperamos haber podido iniciar al lector en la maraña de argumentos que se vertieron en esta guerra discursiva que se desarrolló durante semanas en la opinión pública y los medios de comunicación franceses. También esperamos haber mostrado algunos aspectos básicos de esa doble ambigüedad que originó la polémica: la conmemoración nacional de una ceremonia religiosa —el bautizo de Clovis—, presentada como el momento fundador de una república que se considera a sí misma como laica, así como la confusión que constituyen los resortes de los discursos de los historiadores pasados y presentes.

Esa polémica es un extraordinario indicador del profundo malestar cultural, social y político que atraviesa Francia.

En esa campaña entre blancos y colorados, entre los pros y los contras del festejo, la opinión favorable a ellos emitió una y otra vez la idea de que se trataba de la conmemoración de un evento tan simple y sencillo que no entendía cómo éste no lograba el consenso, había evidentemente una cierta hipocresía en esa opinión, porque conmemorar es más que “recordar juntos eventos ocurridos en el pasado, legados por la historia”. Los adversarios respondieron que si bien se podía entender el principio general de una conmemoración nacional y si también era verdad que “juntos se rehace el gesto de memoria anudando con el pasado un lazo significativo para lo de hoy”; para poder desarrollarse ésta necesitaba de una condición *sine qua non*, que es la existencia de un consenso mínimo sobre la finalidad y el alcance de tal conmemoración. Pero es el consenso lo que ha desaparecido de esta Francia de fin de milenio, y es esa ausencia la que finalmente volverá problemática toda celebración nacional en el futuro.

A través de la violencia expresada se pudo ver que toda conmemoración no es jamás una mera repetición: el aniversario 1,400 del bautizo de Clovis había sido celebrado de manera totalmente distinta. En México, por ejemplo, el Quinto Centenario Colombino fue totalmente diferente del Cuarto Centenario, a tal punto que podemos considerar que en el último caso se logró ocultar casi radicalmente el hecho mismo que se iba a conmemorar. Podemos incluso pensar que las diferencias en la conmemoración de un hecho histórico, de una época a otra, al contrario de lo que algunos creen, tienen un efecto fundamental sobre

el hecho mismo, los innumerables libros y artículos publicados sobre Clovis o Colón muestran que el hecho mismo, y el conocimiento que se tenía sobre él, resulta totalmente modificado en el intento de conmemoración.

Creemos que lo que está en juego actualmente en esa ausencia de consenso conmemorativo es algo más que una simple dificultad para tejer una nueva relación de la memoria. Si bien es cierto que en toda conmemoración consensual existen a la vez el riesgo y la oportunidad de una revaloración del sentido de un pasado común, también lo es que toda conmemoración no consensual en lugar de provocar un progreso de la cultura histórica colectiva provoca más frustraciones de identidad y por lo tanto una regresión en el sentido de una pertenencia histórica. Esta polémica nos recuerda que "en la sociedad democrática, el sentido mismo del vivir juntos se construye en una relación al tiempo que es memoria", al mismo tiempo que pone en evidencia las profundas divisiones que la democracia deberá superar en Francia si quiere seguir siendo la cuna de los derechos del hombre y del ciudadano.<sup>12</sup>

## Bibliografía

Jamet, Dominique

1996 *Clovis du le baptême de lére*, Ramsay, París.

Langlois, Claude

1996 "Le sexe de lainé(e)", en *Le Monde*, septiembre 10, París.

Theis, Laurent

1996 *Clovis*, Editorial Complexe, París.

Tours, Gregorio de

1966 *Histoire des francs*, Belles Lettres, París.

<sup>12</sup> Es en esa segunda etapa de la guerra en donde se sitúa otra tradición muy fuerte de la identidad francesa, la de Juana de Arco, quien a pesar de ser mujer toma las armas para liberar a Francia, animada por las voces de san Miguel y de santa Margarita.

# Anticlericalismo y liberalismo. El discurso contra los excesos del clero en México, 1821-1836

Marco Antonio Landavazo\*

Resumen: A partir del análisis de numerosos impresos que publicados en México entre 1821 y 1836 criticaban los excesos del clero, este artículo se propone mostrar la manera en que estas críticas fueron utilizadas para legitimar el ataque al poder de la Iglesia; también se subraya el papel de este ataque en el proceso de construcción de los discursos liberal y anticlerical del México decimonónico.

Abstract: Between 1821 and 1836 numerous pamphlets were published in Mexico which criticized real or pretended excesses of the clergy. This paper argues, on one hand, that the issue of ecclesiastical discipline was used to legitimize an attack to church's authority; on the other hand, it underlines the role of these attacks in the construction of the liberal and anticlerical discourses of Mexico of the 19th century.

Para Patricia Romano

El tema de la disciplina eclesiástica ha ocupado un lugar importante en la historia de las relaciones entre Iglesia y Estado en México tanto en la época colonial como a lo largo del siglo XIX. Ya durante la segunda mitad del siglo XVIII la Corona española —imbuida del espíritu ilustrado, racionalista y utilitarista de la época, y en el marco de un programa más amplio de transformaciones que tenía el doble objetivo de ampliar su autoridad política y reforzar su base económica— trató de aplicar una serie de reformas en materia eclesiástica entre las cuales destacaban aquellas dirigidas a limitar el privilegio del clero (Farris: 87-90; Miranda: 17-83).

\* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Los intentos de someter al clero a la autoridad judicial directa del Estado estaban motivados por un deseo de fortalecer el absolutismo real pero también, según Nancy Farriss, por la idea de que la preservación de la inmunidad eclesiástica era: a) incompatible con la responsabilidad de la Corona de mantener el orden público y de garantizar la administración eficaz de la justicia; b) un factor que obstaculizaba la tarea de control y corrección de los "malhechores eclesiásticos", y c) promotora, junto con la negligencia y la ineficacia de los superiores eclesiásticos, de "la inmoralidad y el crimen entre el clero" (106).

La decadencia moral del clero fue un problema discutido de manera recurrente durante la colonia, sobre todo a partir del siglo XVIII, cuando la labor evangelizadora había avanzado en un grado considerable. Crímenes, extorsión a los pobres, juegos, embriaguez y otros vicios eran señalados en numerosas obras de la época como conductas habituales entre los clérigos. Los principales destinatarios de semejantes acusaciones eran los miembros del clero regular, pero ello se debía más a las intenciones de algunos obispos de someterlos a la supervisión diocesana, como Lorenzana y Fabián y Fuero, que al hecho de que aquellas prácticas fueran exclusivas de ese sector religioso. Lo cierto es que muchos de esos excesos también podían ser atribuibles al clero secular (Farris: 110-113).

Algunas de las razones del descenso en los "estándares de disciplina" del clero eran la pérdida del fervor misionero, la falta de vocación religiosa, el número excesivo de clérigos o su mala distribución y la negligencia o ineficacia de la justicia eclesiástica. Cualesquiera que fuesen las razones de esa indisciplina, su existencia real, inventada o exagerada fue un motivo de preocupación para las autoridades reales y sirvió como pretexto para impulsar los deseos reformistas de la Corona. Sobre este punto Farriss señala que resulta sorprendente que la Corona hubiese tardado tanto tiempo en remediar esa situación, pues el relajamiento de la disciplina eclesiástica se había observado mucho antes de los intentos de reforma. En otra parte de su libro, sin embargo, apunta una posible respuesta a la interrogante que se desprende de esa tardanza: aunque el propósito de restaurar la disciplina del clero estaba en la base de los proyectos de reforma, éste se encontraba subordinado a los objetivos puramente políticos de la Corona (40-41). Así, deja de ser una sorpresa que precisamente en la segunda mitad del XVIII se adujera con mayor ahínco la necesidad de que los clérigos abandonaran el mal camino del crimen y del vicio, y que ello podía lograrse con el concurso de la autoridad secular.

Durante los primeros 15 años de vida independiente en México, es decir, durante el periodo inicial de formación del Estado nacional, el tema de los excesos del clero volvió a ventilarse. De esa manera se daba actualidad a un viejo te-

ma en un contexto nuevo: el del proceso de construcción del discurso liberal que tuvo precisamente en las corporaciones, entre ellas la Iglesia, a uno de sus principales objetos de escrutinio crítico. Mostrábase con ello, de nueva cuenta, cómo con el propósito de legitimar un discurso y eventualmente acciones ulteriores, en momentos de tensión en las relaciones Estado-Iglesia se planteaban como problemáticas situaciones que en otro momento podrían no haber causado mayores preocupaciones.

### Los excesos del clero

El mismo año en que se proclamó la independencia de México empezaron a alzarse de nuevo las voces que medio siglo atrás acusaban al clero de una "extrañada conducta pública". Un escrito anónimo de 1821<sup>1</sup> relata el caso de un religioso que habiendo en un principio aspirado a la perfección de la caridad cristiana y renunciado para ello a los honores mundanos, se había vuelto "perjuro" y su conducta, de allí en adelante, se significaba por los "extravíos" y los "excesos". La gravedad del asunto estribaba, para el autor, en que se trataba de un caso entre otros muchos. Por ello no resultaba extraño que cualquiera pudiese encontrar frailes bailando en los palcos de los toros, en "teatros de lacia", en lugares de juegos proscritos y en no pocas ocasiones "con damiselas al lado"; era posible también ver a estos frailes en la calle vestidos de "fina seda", portando "superiores relojes" y "cajuelas de oro". El indignado autor se preguntaba si eso era haber renunciado a todo, si así se imitaba la vida de Jesucristo, y él mismo respondía: "No. Pues yo digo que estos frailes No".

Era este escrito uno entre tantos, y las acusaciones en él contenidas formaban parte, igualmente, de un conjunto mucho mayor. Con los abundantes señalamientos que se formularon contra el clero en los folletos que circularon a partir de la década de los '20 es posible construir una tipología: un primer tipo está formado por aquellas acusaciones como las que registra el escrito glosado líneas arriba, es decir, por ciertas conductas públicas que podrían resumirse en los pecados de lujuria y avaricia; un segundo tipo lo forman los maltratos y abusos que el clero cometía en perjuicio de los feligreses; el último lo conforma lo que Fernández de Lizardi llamaba la indebida intromisión en política.

Lujuria y avaricia causaban el mayor malestar entre los comentaristas políticos porque contradecían directamente la conducta que el clero había jurado observar. El folletista sinaloense Pablo de Villavicencio, mejor conocido por el

<sup>1</sup> Los artículos anónimos se encuentran al final de la bibliografía y están citados por la fecha de publicación y una letra cuando al mismo año corresponde más de una publicación.

seudónimo de El Payo del Rosario, catalogaba como el mal sacerdote a aquel que, "a manera del buitre y la pantera", vivía no del sudor de su frente sino a costa de "los gemidos del débil", a aquel que a pesar de la pobreza que ordenaba la Iglesia era rico. Los malos sacerdotes eran los que acumulaban tesoros, los que caminaban "a todos los placeres" tirados en coches riquísimos, los que reposaban en lechos "mullidos y magníficos", los que "desde la poltrona" disfrutaban rentas cuantiosas.

Eran malos sacerdotes puesto que esa conducta distaba de aquella que prescribían las leyes santas, de la que habían practicado los santos apóstoles. Jesucristo, afirmaba un Eclesiástico Despreocupado, no había mandado a los apóstoles a que usaran capas de paño de primera, ni sombreros de vicuña, ni camisas de Bretaña. Tampoco a que se pasearan en buenos caballos o en "lucidos coches".

Pero no solamente se trataba de prácticas que se apartaban del deber mandado, sino que terminaban por convertir al clero en inútil y aun en perjudicial. A esa conclusión llegó el aguerrido Fernández de Lizardi, quien de esa manera le otorgaba un carácter abiertamente político a un asunto que bien podría haberse quedado en los marcos de la pura y simple moral:

¿De qué sirven los canónigos al pueblo ni a la nación? ¿Le son de alguna manera útiles las desmedidas rentas de los obispos? ¿Es necesario para que resplandezca la religión católica y el culto divino tanto lujo, vanidad y profusión en las casas de los ministros del soberano Maestro de la pobreza y la humildad? O por el contrario ¿todos estos excesos no son harto escandalosos y perjudiciales a la nación en general y en particular a todos los pueblos que la componen? ("Repique...").<sup>2</sup>

La lujuria era también un mal que aquejaba al estado eclesiástico. En un diálogo entre un tal "tamborilero" y un tal "cohetero", el primero cuenta a éste que un buen día se le había aparecido el alma de su tía-suegra diciéndole, de parte de Dios, que se convirtiera en fraile. El tamborilero le contestó que no podía hacerlo porque no tenía estudios, era casado, con hijos y además aborrecía a los frailes. La tía le dijo entonces que no importaba, que se "metiera a lego" y así ya no eran necesarios los estudios, y "en cuanto a lo casado ¿qué fraile no lo es o lo ha sido?" (1828).

El problema con la lujuria radicaba en que la carne "siempre desea contra el espíritu"; y como los religiosos la habían sentido sin riendas, ésta se desliza-

<sup>2</sup> Los artículos de Fernández de Lizardi que se encuentran en las *Obras* aparecen citados en la bibliografía en orden alfabético.

ba ya “por los voladeros de sus apetitos” haciéndolos incurrir en una conducta criminal “abominable” y exponiéndolos a caer en los suplicios eternos (1821). Por ello El Pensador Mexicano aconsejaba a los confesores portarse en el confesionario con seriedad, juicio, circunspección y prudencia y no aceptar “cartitas, zelos, mimos, ni regalos de sus hijas de confesión” y mucho menos visitarlas en sus casas, porque esas “coqueterías espirituales” podían ser preludeo de “coqueterías corporales”. Más valía no caer en aquella sentencia de Quevedo recordada por El Pensador: “confesor que visita hijas, me huele a padre de familia”.

No sólo el clero era presa de la concupiscencia, sus excesos afectaban a menudo a feligreses y gente común. El vicio y el ocio iban de la mano y para ejercer uno y otro a veces era necesario aprovecharse del esfuerzo y de la paciencia de los hijos del Señor. Eran por ello frecuentes las quejas, siempre según los autores que nos ocupan, en contra de algún cura que se negaba a prestar asistencia espiritual o que para hacerlo exigía el pago de sumas excesivas. Se denunció también a ciertos clérigos que extorsionaban a su grey movidos por los deseos de poseer lujos y riquezas o que prodigaban maltratos a subordinados o personal a su servicio. Por esas razones Fernández de Lizardi no dudaba en considerar como “algo peor” que los médicos a algunos sacerdotes que excusándose con pretextos como la falta de obligación o el temor al contagio, se negaban a ministrar penitencia a los enfermos que lo pedían. Señala que en cierta parte incluso se había quitado el cordel de la campana para que de noche nadie incomodara pidiendo confesiones (“Chanzas...”).

La superstición, la ignorancia y el fanatismo eran condición de los abusos del clero, junto al respeto y la veneración que imponía su investidura. El ya citado Eclesiástico Despreocupado se quejaba de que lo peor de aquellos clérigos tentados por la avaricia era el hecho de que para mantener su lujo sacaban a los fieles su subsistencia, haciéndoles creer que tal cosa era deber sagrado y amenazando a los que se negaban con “fulminarles excomuniones”.

Dos ejemplos ilustran acerca de la manera en que los curas se aprovechaban de la religiosidad de la gente y de su carácter de interlocutores divinos para cometer abusos. Un autor anónimo relata el caso de un cura de cierto lugar que tenía a su servicio a una moza de “no malos vigotes” y a un indio que cuidaba de los animales domésticos. Agrega que como el demonio “no duerme” hizo caer al cura en tentación, de tal suerte que un buen y santo día la moza quedó embarazada. Para “escusar la nota” el cura llamó al indio y le propuso que se casara con la muchacha, ofreciéndole pagar los gastos de la boda. A los cuatro meses el indio le dijo al cura que ya no quería a su mujer porque se había casado en agosto y en noviembre la mujer estaba pariendo. Entonces el cura, nos dice el

autor, "rebestido de aquella autoridad imponente con que se aterra a los infelices e ignorantes", echó mano de su Breviario y le espetó al indio el siguiente verso:

La moza del cura  
que con pastor casare  
como está gorda y robusta  
a los cuatro meses pare

No nos aclara el autor si el pobre indio quedó satisfecho con tan clara explicación, pero aprovechó la oportunidad para afirmar que los tiempos ya no eran aquellos en los que se convencía con "cuatro farragos de latín" ni con "sarcasmos ni dicterios", sino con razones (1822a).

El otro ejemplo lo ofrece El Payo del Rosario. Cuenta el caso de la exhumación del cadáver del coronel José María Olaziregui, ordenada por el provisor de México a causa de que los amigos y compañeros de armas del coronel "le echaron un guante en señal de despedida al tiempo de sepultarle". El Payo se indignó por el hecho, pues explica que uno o dos fanáticos confundieron con una ceremonia masónica lo que había sido en realidad una acción "sencilla e inocente". Lo que ocasionaba todo ello era que la reputación del coronel, la de su familia y la de sus amigos quedasen expuestas a "los tiros de la maledicencia y a los juicios de la temeridad, entre un vulgo fanático y demasíadamente preocupado", sin contar con que desenterrar un cadáver para arrancarle un trapo insignificante podía poner en peligro la salubridad pública. Afirmaba que las naciones ilustradas se espantarían al saber que en México, por una simple sospecha, se ultrajaban los restos de los muertos y que ni en el sepulcro estaban seguros de "la vengativa inspección del fanatismo". Pero además el asunto tenía su parte de hipocresía, pues los fanáticos se escandalizaban de que un católico echara un guante a su muerto, pero no se avergonzaban de las cuantiosas ofrendas que la "necia vulgaridad" acumulaba sobre los sepulcros de sus muertos, creyendo que con ello los aliviaban aunque no eran más que efecto de "la superstición gentilica y comercio abierto de la simonía eclesiástica":

Esas mortajas, andrajos y suciasas con que se visten los cadáveres, cuyo valor no llega a tres pesos, y que se le hacen comprar al vulgo ignorante en doce pesos y medio, por el gran mérito de haberlas usado un fraile acaso el más desenfrenado y prostituido ¿qué clase de alivio les pueden dar a las almas de los difuntos, sino el mismo que reciben los párbulos con los responsos que les venden el día de todos Santos?

La intromisión del clero en política no era un exceso comparable a los vicios y a los abusos señalados, sin embargo un autor pedía a Dios que los curas dejaran de meterse en “cosas políticas tan fuera de sus ministerios”, que dejaran de sembrar “la cizaña”, puesto que era la primera causa de su relajación, abandono y desprecio (1822d). Era, pues, una conducta tenida también como perjudicial, que fue igualmente denunciada y que brindaba argumentos directos para sustraer al clero de la jurisdicción puramente espiritual en que decía moverse. Se trataba evidentemente de un cierto tipo de intromisión, pues la participación política del clero tenía un carácter legal: estaba dirigida a favorecer ciertas posiciones y tendencias ideológicas, aprovechándose, otra vez, de la influencia que le daba su carácter cuasi sagrado.

Fernández de Lizardi refiere varios casos, sobre todo relacionados con procesos electorales, en los que se muestra con claridad la participación del clero y las funestas consecuencias que de ella se desprenden. En los prolegómenos de las elecciones para diputados que formarían el Congreso Constituyente de 1823-1824, *El Pensador Mexicano* formuló algunas “advertencias necesarias” entre las que se incluía la de elegir la menor cantidad posible de clérigos como representantes, pues aunque existían eclesiásticos sabios, liberales y patriotas, Lizardi era de la opinión de que resultaba inconveniente que la primera legislación fuera obra de los eclesiásticos “porque los intereses del clero están en oposición con los del pueblo”. En efecto, para una buena labor gubernamental se necesitaba dinero, y para obtenerlo era necesario “sisar algo de las cuantiosas rentas innecesarias que se absorbe el clero”, pero no sería posible que un obispo legislara para que disminuyeran las “cuartas episcopales” ni que un canónigo dispusiera el arreglo de los diezmos para el fomento de los labradores (“*Advertencias...*”).

Uno de los obstáculos que impedían una conveniente decisión a la hora de elegir representantes lo constituía precisamente la activa participación clerical. En otro escrito Fernández de Lizardi afirma que el problema residía en que las elecciones no se hacían como debían hacerse, por la presencia de “los agentes de la intriga” que jugaban con los pueblos y porque la mayor parte de los curas, “o por espíritu de partido o por el inveterado orgullo sacerdotal”, tomaba en las elecciones la parte más activa, haciéndose elegir como diputados. De allí resultaban congresos “llenos de clérigos” que más parecían “concilios eclesiásticos que reuniones políticas” (“*Se acercan...*”).

Los temores de que el clero se excediera en los procesos electorales se volvieron realidad. El caso de Oaxaca lo ejemplifica: allí —acusa *El Pensador*— las elecciones no fueron libres porque clérigos y frailes “abanderizaron al populacho”, que gritaba “mueran los herejes, mueran los impíos, viva la religión”, y

aún se oían vivas a España y a Fernando VII. Llegó a tanto el "desenfreno de aquel populacho corrompido por los malos clérigos y gachupines" que la Cámara de Diputados local decidió trasladarse a las Mixtecas, temerosa de morir a manos de un populacho tan insolentado como vil. Se preguntaba entonces nuestro autor cuándo dejarían los ministros "indignos del santuario" de valerse de la religión para alucinar al pueblo rudo y llevar a cabo sus "perversos" designios ("Ya en Oaxaca...").

### Hipocresía, desprecio y reforma

Las denuncias y señalamientos al clero por sus vicios, abusos y excesos, independientemente de su veracidad, fueron conformando un discurso crítico del papel y la utilidad del estado eclesiástico en México. Lo menos que se decía del clero, en virtud de tan deleznable prácticas, era que conformaba una partida de hipócritas: juraban tributar al Eterno las alabanzas que le eran debidas, mantener a los hombres en la verdadera creencia, enseñar el camino de la bienaventuranza, guardar los preceptos del decálogo, orar por los hombres y ser los mediadores entre ellos y Dios; sin embargo eran "unos materialistas de hecho" que se entregaban con suma facilidad a los vicios, quebrantaban los preceptos del decálogo, faltaban a la caridad, irritaban a Dios y provocaban su divina furia cuando debían aplacarla con sus oraciones (Dávila, 1822b).

La conducta del clero tenía consecuencias en el ámbito de las cosas terrenales tan graves como la ira de Dios. Otro autor anónimo afirmaba que los vicios de los eclesiásticos habían desacreditado y hecho odiosa para algunos la religión y habían ocasionado que los objetos misericordiosos se hubiesen transfigurado "en pábulo de codicia y aumento de aflicciones a los afligidos" (1882c). Peor aun era que como consecuencia de la conducta abusiva del clero se daba motivo para que los herejes se mantuvieran en sus errores, ridiculizaran los usos y las costumbres religiosos y se ponía el ejemplo a los libertinos para que vieran "contentos en su irreligión" (1822d).<sup>3</sup>

Así, el clero se volvía enemigo de sí mismo, de la religión y de la Iglesia. Hubo quien les llamó "hijos desnaturalizados" que hacían la maldad de destruir a la Iglesia "arrugandola", haciéndola "tuerta y aun ciega, sorda, muda y contrahecha" de suerte que por muchos era aborrecida, por los más desconocida y

<sup>3</sup> Fernández de Lizardi era de la misma opinión. Decía que su deseo era ver a un clero tan respetable por "su dignidad" como por "sus costumbres", para no dar motivo "ni a los herejes para perseverar en sus errores ni a los libertinos para vivir en su irreligión" ("Repique...").

por pocos lamentada. Además, presentando una “desfigura” de la Iglesia pretendían hacer creer que se trataba de la verdadera Iglesia (Eclesiástico). La institución eclesiástica se veía entonces perseguida por algunos ministros “inferiores” que adoptaban una conducta “antievangélica en el todo delincuente y reprehensible”. Los “soberbios celosos” que negaban las sacrosantas leyes de la Iglesia escandalizaban y oprimían a la nación, ultrajaban a los verdaderos, sabios y dignos ministros del santuario y atentaban contra el público y contra los de su estado (1822c).

Las reacciones ante prácticas de ese jaez no se quedaron en la mera denuncia. Los diversos autores que se ocuparon del tema afirmaban que lo único que ganaba el clero con su conducta era el desprecio de la sociedad, pero además pensaban que tal situación era de una gravedad que resultaba imprescindible transformar. Surgió entonces la temida y vieja palabra: la reforma. Era habitual en los escritos de esta época encontrar una estructura argumental de tipo silogístico: la primera proposición versaba sobre los vicios y abusos del clero; la segunda abordaba las consecuencias de tales conductas, el descrédito de la Iglesia y el desprecio hacia los clérigos; la última proponía el único remedio posible, la reforma.

En vista de tantos excesos, se señalaba en un escrito, no había por qué espantarse ni admirarse de la rabia y el encono con los que el mundo perseguía al estado religioso. Tanta era la decadencia moral que habría que esperar un milagro de Dios para que la semilla de “la gracia ordinaria de la vocación” fructificara como antaño. Párrafos adelante, sin embargo, el autor decide no esperar el milagro y ante la pregunta de qué hacer y de si se deberían extinguir “las religiones relajadas”, responde: “No, la medicina para tan grave enfermedad no ha de ser la destrucción del cuerpo sino su reforma”. Ésta era la única salida, ase-guraba el autor, pues dichas religiones relajadas debían escoger entre ella o el desplome (1821).

Uno de los comentaristas que compartía semejantes ideas llegó a enviar una representación a Iturbide en la que le pedía directamente llevase a cabo la reforma eclesiástica. Además de la regeneración política el imperio necesitaba, según Rafael Dávila, la asistencia en lo espiritual para que la religión no pasase de “lo tibio” al “total olvido”. Su solicitud comprendía únicamente a los miembros del clero regular, pues consideraba que éstos eran básicamente quienes incurrieran en los delitos denunciados. Una de sus propuestas recogía una idea manejada décadas atrás: sujetar a los frailes a la jurisdicción de los obispos. Los religiosos, “piadosamente reformados y gobernados”, darían entonces esplendor y utilidad a la Iglesia pues observarían los votos de obediencia, pobreza y castidad con los que estaban comprometidos (1882a).

Los regulares eran el sector más atacado por el discurso anticlerical. En tanto que estaban regidos por normas de conducta mucho más estrictas que las que operaban para los seculares, su relajamiento e indisciplina aparecían como más notorios. Ciertamente la disputa entre ambos sectores religiosos y las intenciones diocesanas de control sobre los regulares explican en parte el mayor encono contra éstos; pero también es posible apreciar que obraba a favor de la mayor dureza del discurso anticlerical contra ese sector el hecho de que éste aparecía como la parte más débil de la Iglesia, debido a los privilegios de que gozaba y a que la labor evangelizadora no era ya una buena justificación de su existencia.

Como quiera que sea, el ataque a los regulares dio pie a la formulación de propuestas que daban contenido a las solicitudes de reforma. El citado Rafael Dávila exigió de manera imperiosa la convocación a un concilio, una mayor rigurosidad en los criterios de selección de los noviciados y que se unieran los conventos pobres a los que tuviesen más riquezas (1822b). Otras propuestas eran del tenor siguiente: sujetar a los frailes a los señores obispos (Rosillo, 1821b), prohibir a los religiosos heredar a los seculares, distribuir equitativamente en todos los conventos las rentas anuales y que se estableciera en ellos un número "cierto y no desproporcionado" de religiosos (1822b), considerar suspensos los privilegios de aquellas órdenes regulares en las que faltase "la regular y exacta disciplina monástica" (1821).

Un corolario casi natural de tales propuestas lo constituyeron, por ejemplo, las reformas que impulsó Valentín Gómez Farías en 1833, como la secularización de las misiones, o el proyecto de ley que Lorenzo de Zavala presentó al Congreso de la Unión en 1834 para reducir el número de conventos de religiosos y aplicar sus bienes sobrantes a la amortización de la deuda nacional. En el dictamen que sobre ese proyecto emitió la comisión de la Cámara de Diputados se afirmaba que ambas propuestas eran de "la más alta importancia" y que encerraban los "más altos intereses del orden y prosperidad pública", en la medida en que la multiplicación de casas religiosas era contraria a los fines de su institución y de "gran perjuicio" para el Estado.<sup>4</sup>

Las peticiones de reforma comprendían en su mayoría al conjunto del clero e incluían propuestas que abarcaban prácticamente todos los temas relacionados con la Iglesia, desde aquellos relacionados con la disciplina eclesiástica hasta asuntos relativos a las riquezas y propiedades. El Pensador Mexicano formuló así su propia propuesta:

<sup>4</sup> Respecto a las reformas de 1833 véase Briseño: 81-111; y sobre el dictamen al proyecto de Zavala: 942-948.

Sería de desear que se aumentaran en el Imperio diez mitras para que los señores obispos pudiesen visitar con frecuencia sus diócesis y observar de cerca la conducta de sus curas; que éstos se dotaran suficientemente, dividiéndose y aumentándose los curatos, y se les pagase a proporción del número de feligreses, para que, teniendo seguro el necesario sustento y no pudiendo, por otra parte, cobrar a nadie un real de derechos, se dedicaran sin interés a la administración de los sacramentos y enseñanza de los pueblos; y éstos, contribuyendo suavemente con los diezmos, y los que no fueran labradores, con un tanto para el culto de sus templos y mantención de sus ministros, estuvieran mejor servidos; y amándose íntimamente los pastores y las ovejas, cesarán las odiosidades, exacciones y riñas interminables que se notan (“Hasta...”).

La Iglesia y sus defensores oficiales y oficiosos reaccionaron ante la serie de escritos anticlericales y prorreformistas. El argumento más socorrido con el que pretendían acallar las voces críticas era aquel que calificaba dichos escritos como ataques a la religión y a sus autores como herejes, impíos, francmasones o ateos. Ante tales acusaciones, los críticos replicaron a menudo que los señalamientos que hacían atacaban sólo a quienes se apartaban de los preceptos religiosos y no a la religión ni a la Iglesia como institución. El anónimo autor del impreso *El asilo del despotismo*, después de denunciar los excesos del clero señalaba que no ignoraba que ello le valdría seguramente el mote de “franc-masón”, sectario, “jancenio”, luterano, calvinista, antieclesiástico o heresiarca; empero, agregaba que él sólo había tocado “las pasiones” que dañaban al bien público y en donde se había alojado el despotismo, que era contrario a la salud del pueblo. Por su parte el fraile Juan Rosillo de Mier, al contestar al autor de un escrito titulado *Defensor de los Religiosos* en el que lo acusaban de ofender a las órdenes religiosas, expresaba que su propósito era tan sólo pedir que terminasen los tantos abusos que se producían entre los regulares y de ninguna manera injuriar a las religiones; al contrario, prevenía que si en América se quería mantener a dichas órdenes era necesaria su reforma (1821b).

El Payo del Rosario tildaba de “absurdo imperdonable” o de “malicia refinada” a las ideas según las cuales quienes reprendían los extravíos de algunos curas ultrajaban a todo el estado eclesiástico; agregaba también que tales ideas eran en verdad el refugio favorito de los malos curas: llamaban ataques a la Iglesia o atropellos al dogma, a los cánones o a la historia sagrada lo que en realidad eran “justas reconvenciones”. De manera semejante Fernández de Lizardi —uno de los más atacados, si no es que el más, por sus ideas sobre el clero, la

Iglesia y la religión— respondía, ante las acusaciones proferidas en el púlpito por un cura, que en nada se ofendía a la religión católica porque se declamaba contra el interés de la curia romana, los “escandalosos” salarios de los obispos, las “superfluas” rentas de los canónigos, la libertad simoníaca de los curas y el número excesivo e inútil de los frailes. Y ello era así porque esos intereses, esos escándalos, esas superfluidades, esas simonías y esos excesos no eran parte constitutiva de la religión de Jesucristo. No importaba, terminaba Fernández, que se enojasen los eclesiásticos a quienes tocaban “las generales”, pues en la Iglesia de Dios había siempre quienes reprobaban esos abusos como contrarios a la “purísima doctrina” (“Papeles...”).

### Del anticlericalismo al liberalismo

Es posible que a muchos de los autores de los impresos dirigidos a denunciar los abusos del clero los moviera una auténtica preocupación y una legítima angustia ante la decadencia moral que, se suponía, padecía un sector de la población que debía significarse precisamente por lo contrario. No obstante, las ideas, los valores, los juicios, los prejuicios y las propuestas contenidas en la serie de escritos aquí analizados fueron dando forma a un discurso anticlerical, de abierto carácter político, que a su vez contribuyó en el proceso de definición del discurso liberal en las primeras décadas del México independiente. Fernández de Lizardi fue uno de los autores que con mayor claridad imprimió ese carácter político, que poco a poco lo fue distinguiendo, al discurso dirigido a denunciar los abusos del clero, en correspondencia con el proceso de secularización que, en su fase republicana, empezaba a experimentar la vida social en México a partir de la consumación de la independencia.<sup>5</sup>

Aunque menos sistemáticas, de igual forma es posible encontrar en los folletos de otros autores referencias breves y aisladas al carácter político que revestía el problema de los excesos del clero. Se llegó a decir, por ejemplo, que los frailes que cometían toda clase de excesos no sólo eran indignos del ministerio de Dios, sino también enemigos de la libertad, del hombre y defensores de los gobiernos absolutos (Dávila: 1822b). Este escrito, al asociar la conducta relajada del clero con una preferencia partidista específica, aunque vaga —aquella caracterizada por “defender el absolutismo” y “atacar la libertad”— contribuía a deslindar los campos de la disputa política en México.

<sup>5</sup> Sobre el proceso de secularización en la primera mitad del siglo XIX véase: Lira, 1974: 91-103; Staples: 109-123; Santillán, 175-198.

Los textos de Fernández de Lizardi eran, sin embargo, más claros al respecto. En ellos el tema de los abusos del clero formaba parte de un discurso de mayor alcance en el que estaban comprendidos temas como el de la secularización, la tolerancia religiosa, los bienes de la Iglesia y, en general, las relaciones Iglesia-Estado; además revelaban ideas pragmáticas y utilitarias de cuño ilustrado y liberal y un claro republicanismo. Aprovechando la aportación que algunos ingleses encabezados por el ministro Henry George Ward hicieron para ayudar a los “pobres atacados de epidemia”, despotricó contra la jerarquía eclesiástica, la que en lugar de repartir sus bienes entre los pobres se los usurpaba. Luego ironizaba: los ingleses, “herejes” y protestantes practican la caridad mientras que los católicos, apostólicos y romanos, que viven en la verdadera religión, practican la exacción de los fieles. La consecuencia era lógica: permitir la tolerancia para que las buenas prácticas de los protestantes influyeran benéficamente en los católicos (“Generosidad...”).

El tema de los ingresos eclesiásticos y los abusos que con ellos se cometían fue abordado por El Pensador no sólo como un problema de orden moral sino esencialmente político y social. En uno de sus tantos escritos se pronunciaba por la abolición de los diezmos. Sus argumentos iban desde la falta de autoridad terrenal de la Iglesia para cobrar contribuciones hasta la prioridad que tenía la economía nacional para disfrutar de los recursos que recibían los eclesiásticos, sin dejar de cuestionar la inutilidad y la avaricia del clero. En efecto, Lizardi afirmaba que la autoridad de la Iglesia era puramente espiritual y, por lo tanto, no tenía facultades para disponer en lo temporal; en consecuencia, tampoco tenía derecho para intervenir en los bienes de los hombres ni para imponer contribuciones. Señalaba que si no se había suprimido la contribución decimal era por temor a los canónigos; pero agregaba que no era posible que por consideración a unos “entes inútiles a la sociedad” se tuviera gravada a la agricultura con la “terrible pensión” de los diezmos. Que los canónigos eran “unas plantas estériles y dañosas” a la sociedad era demostrable, su única función era “salir y entrar al coro” para después marcharse “a rascar la barriga a sus casas”:

¿Mas qué diremos de estos señores canónigos, frailes y otros eclesiásticos, que después de estarse chupando la sangre de los pueblos se han resistido al pago de la contribución directa? Diremos que son unos perversos infractores de nuestras leyes y que deben ser castigados con una severidad ejemplar, pues su resistencia en pagar el tercio de la contribución directa no es tanto porque este dinero les haga falta en el bolsillo, sino porque ellos tienen un empeño en desacreditar nuestro sistema, y así, mientras se les esté tratando con

política y consideración a estos hipócritas, enemigos declarados de nuestra libertad, ellos trabajarán cuanto puedan para minar las instituciones de nuestro gobierno, porque están interesados en sostener las viejas servidumbres de España.

Así, suprimir los diezmos no sólo beneficiaría a los labradores y a los pueblos, a la agricultura y a la sociedad, sino que al mismo tiempo acabaría con "la holganza y molicie" con que vivían algunos clérigos que ningún provecho daban al Estado y representaría un golpe a quienes pretendían "desacreditar" las instituciones del gobierno, terminar con la libertad y regresar a la tiranía colonial ("Guerra...").

La intromisión del clero en política, de igual forma, no significaba solamente un desbordamiento de sus funciones, constituía la prueba de que éste era enemigo de la república. En uno de sus diálogos El Pensador hace hablar a Prudencio de los enemigos de la patria que se aprovechan de los descuidos del gobierno "para sorprender"; al preguntarle Simplicio acerca de la identidad de esos enemigos, Prudencio le responde: "Una porción de gachupines que no nos pueden ver; otra porción de frailes, canónigos y clérigos fanáticos; y otra porción de americanos pícaros..." ("Que duerma...").

En otro diálogo ofrece un caso concreto de esa acción políticamente perversa del clero. A propósito de la rendición del castillo de San Juan de Ulúa, don Justo dice que debe darse gloria a Dios y a la nación americana porque ya flamea en todas partes el águila triunfante, símbolo de México, blasón nacional. Simplicio le contesta que flamea en todas partes menos en la catedral, pues los canónigos no se lleva con las águilas, "sino con los leones", aludiendo a que el águila no se había colocado en el frontispicio de la catedral, que todavía ostentaba el escudo de armas español. Justo agregaba que esa acción los convertía en "sospechosos de borbonismo" y en criminales "odiosos a toda la nación", además de ser una insubordinación contra las leyes, mal ejemplo al pueblo, traición a la patria e ingratitud a la nación que los mantenía "en el lujo y la molicie" ("El castillo...").

Eran tiempos de definiciones políticas que atañían al futuro inmediato de la naciente nación. En los momentos en que Iturbide era destronado y se discutía el rumbo del país, Lizardi advertía del riesgo de una "nueva revolución", de la instauración de un gobierno monárquico "promovida so pretexto de religión, sostenida con las armas que ésta prohíbe, y apoyada en la ignorancia y fanatismo de los pueblos". Él se pronunciaba, en cambio, por la república. Y entre los principios que debían regir tal sistema de gobierno estaba la tolerancia. Afir-

maba que sólo se oponían a ella los fanáticos y los ignorantes, pero también los “hipócritas de costumbres más relajadas”, quienes eran enemigos de la libertad de imprenta, de todo sistema liberal, de la república, porque todo ello los desnudaba de “sus altivas y soberbias preeminencias sobre los pobres”, acusaba sus vicios públicamente y reprehendía su conducta “hipócrita y criminal”.

Mientras que los sacerdotes protestantes eran ejemplo de moderación y virtud, los católicos no lo eran tanto; existían desde luego clérigos sabios y virtuosos, pero éstos, precisamente por esas virtudes, no aborrecían la república, el tolerantismo ni las reformas eclesiásticas; quien se oponía a todo ello o era “muy necio o un refinado hipócrita servil de costumbres perversas aunque ocultas”. Enseguida nuestro autor hace la apología de la república y, lo más importante para nuestros efectos, la asocia con el discurso anticlerical: quienes se oponían al sistema republicano eran los malos curas. Un gobierno republicano y verdaderamente liberal tenía siempre presente el bien público y por ello sostenía la tolerancia, disminuía los privilegios y hacía reformas eclesiásticas para que los pueblos viviesen “menos cargados de tributos y contribuciones”. Los curas dotados por el gobierno ya no tendrían que cobrar por sus servicios —bautismo, casamiento, entierro, misa, confesión— y así se evitarían simonías y los pueblos estarían “mejor surtidos del pasto espiritual”. Las repúblicas, concluía El Pensador:

no consienten gastos superfluos, y así, no sostienen canónigos regalones e inútiles con coches, palacios y lujo, contra el instituto de la primitiva iglesia, que no los conoció; ni obispos riquísimos, con ochenta, ciento y doscientos mil pesos de renta, que ni los supo contar san Pedro, ni el actual Pío VII los tiene. Tampoco permite un número excesivo de frailes inútiles, ignorantes, vagos, escandalosos y relajados, que abruman las sociedades y destruyen la moral y la población con su hipócrita celibatismo. Las que consienten frailes, establecen que sean pocos, sabios, liberales, útiles y benéficos, para sostener la santa religión con su buena doctrina y mejor ejemplo. Estos y otros muchos abusos que se han sostenido tanto tiempo, a pretexto de religión, en nuestra América, van a ser derrocados tarde o temprano por el gobierno aristo-democrático o liberal, so pena de caracterizarse de impropio, irregular y ridículo, un gobierno republicano con religión exclusiva, enemiga mortal de la humanidad y de la filosofía. Empero, todos los que viven a merced de la ignorancia de los pueblos, de su superstición y fanatismo, de sus credulidades y supercherías —sobre cuyas bases han levantado abusos criminales que hacen pasar por dogmas religiosos con los que gozan buena vida a nuestra

costa—, es preciso, es de necesidad que sean antirrepublicanos o, lo que es lo mismo, enemigos declarados de nuestra libertad y felicidad, y no perderán medio para destruirnos. Entended que el clero no es la Iglesia católica, sino parte de ella, lo mismo que los magistrados ni los sabios son la nación; los abusos de este clero tampoco constituyen su esencia ni primitiva disciplina, así como los abusos de los malos jueces no hacen la esencia de la justicia. De consiguiente, atacar los abusos del clero con los cánones de la Iglesia, y obligarlo a entrar en sus deberes, no es atacar la religión; antes sí, procurar que domine con todo su esplendor y brillantez (“La nueva...”).

El texto anterior es esclarecedor. En él se establece una identificación entre el sistema republicano y liberal y los partidarios de la tolerancia religiosa y de la reforma eclesiástica; en consecuencia, se asocia a quienes se oponían a dicho sistema con aquellos que defendían los abusos del clero y, por supuesto, con los propios clérigos abusivos. Así, para Fernández de Lizardi sólo un gobierno republicano y liberal sería capaz de acabar con los excesos del clero.

Acaso sea el pensamiento de José María Luis Mora el que expresa de mejor manera este cambio en el discurso que fue acercando el anticlericalismo al republicanismo y al liberalismo y convirtiéndolo en parte de ellos. En su *México y sus revoluciones* Mora pinta un cuadro de la sociedad mexicana de las primeras décadas del siglo XIX en el que incluye un boceto de la Iglesia y de sus miembros. Destaca en él, en primer lugar, el señalamiento directo del clero como una clase privilegiada y como un sector del que, no obstante ser “enteramente indispensable en todo pueblo religioso” como el mexicano, nada bueno se puede decir. Ya sea por el relajamiento de sus costumbres, en el caso del clero regular, ya por el uso y el abuso de las rentas o por el ineficaz desempeño de sus funciones, en el caso del clero secular, el estado eclesiástico había terminado por ser odioso a la sociedad, perjudicial para la economía y peligroso para el Estado. Para Mora eran detestables los abusos del clero, pero el asunto fundamental estaba en otro lado:

Entre las cosas que contribuyen a hacer odiosa esta clase no es una de las menores el fuero que les está concedido por la Constitución. Esta exención que ya en el día ha rebajado muchos grados de lo que fue, es sin embargo un motivo de aversión en un siglo que tiende irresistiblemente a la abolición de todo género de privilegios; cualesquiera que sean las utilidades del eclesiástico, es evidente que por su naturaleza está sujeto a todos los inconvenientes particulares que el espíritu de cuerpo hace sean preferidos a los genera-

les de la nación; el de fomentar hasta cierto punto la impunidad en los delitos y el coartar la libertad de opinar a los que componen la clase privilegiada, puesto que se les imputa a delito no ya el combatir sino el no sostener las pretensiones de su clase (en Lira, 1984: 103-117).

En el ámbito de las riquezas y la propiedad eclesiásticas, Mora formuló el problema en el mismo sentido. A las preguntas acerca de la naturaleza y el origen de los bienes eclesiásticos, de la potestad de la autoridad civil para adquirirlos y administrarlos así como para fijar las formas y los medios de cubrir los gastos del culto, Mora dedicó un largo ensayo en el que demostró el carácter puramente espiritual de la autoridad de la Iglesia, el carácter terrenal de sus bienes y, en consecuencia, la jurisdicción que sobre ellos tenía la autoridad civil. Formuló asimismo una crítica a la alta jerarquía eclesiástica y al clero regular por la cantidad de bienes que poseía, por la manera poco cristiana de distribuirlos y por no cumplir adecuadamente sus tareas. Los obispos ganaban más que el presidente, obtenían la cuarta parte de "la masa decimal"; los derechos parroquiales que recibían los curas eran insuficientes para la cantidad de trabajo que tenían; el fondo de obras pías se iba en los capellanes, los regulares y las funciones de los santos o aniversarios de difuntos; los monasterios de monjas y las órdenes regulares eran inútiles. Llegó a formular una serie de propuestas que, aunque breves y ligeras, dejaban ver los enormes abusos que existían en la naturaleza, administración e inversión de los bienes eclesiásticos en México (65-136).

Con Mora el pensamiento político experimentó una transformación, un cambio de orientación relacionado con la manera de realizar las metas liberales: a la necesidad de garantizar la libertad individual mediante la limitación constitucional del poder arbitrario, se superpuso la necesidad de fortalecer al Estado para reformar a la sociedad mexicana en aras de dotar de sentido al individualismo en un contexto en el que las corporaciones seguían teniendo una presencia indiscutible. Así, el ataque a las clases privilegiadas vino a ocupar un lugar preponderante, y entre dichas clases el clero ocupaba el primer lugar. El tema de los abusos servía como un pretexto invaluable para atacar a las corporaciones y al "espíritu de cuerpo" (Hale: 109-143).

En el proceso de construcción del discurso liberal las posturas críticas frente al clero tuvieron un papel fundamental. Charles Hale advirtió hace tiempo que en la base del programa de reformas que impulsaron Gómez Farías, Mora y Zavala estaba precisamente el anticlericalismo: la desamortización de los bienes de la Iglesia, la abolición de los fueros, la desmembración de los monasterios y la difusión de la educación laica eran elementos que defendían los partidarios

de la "marcha política del progreso" (Hale: 118). Así, las reales o inventadas actitudes reprehensibles del clero se convirtieron en excelentes coartadas para justificar un discurso crítico contra él. Al respecto puede servir como ejemplo un documento de 1836 (Jalapeño). Se trata de una "cartilla" elaborada por un autor desconocido que pretendía se difundiera entre los ciudadanos y sobre todo en las escuelas, y cuyo propósito era ayudar a distinguir "a los amigos de los enemigos". Es un texto esquemático, maniqueo y simplificador que, por lo mismo, revela con claridad la manera en que el tema de los abusos del clero y en general el anticlericalismo se habían incorporado plenamente en el discurso liberal.

El autor —Un Jalapeño— señala en la introducción que en México, como en todas las naciones de la tierra, existían partidos respecto de la cosa pública. Sobre las ruinas de los denominados escocés y yorkino se formaron los que en ese momento estaban vigentes: el liberal y el servil. Para distinguir a uno de otro (es decir, a los amigos de los enemigos) el autor escribió la cartilla, que trata de las ideas y pretensiones que tanto un partido como el otro tenían sobre algunos temas de interés público, "exponiendo a la vez la justicia con que proceden los primeros y la injusticia con que obran los segundos". Nada más explícito.

La primera parte de la cartilla aborda las pretensiones que tenían liberales y serviles sobre materia religiosa. En ella se trata acerca de la tolerancia religiosa (párrafos I y II), los días festivos (III y IV), la infracción de las leyes divinas y eclesiásticas (V y VI), la libertad de la Iglesia (VII y VIII), el número de eclesiásticos (IX y X), el respeto al clero (XI y XII) y sobre la renta y los derechos parroquiales (XIII al XVI). El análisis de algunos de los párrafos resulta revelador.

Veamos el párrafo IX, titulado "Pretensión de los liberales acerca del número de eclesiásticos y monjas". El autor señala que los liberales querían que hubiese obispos, curas y cuantos sacerdotes fuesen necesarios para el culto y la administración de los santos sacramentos. En esto no había cosa alguna que tachar a los liberales, por el contrario, sus deseos eran "muy cristianos, patrióticos y laudables". En cambio, los serviles —según el párrafo X— quieren "que en cada casa haya un clérigo, en cada calle un convento de frailes y otro de monjas, y en cada parroquia un coro de canónigos." Explica el Jalapeño:

cualquiera conocerá que esta pretensión de los serviles es contraria a los intereses de la religión y del estado: a los unos, porque habiendo multitud de eclesiásticos que no tengan obligación de ejercer su ministerio, muchos de ellos se ocupan de las cosas mundanas con escandalo de los fieles y vilipendio de su sagrado caracter; a los otros, porque el celibato eclesiástico impide

que la población se aumente todo lo posible, y porque se quitan a la agricultura, al comercio y a las artes muchos brazos y capitales útiles.

El tenor de los subsiguientes párrafos es similar: mientras que los liberales querían que los obispos disfrutasen de una renta con la que pudiesen vivir cómoda y decentemente, los serviles deseaban que los obispos tuviesen cuantiosas rentas para vivir en el ocio y con un lujo semejante al de los reyes de la tierra. Mientras que los liberales pugnaban porque a los curas y particularmente a los vicarios, que eran los que más trabajaban en la administración de los santos sacramentos, se les proporcionase entre todos los fieles lo necesario para su subsistencia, los serviles querían que los curas ganasen cuanto pudiesen cobrando los derechos parroquiales arbitrariamente o con arreglo a sus aranceles y que los demás gastos del culto salieran siempre de donde habían salido hasta ahora.

Las explicaciones que brinda al final de cada párrafo son igualmente ilustrativas. Si los liberales proponían el derecho de los curas y obispos a disfrutar de una renta adecuada era porque se apegaban a las máximas del evangelio, porque ello sería benéfico para los labradores y demás pobres que pagaban el diezmo y porque se haría "un servicio agradable a Dios y un bien muy grande a la patria". Por el contrario, la pretensión de los serviles de que los obispos gozasen de enormes rentas y los curas ganasen cuanto pudiesen era contraria al santo evangelio y al interés público. Querer que los obispos no fuesen humildes, desinteresados ni laboriosos como lo fueron los apóstoles, era querer que éstos no tuviesen legítimos sucesores y que el rebaño de Jesucristo fuese regido por "hambrientos lobos y no por diligentes pastores".

En fin, los liberales, los amigos, se inclinaban a favor de que la sociedad mexicana tuviese una Iglesia y un clero eficaces en sus tareas, caritativos con el prójimo, santos como Jesucristo, pobres y obedientes como los apóstoles; los serviles, los enemigos, deseaban lo contrario y no les importaban y aun alentaban los abusos, los excesos, el relajamiento del clero.

## Conclusiones

El tema de los excesos del clero no era novedoso, pero en los años que corresponden a la primera república federal mexicana resurgió con cierto vigor y las voces que pedían la reforma aumentaron; tal circunstancia se corresponde con el clima político que se vivía entonces, de intensa discusión para definir el rumbo que debía seguir la naciente república y de acaloradas disputas entre grupos

de diversas filiaciones políticas e ideológicas, sobre todo del debate, con todos sus matices, entre liberales y conservadores.

Aunque el tema de la disciplina eclesiástica formaba parte del repertorio de asuntos comprendidos en la historia de la relación Estado-Iglesia desde la época colonial, nuevas circunstancias se presentaron en la época propiamente mexicana que afectaron y modificaron los términos de aquella relación. Los propósitos de secularización, de imponer el orden civil sobre la religiosidad tradicional incluso en el ámbito de la vida cotidiana, se intensificaron notablemente. Con las reformas borbónicas y las que llevaron a cabo las Cortes españolas se había avanzado un buen trecho, pero a partir de 1824 la Iglesia habría de enfrentarse no ya a un monarca católico sino a un gobierno republicano.<sup>6</sup>

El desarrollo del liberalismo, del republicanismo y el proceso de construcción de un Estado moderno, aunados a la debilidad económica y política con que la Iglesia había entrado al siglo XIX, contribuyeron a modificar las condiciones en las que se enfrentaban el poder civil y el poder religioso en el México decimonónico. De esa suerte, el tema de los usos y abusos del clero resurgió en los años que van de 1821 a 1836, fue utilizado nuevamente en el marco de la disputa entre Iglesia y Estado y legitimó otra vez las solicitudes de reforma eclesiástica; pero en esta ocasión contribuyó en el proceso de construcción del discurso anticlerical y en la definición de los perfiles del discurso liberal del México decimonónico.

## Bibliografía

Briseño, Lilian, Laura Solares y Laura Suárez de la Torre

1991 *Valentín Gómez Farías y su lucha por el federalismo, 1822-1858*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Gobierno del Estado de Jalisco, México.

Farriss, Nancy M.

1995 *La Corona y el clero en el México colonial, 1759-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, FCE, México.

<sup>6</sup> Las pervivencias de la época colonial en materia de relaciones Iglesia-Estado se ven con mayor detalle en Morales: 98-135. Ver las disputas entre el gobierno del Estado de México y el ayuntamiento de la ciudad de México a propósito de la procesión de la Virgen de los Remedios en Lira, 1974: 91-103; sobre las campañas de Santo Domingo y la molestia que ocasionaba a los diputados del Congreso del Estado de México que sesionaban en el antiguo Palacio de la Inquisición en 1824, ver Hale: 111-112. Éstos son algunos ejemplos de los cambios que se empezaban a operar en los primeros años de vida independiente.

## Fernández de Lizardi, José Joaquín

- 1981 *Obras. X-Folletos. (1811-1821)*. Recopilación, edición y notas de María Rosa Palazón Mayoral e Irma Isabel Fernández Arias, presentación de María Rosa Palazón Mayoral, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Literarios, Nueva Biblioteca Mexicana, 80, UNAM, México.
- 1991a *Obras. XI-Folletos. (1821-1822)*. Edición, notas y presentación de Irma Isabel Fernández Arias, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Literarios, Nueva Biblioteca Mexicana, 104, UNAM, México.
- 1991b *Obras. XII-Folletos. (1822-1824)*. Recopilación, edición y notas de Irma Isabel Fernández Arias y María Rosa Palazón Mayoral, prólogo de María Rosa Palazón Mayoral, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Literarios, Nueva Biblioteca Mexicana, 100, UNAM, México.
- 1995 *Obras. XIII-Folletos. (1824-1827)*. Recopilación, edición, notas e índices de María Rosa Palazón Mayoral e Irma Isabel Fernández Arias, prólogo de María Rosa Palazón Mayoral, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Literarios, Nueva Biblioteca Mexicana, 124, UNAM, México.

## Hale, Charles A.

- 1985 *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, Siglo XXI Editores, México.

## Lira, Andrés

- 1974 "La creación del Distrito Federal", en *La República Federal Mexicana, gestación y nacimiento*, 8 vols., Novaro, México, vol. VII, pp. 91-103.
- 1984 *Espejo de discordias. Lorenzo de Zavala, José Ma. Luis Mora, Lucas Alamán*, Lira, Andrés (compilador), SEP, México.

## Miranda, José

- 1962 *Humboldt y México*, UNAM, México.

## Mora, José María Luis

- 1950 *El clero, el Estado y la economía nacional*, Empresas Editoriales S.A., México.

## Morales, Francisco

- 1975 *Clero y política en México, 1768-1835*, SEP, México.

## Santillán, Gustavo

- 1995 "La secularización de las creencias. Discusiones sobre tolerancia religiosa en México (1821-1827)", en Matute, Alvaro (coordinador), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, Porrúa/UNAM, México, pp. 175-198.

Staples, Anne F.

1986 "Secularización: Estado e Iglesia en tiempos de Gómez Farías", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, núm. 10.

Zavala, Lorenzo de

1969 *Obras. El historiador y el representante popular*, Porrúa, México.

#### Artículos en Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Obras*

1991b "Advertencias necesarias para la elección de diputados del futuro Congreso", pp. 319-324.

1981 "Chanzas y veras de El Pensador Mexicano. Diálogo entre el autor y un licenciado", pp. 125-134.

1995 "El castillo se rindió; pero la catedral, no", pp. 653-660.

1995 "Generosidad de los ingleses y baile benéfico a los apestados", pp. 405-413.

1995 "Guerra de un polar a la contribución decimal", pp. 602-606.

1991a "Hasta los mudos se quejan al piadoso emperador", pp. 513-519.

1991b "La nueva revolución que se espera a la nación", pp. 373-379.

1991a "Papeles contra sermones", pp. 61-75.

1995 "Que duerma el gobierno más, y nos lleva Barrabás. Diálogo entre Prudencio y Simplicio", primera parte, pp. 957-989.

1981 "Repique brusco al campanero", pp. 303-312.

1995 "Se acercan las elecciones: cuidado con los borbones", pp. 845-851.

1995 "Ya en Oaxaca y Durango se acabó la libertad", pp. 875-880.

#### Otros artículos

Dávila, Rafael

1822a *Representación que hace Don Rafael Dávila a S.M.I. pidiendo la interesante reforma de los frailes*, Imprenta de doña Herculana del Villar y socios, México, pp 15.

1822b *Se van a quitar los frailes por dañosos al Estado*, Imprenta de doña Herculana del Villar y Socios, México, 8 pp.

Eclesiástico Despreocupado, el

1825 *No hay peor cuña que la del propio palo*, Imprenta del c. Urbano Sanromán, Guadalajara, pp 8.

Jalapeño, un

1836 *Cartilla del liberal cristiano en la República Mexicana, o sea, noticia importante sobre las pretensiones de los mejicanos liberales y de los serviles, redactada por un jalapeño*, Impresa por Carlos M. Terán, Jalapa, pp 40.

Payo del Rosario, el

1825 *Escarlatina furiosa del monigote Valdés y el amante de la Iglesia*, Oficina de don Mariano Ontiveros, México, pp 12.

Pensador Mexicano, el

1822 *¿Qué va que nos lleva el diablo con los nuevos diputados?*, Imprenta Americana de d. José Ma. Betancourt, México, pp 8.

Rosillo de Mier Quatemoczin, fray Juan

1821a *Enseñar al que no sabe*, Oficina de d. Pedro de la Rosa, impresor del gobierno, Puebla, pp 8.

1821b *Manifiesto sobre la inutilidad de los provinciales de las religiones en esta América*, Oficina de d. Pedro de la Rosa, impresor del gobierno, Puebla, pp. 16.

1821 *Frailles no y frailes sí*, Imprenta (contraria al despotismo) de d. J. M. Benavente y Socios, México, pp. 8.

1822a *Allá va ese bocadillo para el guapo del tapado*, Oficina de d. José María Ramos Palomera, México, pp. 4.

1822b *Aunque me cueste la vida he de escribir por mi patria, reclamando sus derechos*, Imprenta de d. Mariano Ontiveros, México, pp. 7.

1822c *El asilo del despotismo*, Imprenta liberal de Moreno Hermanos, Puebla, pp. 15.

1822d *Oficios de nuestro emperador al Soberano Congreso, por la prisión de los diputados*, Oficina de d. José María Ramos Palomera, México, pp. 8.

1826 *Muerto que se le aparece al señor provisor de México*, Oficina de la Testamentaría de Ontiveros, México, pp. 8.

1828 *Casa de locos. Los senadores loquitos, o sea, cuarto sueño del tamborilero. Diálogo cuarenta y tres*, Oficina del ciudadano Alenadro Valdés, México, pp. 16.



# La recepción de la historiografía francesa en América Latina, 1870-1968\*

Carlos Antonio Aguirre Rojas \*\*

Resumen: Este ensayo intenta reconstruir los complejos itinerarios que ha seguido la influencia de la historiografía francesa en los ámbitos intelectuales de ciertos países de América Latina, entre 1870 y 1968. También propone una periodización general de este proceso y un mapa de las diversas áreas culturales de Latinoamérica para tratar de explicar los auges y reflujos de esta presencia francesa.

Abstract: This essay tries to reconstruct, in general, the different and complex ways of the followers of French historiography in several intellectual spaces of Latin American countries, between 1870 and 1968. The author proposes a time table and a map of the different cultural zones in order to explain the expansions and contractions lived by this French presence in Latin American historiography.

...estamos convencidos de que por mucho tiempo, sabremos cien veces mejor la historia de Francia, que los franceses la historia de México...

JUSTO SIERRA

## De naturalezas e influencias diversas

Abordar el complejo problema de la influencia, la presencia y la recepción de una cierta historiografía —en este caso la francesa— en un universo distinto que es el de las ciencias sociales y la historiografía de otra zona del planeta —en este caso América Latina— implica necesariamente preguntarse acer-

\* Ponencia presentada en el *Workshop "Science and the Historical Discipline in a Transcultural Perspective"* organizado por el *German Historical Institute* en la ciudad de Washington el 4 y el 5 de octubre de 1997.

\*\* Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

ca de la relación que existe entre los dos medios culturales que aquí se interconectan, es decir, entre el medio que produce las influencias que se estudian y el medio que recibe, asimila e incorpora dichas influencias; así como del propio carácter y naturaleza de cada uno de los medios considerados (Klengel).

En esta misma línea resulta interesante jugar con la comparación permanente entre los dos medios involucrados, comparación que al reconstruir las curvas de desarrollo de la historiografía francesa y de la historiografía latinoamericana de los años 1870-1968 nos permitirá establecer con más claridad sus respectivas periodizaciones y sus diferentes elementos constitutivos.<sup>1</sup>

Si comenzamos por observar la historiografía latinoamericana de este periodo podremos comprobar que, como toda historiografía, ella expresa en el plano cultural y de manera compleja a la propia civilización latinoamericana. Y esta última es, como afirma Fernand Braudel, una suerte de "Europa fuera de Europa", es decir, una civilización profundamente mestiza que incluye entre sus matrices constitutivas originarias a la propia civilización europea (1987). Dado que desde hace cinco siglos la civilización latinoamericana se encuentra profundamente integrada en la dinámica del mundo occidental, entonces la historiografía latinoamericana se ha constituido, desde su propio origen, en un sector particular de la propia historiografía occidental.

Si la civilización latinoamericana forma parte de la civilización occidental, esto quiere decir que ambas comparten los mismos códigos culturales. Así se establece la plataforma real que hace posible que la historia y la cultura latinoamericanas sean altamente receptivas a las principales conquistas y a los principales desarrollos de la cultura y de la historia occidentales, con los que tienen una relación que —a diferencia de otras historiografías como la china, la japonesa, la musulmana, etc.—, no está marcada por la oposición, la resistencia, el conflicto y la dificultad de comunicación, sino al contrario, por una fluida interconexión y por un acercamiento recíproco.<sup>2</sup>

Por estas mismas razones la historiografía latinoamericana reproduce, en líneas generales, la periodización y los cambios que caracterizan a la historiografía europea de los últimos dos siglos. Sus curvas de desarrollo corren prácticamente paralelas, reproducen las mismas coyunturas generales y se ven impactadas por los mismos acontecimientos para desplegar, finalmente, tendencias evolutivas estructurales similares y cercanas entre sí.

<sup>1</sup> Como lo ha explicado claramente Marc Bloch en los artículos "Comparaison" y "Pour une histoire comparée des sociétés européennes" (1995).

<sup>2</sup> Lo que explica, por ejemplo, que los mismos *ethos* europeos se reproduzcan, con sus peculiaridades, en América Latina (Echeverría, 1993, 1994).

Aunque América Latina forma parte del mundo occidental, lo hace desde una condición periférica que se ha reproducido también durante medio milenio. Ello ha implicado cierto atraso económico y social y una mayor escasez de recursos, lo que a su vez se ha visto reflejado en el cumplimiento tardío o en el lento desarrollo de ciertas tareas o empresas institucionales directamente conectadas con el ámbito de la actividad cultural.

A partir de esta situación la historiografía latinoamericana ha conocido ciertos desfases respecto a sus homólogas europeas, por ejemplo, el vasto movimiento de recuperación, organización, clasificación y puesta a punto de los distintos archivos históricos que en Europa se lleva a cabo en el siglo XIX, en América Latina sólo habrá de realizarse durante el siglo XX. El proceso de profesionalización de la disciplina histórica —que implica la fundación oficial de cátedras universitarias, la apertura de escuelas de historia, la organización de bibliotecas y de secciones de bibliotecas especialmente dedicadas a este campo, el nacimiento de revistas de historia y de asociaciones profesionales de historiadores, etc.—, en Latinoamérica se cumple con 30, 50 ó 70 años de diferencia respecto a los procesos europeos (Aguirre, 1997). Aunque algunas innovaciones intelectuales o nuevas perspectivas historiográficas se asimilan casi inmediatamente, los procesos de tipo institucional tardan lustros y a veces décadas para ponerse en marcha adecuadamente.

Pero si el surgimiento tardío de la civilización latinoamericana respecto de su homóloga europea es una de las fuentes de esa condición periférica y por lo tanto del relativo atraso en términos del mencionado desarrollo institucional, dicho nacimiento tardío también es el origen de que la civilización de América Latina sea la más joven de todas las que hoy existen en el planeta. En una civilización que se ha visto obligada a marchar mucho más rápido que las otras las etapas históricas se cumplen de manera abreviada mientras que los procesos de incorporación de ciertos fenómenos necesariamente se acortan. El capitalismo, que en Europa tardó cinco siglos en desarrollarse, aquí se improvisa y estructura en tan solo siglo y medio. En lapsos de lustros o décadas se incorporan el sistema bancario, los ferrocarriles, la urbanización y la Revolución Industrial.

Puesto que la modernización cultural también se cumple a marchas forzadas, la historiografía latinoamericana asimila más ágilmente el legado de otras historiografías. Mientras que a la historiografía francesa le ha costado más de 20 años comenzar a reconocer la contribución de la microhistoria italiana<sup>3</sup> y a los historiadores alemanes les ha tomado cuatro décadas acercarse más sistemática-

<sup>3</sup> Jacques Revel recupera solo una parte de esa corriente de la microhistoria. No es una casualidad que el nombre de Carlo Ginzburg, así como sus aportes, no mencionados en el libro más que dos o tres veces.

mente a los aportes de la corriente francesa de los *Anales* (Middell y Sammler), la historiografía latinoamericana ha recibido más fácilmente esas contribuciones venidas de todos los rincones de la pequeña Europa.

Si los artículos de los historiadores británicos o estadounidenses incluyen un promedio de 90 ó 95% de referencias bibliográficas y de citas en inglés, los historiadores latinoamericanos citan con toda libertad lo mismo a Norbert Elías que a Carlo Ginzburg, a Bernard Lepetit o a Immanuel Wallerstein; a Edward P. Thompson y a Manfred Kossok al igual que a Mijail Batjin o a Walter Benjamin. Con ello se pone en evidencia el hecho de que en América Latina se ha asimilado muy rápido lo mismo a los sucesivos proyectos de los *Anales* que a los múltiples marxismos, a la microhistoria italiana, al positivismo, a la historia socialista británica, a la antropología histórica rusa, a la Escuela de Frankfurt o a la historia radical estadounidense (García). Además, si la asimilación de los aportes externos es más rápida, también es más cosmopolita, plural, múltiple y abierta al diálogo y al intercambio con el otro.

La civilización latinoamericana es tal vez la más mestiza del planeta, al haberse constituido como fruto de sucesivos intercambios, tanto biológicos como culturales, entre los distintos componentes europeos —principalmente el español y el portugués, pero también las pequeñas contribuciones de los italianos, los franceses, los ingleses y los alemanes—, que se mezclaron con las varias civilizaciones indígenas —la maya, la inca y la azteca, principalmente— y con los distintos grupos de población negra, también diversos y venidos de varias regiones de África (Todorov; Echeverría, 1993, 1994).

Esta mezcla constante produjo una civilización compleja, multicolor, con múltiples rostros y aristas, lo que la ha determinado como una civilización más tolerante, con menos barreras hacia las diferencias étnicas, raciales, culturales, con menos fobias y filias nacionalistas, de grupo y de identidad. Esto se ha proyectado en el campo de los estudios históricos, constituyendo a la historiografía latinoamericana como una historiografía que lee y recibe todo, sin límites y sin fronteras, que recupera sin prejuicios y sin problemas a todas las corrientes, los autores, las obras, las tendencias y las perspectivas historiográficas venidas de los horizontes más disímiles (Aguirre, 1995).

Frente al hecho de que Heidegger fue leído sistemáticamente en Francia gracias a Jean Paul Sartre y de que Foucault fue incorporado por los alemanes luego de ser criticado por Habermas, de que Nietzsche fue traducido al francés gracias a la reivindicación de su obra por parte de Foucault y de que Braudel fue leído y discutido en Alemania después de haberse vuelto un *best-seller* en el mundo anglosajón, la historiografía latinoamericana hace gala de un univer-

salismo y una apertura mucho mayores al traducir e incorporar a todos estos autores de manera más directa y temprana.

### De periodizaciones europeas y latinoamericanas

Al aproximarnos a la curva de la historiografía latinoamericana entre 1870 y 1968 podemos reconocer tres claras etapas que en líneas generales coinciden con la periodización de la historiografía europea correspondiente a esos mismos años. Ésta curva también se refiere a los momentos y coyunturas sociales de la historia de Europa. Los ritmos generales de la historia occidental son compartidos tanto por Europa como por América Latina, lo que lleva a ambas civilizaciones a acompasar sus curvas evolutivas de acuerdo con cortes más o menos sincrónicos y en temporalidades bastante similares. Ello implica que las historiografías producidas en dichos espacios civilizadores se despliegan y transforman de acuerdo con estos periodos específicos de las historias generales, los que también resultan válidos para la descomposición de los periplos recorridos por esos mismos estudios históricos.

Podemos establecer una primera etapa que va de 1870 a 1910-1914 y que corresponde al nacimiento del modo de producción capitalista en distintos espacios de América Latina. Es el periodo final del largo siglo XIX latinoamericano, marcado tanto por los primeros intentos de industrialización, de urbanización y de modernización de estas sociedades, como por la consolidación de los mapas nacionales, que delimitarán, *grosso modo*, las actuales fronteras de las naciones latinoamericanas. También marca la última etapa de las hegemonías europeas sobre las distintas áreas de América Latina.

La segunda etapa corre de 1910-1914 a 1945 y es en muchos sentidos una etapa de transición. Se da entonces la sustitución de la hegemonía que Europa había ejercido sobre América Latina durante cuatro siglos por una nueva hegemonía, ahora detentada por Estados Unidos. Esto en el contexto de la crisis económica de 1929, el ascenso del nazismo, el fascismo y el franquismo en Europa y la profunda crisis de la razón y de la civilización europeas desplegada entre las dos guerras mundiales (Aguirre, 1996a). América Latina vive el impacto de estos profundos reacomodos mundiales, a la vez que un proceso interno de reorganización: la primera modernización de sus estructuras sociales y el movimiento de sustitución de las élites dirigentes.

La etapa que arranca en 1945 y que se prolonga hasta 1968 marcando a Europa y a América Latina con los signos del auge económico y de la movilidad social ascendente, una fuerte industrialización y un importante crecimiento de

los movimientos sociales integrados, habrá de romperse finalmente, en América Latina, con la irrupción de la revolución cubana y con el impacto de la enorme revolución cultural de 1968.

Estas fechas de la historia latinoamericana, que fijan tres claras coyunturas históricas, son también las principales fechas de la historia europea. Coyunturas que se han reflejado en el plano de la cultura y de la historiografía, determinando así el carácter específico del impacto de la historiografía francesa en América Latina que aquí intentamos explicar. Veamos entonces la periodización ya esbozada.

El periodo de 1870 a 1910 es, en América Latina, la etapa final de un accidentado y largo siglo XIX caracterizado por múltiples conflictos políticos, por guerras civiles crónicas y por recurrentes golpes de estado que se combinan con la emergencia lenta pero firme de sociedades claramente capitalistas. Se acentúan los proyectos que intentan consolidar a las naciones latinoamericanas delimitando fronteras y espacios nacionales precisos, creando sólidos mercados internos y desarrollando el conjunto de símbolos y ritos de la identidad nacional (Aguirre, 1990).

Esto hace que la historiografía de aquella época —aún no profesionalizada y desarrollada por *amateurs* o por científicos venidos de otras disciplinas— sea una historiografía con vocación nacionalista que se pregunta por las raíces históricas de las identidades nacionales y por los itinerarios de gestas, logros y conquistas de los pueblos “a través de los siglos” y que indaga sobre los valores específicos de cada país mediante el examen de los grandes acontecimientos de los momentos decisivos de una cierta región latinoamericana.

En el conjunto de las ciencias sociales latinoamericanas de aquella época la influencia decisiva es sin duda la francesa, entonces derivada del positivismo de Augusto Comte y de sus discípulos. La visión positivista aplicada a todos los campos del saber sobre lo social sirve de modelo a las élites políticas y culturales latinoamericanas. Se crea una escuela positivista en México, define el lema de la bandera brasileña hasta hoy vigente y estimula a esas célebres generaciones de afrancesados que a fines del siglo XIX y principios del siglo XX están presentes a todo lo largo y ancho de los países del subcontinente (Nogueira; Perrone-Moises; Sánchez).

Esta visión positivista de origen francés impulsa en América Latina el surgimiento de una historia metódica basada en una rigurosa compilación y ordenación documentales, apegada a la descripción rigurosa de los hechos y a la construcción de interpretaciones positivas de los mismos, en tanto verídicas, exactas y que pretenden imitar, dentro del ámbito de lo social, al modelo entonces en boga dentro de las ciencias naturales.

El periodo de 1870-1910 puede considerarse como el clímax de la influencia de la cultura francesa en América Latina. Lo que parece contrastar —aunque como veremos después se trata sólo de una apariencia— con el hecho de que entre 1870 y 1930 son la historiografía y las ciencias sociales germanas las que detentan una clara hegemonía sobre el resto del mundo occidental. Es en Alemania o en Austria en donde se genera la innovación historiográfica y en donde tienen lugar los principales debates de la época.

Esa hegemonía del mundo germano llega a América Latina filtrada a través de sus variantes francesas. Más que leer a Bernheim se lee a Langlois y a Seignobos y el positivismo que aquí impera deriva del comtismo y no de Ranke ni del positivismo alemán. Al haberse constituido el francés como “lengua de cultura” de las élites culturales y políticas, toda influencia europea pasa a través de su espejo.<sup>4</sup>

La siguiente etapa, que va de 1910 a 1945, será un periodo de transición. Etapa muy distinta a la que le precede, marcada tanto en Europa como en América Latina por profundos cambios, reacomodos radicales, crisis diversas y yuxtapuestas y por fenómenos culturales de signo crítico y de una profunda creatividad. Pues el periodo entre las dos guerras es el de la crisis económica de 1929, del trágico ascenso al poder del nazismo, del fascismo y del franquismo, de la revolución rusa y de la pérdida de la hegemonía europea detentada sobre todo el planeta entre los siglos XVI y XIX, y que hacia esta época pasa a manos de los Estados Unidos.

En ese contexto surge una crisis profunda de la razón europea cuestionada tanto por el psicoanálisis freudiano como por la antropología crítica inglesa, por los aportes de los marxismos soviético, gramsciano, de la Escuela de Frankfurt y de los *Anales de Historia Económica y Social*.<sup>5</sup>

En la historiografía europea declina entonces la hegemonía germana y comienza a emerger la nueva hegemonía francesa que habrá de desplegarse aproximadamente entre 1930 y 1968. Mientras tanto en América Latina se vive la ofensiva económica, social, política y cultural de los Estados Unidos, que bajo el slogan “América para los americanos” tratan de sustituir a las influencias culturales europeas con el *American way of life* y con el americanismo cultural.

Aunque esta ofensiva cultural estadounidense es, en términos generales, bastante fallida —lo que se debe al hecho de que es sobre todo una cultura téc-

<sup>4</sup> Sobre esta adaptación del positivismo en América Latina, véase para el ejemplo argentino el libro de Diana Quattrocchi-Woisson.

<sup>5</sup> Lo que se expresa en la crítica de la idea de progreso que está en el corazón del proyecto de la Escuela de Frankfurt (Benjamin, 1983a, b).

nica sin una sólida tradición en el campo de la reflexión sobre lo social—, es en cambio más existosa al lograr una cierta retracción de las influencias culturales europeas presentes en el subcontinente. Entre 1910 y 1945 la influencia francesa en América Latina decayó notablemente, dejando un vacío que entonces fue llenado tanto con elementos autóctonos como con otras influencias diversas.

Los procesos globales que culminan con la revolución mexicana y su impacto en toda la región —revolución que otorgó a México el liderazgo en Latinoamérica durante la primera mitad del siglo XX, hasta la emergencia de la revolución cubana— producen una acelerada actividad cultural que se expresa lo mismo en el movimiento modernista brasileño que en la fundación de revistas, editoriales y grupos intelectuales mexicanos, en el florecimiento de las tertulias y de los grupos de renovación cultural peruanos o en el crecimiento y propagación de proyectos innovadores en las universidades argentinas (Guilherme; Burga; Silva; Díaz; Quattrocchi; Aguirre, 1997).

Procesos complejos, cambios y reacomodos profundos que también van a impactar a la historiografía. Con la sola excepción de Brasil, en toda América Latina se vive, después de la Primera Guerra Mundial, un proceso de repliegue de la influencia francesa a nivel cultural, que viene acompañado de una intensa actividad cultural y que permite el florecimiento de otras influencias europeas y de fenómenos intelectuales más autóctonos.

Sin embargo en Brasil se fundan las Universidades de Sao Paulo y de Río de Janeiro, que convocan sendas Misiones Francesas para dar un fuerte impulso a sus distintas carreras en ciencias sociales entonces nacientes, a la vez que llevan a cabo la real profesionalización de sus estudios históricos, la implantación oficial y definitiva del oficio de historiador. Junto a Roger Bastide, François Perroux, Pierre Monbeig o Claude Lévi-Strauss, que fecundaron otros campos y disciplinas sociales del universo brasileño de esos años 30's, los brasileños recibieron las enseñanzas de Emile Coonaert, Henri Hauser y Fernand Braudel, dentro del terreno específico de la historia. Lo que explica que en la actualidad sea precisamente Brasil el país mas receptivo en relación a los aportes y a las innovaciones generadas por el pensamiento social francés contemporáneo (Rolim y Cohelo; Lefebvre; Freitas; Aguirre, 1994).

El caso de México, en cambio, es mucho más característico de la tendencia general de este periodo. Aquí, luego del fin de la Primera Guerra Mundial y de la Revolución Mexicana, comienza un proceso de intensa actividad cultural que incorpora dentro de las esferas tradicionalmente consideradas como de la alta cultura, a segmentos, temas y motivos de la cultura popular. También un relanza-

miento importante de la alfabetización masiva y una difusión popular de ciertos elementos de la cultura universal (Monsiváis).

Florecen las editoriales, las nuevas revistas, los grupos académicos y culturales, al mismo ritmo en que crecen la matrícula de las universidades, los intercambios culturales con el exterior y la fundación de nuevos institutos, sociedades de estudios y asociaciones de profesionistas diversos.

En este contexto de renacimiento cultural intenso llega a México la emigración española republicana que, obligada a abandonar España por el ascenso de Franco, traerá a México todo un conjunto de autores, tendencias e influencias germánicas. Han sido los profesores españoles del exilio los que han constituido el vehículo para esta importante difusión de la historiografía de matriz germánica, primero a través de sus cursos y luego mediante sus traducciones al castellano de los textos originales. Pues junto a las enseñanzas de Heidegger, de Marx o de Hegel también se han traducido y propagado los trabajos de Ranke, de Mommsen, de Friedlander, de Burkhardt, de Meinecke, de Max Weber, de Werner Sombart, de Alphons Dopsch, de Alfred Weber y de Wilhelm Dilthey.

Vinculándose directamente con el grupo mexicano de la revista *Cuadernos Americanos* —el grupo más importante dentro de la cultura mexicana de los años 30's, 40's y 50's—, estos exiliados españoles han hecho publicar en la editorial Fondo de Cultura Económica a los autores alemanes y austriacos, lo que ha permitido el desarrollo de una influencia directa —y no filtrada— de esa rica historiografía germánica, no sólo en México sino en toda América Latina (Lida, 1992; Díaz).

Combinando esta importante presencia de la historiografía germánica con la retracción general de la influencia cultural francesa y con la intensa y multi-forme explosión cultural de las propias sociedades latinoamericanas, este segundo periodo comienza a afirmar las bases de la progresiva profesionalización de la disciplina histórica, que arranca en Argentina desde comienzos de siglo y es secundada por Brasil en los años 30's y por México en los años 40's, proceso que seguirá un poco más tardíamente el resto de los países latinoamericanos.

La Segunda Guerra Mundial provoca cambios en el mundo entero que dan paso a una nueva coyuntura cultural que comienza en 1945 y que cubre todos los años de la posguerra, para cerrarse con la importante revolución cultural de 1968 de escala y efectos planetarios. Una última coyuntura, la de 1945-1968, al ser considerada en conjunto con las dos coyunturas antes esbozadas, nos permite hacer evidentes, de manera más clara, las tendencias estructurales de larga duración que subyacen a los procesos que aquí analizamos.

Los cinco lustros subsecuentes a la Segunda Guerra Mundial están marcados por el crecimiento y la recuperación económicos, por la acelerada reconstrucción

européa impulsada por el Plan Marshall y por todos esos fenómenos que producen lo mismo el "milagro japonés" que los "treinta años gloriosos" de la economía francesa, la época dorada del "desarrollo estabilizador" mexicano o el gran salto adelante de la industrialización brasileña, que condujo al proceso conocido como "subimperialismo brasileño" (Hopkins y Wallerstein).

El crecimiento económico y la rápida industrialización se combinaron con una intensa movilidad social ascendente, escenario general de cambios importantes dentro de la esfera cultural. Es en esta coyuntura de la segunda posguerra cuando en Europa se eclipsa definitivamente la hegemonía de la cultura germánica para ceder el puesto a la nueva dominación cultural de origen francés. Así, al paso que se popularizan los estudios estadísticos y la cuantificación de los fenómenos sociales, se afirman tanto las múltiples olas del estructuralismo como las diversas variedades del marxismo mediterráneo, cuyas influencias se dejan sentir por igual en la historia y la economía, en la filosofía y la lingüística, pero también en el psicoanálisis y la ciencia política, así como en el derecho y la antropología (Dosse, 1991-1992; Aguirre, 1998).

Mientras tanto en América Latina tienen lugar los grandes debates y las contribuciones de las teorías desarrollistas y de la dependencia, que replantean de una manera crítica y a veces muy original este estatuto de ente periférico y dependiente, haciendo interesantes aportes respecto a la explicación de la historia de la civilización latinoamericana durante sus últimos cinco siglos de vida.

En el plano de la cultura y de la historiografía desaparece, en términos generales, la ofensiva estadounidense para imponer el "americanismo cultural", lo que abre nuevamente las puertas a una renovada penetración de la cultura francesa.

En 1944 se funda en la ciudad de México el Instituto Francés de América Latina, que en 1945 es secundado por el nacimiento del Instituto Francés de Puerto Príncipe, en Haití, y en 1947 por el lanzamiento del Instituto Francés de Santiago de Chile. Al año siguiente se funda en Lima el Instituto Francés de Estudios Andinos, dando origen a dos importantes y activas filiales en Ecuador y en Bolivia. Estas iniciativas, impulsadas por el gobierno francés, tienen como función declarada la de construir los marcos institucionales para un nuevo relanzamiento de la cultura francesa dentro de las distintas atmósferas culturales latinoamericanas (Chonchol y Martiniere; Bataillon y Guiraud).

Ésta se expresará, en primer lugar, en la multiplicación de traducciones y ediciones de autores franceses al castellano. En estos años se publican las primeras traducciones de la *Apologie pour l'Histoire*, de Marc Bloch y de *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, de Fernand Braudel, editadas en México por el Fondo de Cultura Económica en 1952 y 1953, respectivamente. Siguien-

do la ruta iniciada con las traducciones de las obras del gran historiador belga Henri Pirenne, la *Historia económica y social de la Edad Media*, publicada en 1939, y la *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*, editada en 1942. En 1956 se publican en castellano el *Martín Lutero*, de Lucien Febvre, y prácticamente todos los textos de "La Evolución de la Humanidad", colección dirigida por Henri Berr, editados en México por la Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana en los años 50's y 60's. Esta colección incluye, entre otros trabajos, *La sociedad feudal*, de Marc Bloch, *La síntesis en la historia*, del propio Henri Berr o *El problema de la incredulidad religiosa en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, de Lucien Febvre.

Esta efervescencia se complementa con la presencia de varios de estos autores en América Latina. Así, resulta interesante comprobar que Lucien Febvre estuvo en Brasil durante el último trimestre de 1949 y visitó México en 1950, mientras que Fernand Braudel realizó una estancia de trabajo de cinco meses en Brasil, en 1947, visitando Argentina, para retornar en 1953, dando conferencias y reanudando vínculos académicos importantes en México, Perú, Chile y Brasil (Aguirre, 1993a).

Como contrapartida se incrementa significativamente el número de latinoamericanos que se aplican seriamente al aprendizaje de la lengua de Balzac y de André Malraux.

Todo ello corre paralelo con el proceso de transformaciones de la historiografía, se consolida la profesionalización de la disciplina histórica dentro de los países más desarrollados del subcontinente —Argentina, Brasil, México y Perú—, a la vez que comienzan a crearse las condiciones para esa profesionalización en el resto de la región. Se multiplican las escuelas de historia, las cátedras de introducción a la historia dentro de otras carreras en ciencias sociales, se organizan los archivos y se crean nuevos museos históricos, América Latina incorpora rápidamente las condiciones generales que presupone el ejercicio moderno y más orgánico del oficio de historiador.<sup>6</sup>

Vinculados a este proceso de legitimación social de la disciplina histórica se consolidan también grupos de vanguardia en cuanto a la innovación historiográfica e incluso a la innovación en ciencias sociales, que construyen verdaderas redes de sociabilidad intelectual que serán fundamentales para las culturas de varios de los países de la región. Serán justamente los grupos de la revista *Cuadernos Americanos* en México, de la *Revista de Historia* en Brasil, de la Sociedad de Estudios Históricos en el Perú y de la revista *Imago Mundi* en Argentina,

<sup>6</sup> Sobre este punto véase: Pedro Moacyr Campos; Lida, Clara E. y José A. Matesanz; Quattrocchi-Woisson y los artículos de Juan Carlos Korol, Manuel Burga, Marcia Mansor D'Alessio, Antonio García de León y Edelberto Cifuentes incluidos en *Eslabones*, núm. 7, 1994, México.

los que al mismo tiempo que invitan, reciben y organizan las actividades académicas de los intelectuales franceses, inciden en los principales proyectos de renovación radical de los estudios históricos en sus respectivos países.

Grupos o redes de sociabilidad intelectual que, en general, han tenido un perfil progresista desde el punto de vista político, desarrollando posiciones críticas, antiautoritarias y de izquierda, a la vez que se mantenían con una vocación cosmopolita y con una sensibilidad particular hacia los aportes de la cultura francesa de la época. Grupos que, además, han sabido proyectar su influencia más allá de las fronteras de sus países de origen, lo que en el caso del grupo mexicano de la revista *Cuadernos Americanos* se ha convertido en una amplia presencia (Carballeo; Silva).

### Hacia una explicación general

Si analizamos las principales curvas evolutivas de la historiografía latinoamericana de los últimos 150 años podremos constatar fácilmente que la influencia que se revela como más duradera, persistente, sistemática y profunda es la ejercida por la cultura y la historiografía francesas. Una influencia constantemente renovada que rebasa el ámbito historiográfico para proyectarse en una parte importante del conjunto de las ciencias sociales e incluso de las artes y de las humanidades.

Ésta se remonta a la fecha decisiva de 1789 y a los efectos mundiales que ha tenido el gran movimiento de la revolución francesa. Es después de esta revolución que en toda América Latina la cultura francesa se convierte en un referente fundamental de todas las élites políticas y culturales, definiéndola como el horizonte general más relevante ajeno a los elementos constitutivos de nuestra cultura mestiza.

Esta influencia francesa no se despliega, sin embargo, de una manera directa y lineal, sino de manera cíclica, irregular, siguiendo una curva llena de desfases, de ascensos y de reflujos, de relanzamientos diversos alternados con eclipses evidentes.

Este movimiento se ejemplifica claramente en las coyunturas de los años 1870-1910, 1910-1945 y 1945-1968 que antes hemos referido. Esta asimilación de las influencias francesas se perfila, entonces, como una de las estructuras de larga duración de la cultura latinoamericana de las últimas dos centurias.

El propio término de América Latina es una invención francesa de origen colonialista pero que con el tiempo ha mutado radicalmente de sentido para connotar ahora una clara vocación antiimperialista que —en nuestra opinión—

se explica por la matriz europea originaria, hispana y portuguesa, que confluye en el complejo mestizaje que crea a la civilización de América Latina, de carácter claramente mediterráneo.

Europa es, desde el punto de vista de su definición como civilización, en realidad dos Europas, tal y como lo ha explicado claramente Fernand Braudel. Dos Europas que dialogan y que se oponen permanentemente, a la vez que se presuponen y complementan (Braudel, 1987, 1997; Elías; Simmel).

Una Europa mediterránea, la más antigua, la del vino y el olivo, la del arado ligero y la ropa de lino, las casas de piedra y el lujo expansivo, la Europa de la cultura y del discurso floridos, la visión empirista y la construcción colectiva y mediada de los productos culturales. Una primera Europa de la sensibilidad cultural mediterránea de larga duración, que a lo largo de los siglos se ha visto confrontada con la segunda Europa, la de los espacios septentrionales, la Europa nórdica, más joven que la primera, la de la cerveza y la mantequilla, el arado pesado y la ropa de lana, la de las casas de madera y el consumo administrado y medido, la del discurso y la cultura austeros, más económicos en su argumentación, con una visión más filosófica y una construcción más personal y directa de la obra cultural.

Dos Europas que han cruzado el océano Atlántico para reproducir su propia oposición, diferenciando a la América al norte del río Bravo —con la sola excepción del Canadá francés—, América de origen noreuropeo, y por lo tanto más cercana a la cultura de esa Europa septentrional, frente a la de América Latina, de matriz hispanoportuguesa y en consecuencia mucho más deudora de los aportes y desarrollos de la cultura de la Europa mediterránea.

Y puesto que dentro de esa cultura europeo-mediterránea Francia ha tenido un papel preponderante en los últimos tres siglos, resulta explicable el papel que esa cultura ha tenido en América Latina desde la revolución francesa hasta nuestros días.

Pero también es cierto que la cultura la historiografía latinoamericanas se caracterizan por un cosmopolitismo profundo. Por lo tanto la historiografía del subcontinente siempre ha estado abierta a la recepción de otras influencias culturales, que si bien han sido más limitadas en términos de su difusión geográfica o más puntuales en cuanto a su impacto temporal, no han dejado de estar presentes y de ocupar un cierto lugar dentro de la historia de la cultura y de la historiografía de América Latina.

Un posible ejemplo de esta influencia es la difusión de la historiografía alemana en el México de los años 30's y en menor medida en la América Latina de los años 40's, 50's y 60's. O también la presencia— referida sobre todo a historias

nacionales, generalmente carentes de una visión global de los procesos y los hechos históricos que estudian— de la historiografía estadounidense enfocada en los distintos países de América Latina, historiografía producida principalmente después de la gran ruptura cultural de 1968.

Asimismo podemos mencionar la influencia, propia de la coyuntura de los años 1968-1989 (Aguirre, 1996b), de la historiografía británica de tipo marxista que popularizaron en los años 70's y 80's los trabajos de Eric Hobsbawm, Rodney Hilton, Perry Anderson y Edward P. Thompson, entre muchos otros. O los aportes de la microhistoria italiana, que partiendo de Brasil, México y Argentina después de 1989, encontrarán un fuerte eco en los espacios historiográficos de toda Latinoamérica.

El complejo mapa de las influencias culturales e historiográficas que han impactado a América Latina se construye con múltiples elementos que dejan resaltar una línea dominante, la de la cultura y la historiografía francesas, junto a un abanico de líneas paralelas como las influencias alemana, británica, italiana o estadounidense, entre otras.

Igualmente resulta interesante comprobar, desde una visión general de todo este periplo recorrido por la historiografía latinoamericana durante los años de 1870 a 1968, el carácter singular de la coyuntura intermedia de 1910-1945 determinada como una coyuntura de transición. En ella se hacen evidentes los contrastes entre influencias locales y particulares e influencias permanentes y generales, es decir, entre influencias dominantes y otras tendencias paralelas; al mismo tiempo que algunos intentos autóctonos, y específicamente latinoamericanos, de desarrollo de los estudios históricos.

Junto al eclipse de la influencia francesa, al florecimiento de la historiografía alemana —que en esa época pasa directamente y sin el filtro francés— y al fallido intento estadounidense, durante el periodo entre guerras se despliega una intensa ebullición cultural latinoamericana que ameritaría ser estudiada con más cuidado y que se expresará en el original intento de interpretación histórica característico del marxismo de José Carlos Mariátegui (Terán; Arico), en los debates acerca de la identidad o de la falsa realidad de una civilización específica de América Latina, y más tardíamente en el intento por definir el ser del mexicano, la “brasilianización” de los estudios históricos o la búsqueda de una filosofía específicamente latinoamericana.

Todo ello dentro de un horizonte que revela el carácter profundamente occidental de la América Latina —llamada acertadamente por algún autor reciente el “extremo occidente”— así como su carácter de civilización nueva, joven, mestiza y cosmopolita.

Lo que implica que si bien América Latina asume sin conflicto su componente occidental, trata de proponer a ese mismo occidente una salida a su crisis histórica actual. Se trata, entonces, de superar una crisis no por el lado del abandono o de la simple negación de ese camino occidental, sino por la vía de su asunción integral y de su ulterior radicalismo, es decir, desde su interior y con las mismas armas que ese occidente ha forjado en los últimos 150 años de su historia, y que son la razón crítica y radical contemporáneas.

Al acercarnos a la situación contemporánea tenemos que partir de la consideración de los impactos de la revolución cultural de 1968 (Wallerstein; Braudel, 1993; Dosse; Aguirre, 1993b). Dicha revolución cultural, de clara difusión planetaria y con evidentes efectos de orden civilizador, ha terminado con muchos de los principales mecanismos de la reproducción cultural que tuvieron vigencia entre 1870 y 1968. Al incidir en los espacios dentro de los cuales se genera, procesa, transmite y reproduce la cultura de las sociedades modernas, es decir, en las estructuras de funcionamiento de la familia, la escuela y los medios de comunicación, el movimiento simbolizado en la fecha emblemática de 1968 termina por trastocar el vasto abanico de las ciencias sociales y, en consecuencia, el ámbito de los estudios históricos contemporáneos en todo el planeta.

Lo que termina en 1968 es el viejo modelo que dividía al mundo en regiones centrales y periféricas, otorgando a la historiografía producida en el centro la hegemonía en cuanto a la innovación en los modos de ejercer el oficio de historiador, mientras colocaba al resto de las historiografías en una posición subordinada, aunque con matices, incluso desde una postura crítica.

Resumiendo, entre 1870 y 1930 la hegemonía historiográfica perteneció, en general, al mundo germanoparlante y entre 1930 y 1968 estuvo detenida por Francia. Sin embargo, después de 1968 no existe más una nueva hegemonía historiográfica, porque hoy son tan importantes dentro de los estudios históricos los aportes de la tercera y la cuarta generación de los *Anales* franceses o de las distintas líneas de investigación de la microhistoria italiana como los desarrollos de la *neue sozial geschichte* alemana o la contribución de la *history workshop* británica.

Pero igualmente importantes y profundamente innovadoras son la antropología histórica rusa, la historia crítica estadounidense, la nueva historia institucional portuguesa o la floreciente historia regional latinoamericana de los últimos seis lustros. Lo que quiere decir que después de 1968 hemos entrado a una nueva configuración del modo de funcionamiento de los estudios históricos en occidente, configuración caracterizada por una intensa pluralidad y multiplicación de los centros de producción historiográfica y por la apertura de un nuevo —aunque todavía frágil— espacio de diálogo y de intercambio recíproco

entre todas las historiografías nacionales y regionales del planeta.

Nueva situación historiográfica mundial que constituye el escenario en el que habrán de plantearse y de resolverse los desafíos que la historiografía latinoamericana habrá de enfrentar en los próximos años.

## Bibliografía

Aguirre Rojas, Carlos Antonio

- 1990 "Mercado interno, guerra y revolución en México. 1870-1920", en *Revista Mexicana de Sociología*, año 52, núm. 2, México.
- 1993a *Los Annales y la historiografía latinoamericana*, UNAM, México.
- 1993b "1968: la gran ruptura", en *La Jornada Semanal*, núm. 225, octubre, México.
- 1994 "Fernand Braudel, América Latina y Brasil", en *Eslabones*, núm. 7, México.
- 1995 "Née en 1492 sur le nouveau continent", en *Espaces Temps*, núms. 59-61, París.
- 1996a *Los Annales y la historiografía francesa. Tradiciones críticas de Marc Bloch a Michel Foucault*, Quinto Sol, México.
- 1996b "Synchronisation et désynchronisation des mouvements historiques: un essai d'explication braudélienne de la rupture historique de 1989", en *Social Science Information. Information sur les Sciences Sociales*, vol. 35, núm. 4.
- 1997 "Metier d'historien et l'Amérique Latine. Assimilation et retentissement d'un texte majeur", en *Cahiers Marc Bloch*, núm. 5, París.
- 1998 "El legado intelectual de los Annales braudelianos. 1956-1968", en *Braudel a debate*, Fondo Editorial Tropykos/Fondo Editorial Buría, Caracas.

Arico, José (coordinador)

- 1980 *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Pasado y Presente, México.

Bataillon, Françoise y François Giraud

- 1986 *IFAL, 1945-1985*, IFAL, México.

Benjamin, Walter

- 1983a *Essais 1*, Denoel, París.
- 1983b *Essais 2*, Denoel, París.

Bloch, Marc

- 1995 *Histoire et historiens*, Armand Colin, París.

Braudel, Fernand

- 1987 *Grammaire des civilisations*, Arthaud-Flammarion, París, pp. 455-486.
- 1993 "Renacimiento, Reforma, 1968", entrevista publicada en *La Jornada Semanal*, núm. 226, octubre, México.
- 1997 "En France, le refus de la Réforme", en *Les écrits de Fernand Braudel. Les ambitions de l'histoire*, De Fallois, París.
- Burga, Manuel
- 1994 "Los Annales y la historiografía peruana. 1960-1990. Mitos y realidades", en *Eslabones*, núm. 7, México.
- Carballo, Emmanuel
- 1958 "Entrevista con Jesús Silva Herzog. Cuadernos Americanos defiende la libertad de pensar y actuar", en *La Gaceta*, año V, núm. 48, agosto, México.
- Chonchol, Jacques y Guy Martiniere
- 1985 *L'Amérique Latine et le Latinoaméricanisme en France*, L'Harmattan, París.
- Díaz Arciniega, Víctor
- 1994 *Historia de la casa. Fondo de Cultura Económica (1934-1994)*, FCE, México.
- Dosse, François
- 1989 "Mai 68: les effets de l'Histoire sur l'histoire", en *Cahiers de l'IHTP*, núm. 11, París.
- 1991 y 1992 *Histoire du structuralisme*, 2 tomos, La Découverte, París.
- Echeverría, Bolívar
- 1993 "La actitud barroca en el discurso filosófico moderno", en *Teoría. Revista de Filosofía*, año 1, núm. 1, julio.
- 1994 *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, Echeverría, Bolívar (coordinador), UNAM/El Equilibrista, México.
- Elias, Norbert
- 1989 *El proceso de la civilización*, FCE, México.
- Freitas, Sonia María de
- 1993 *Reminiscências*, Editora Maltese, Sao Paulo.
- García Cárcel, Ricardo
- 1997 "Prólogo", en *Diez años de historiografía modernista, 1985-1995*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
- Guilherme Mota, Carlos
- 1990 *Ideología da cultura brasileira 1933-1974*, Atica, Sao Paulo.

- Hopkins, Terence K. e Immanuel Wallerstein (coordinadores)  
1996 *The age of transition. Trajectory of the world-system 1945-2025*, Zed Books, Nueva Jersey.
- Klengel, Susanne (coordinadora)  
1997 *Contextos, historias y transferencias en los estudios latinoamericanistas europeos*, Vervuert, Frankfurt.
- Langlois, Charles y Charles V. Seignobos  
1972 *Introducción a los estudios históricos*, La Pléyade, Buenos Aires.
- Lefebvre, Jean-Paul  
1989 "Les professeurs français des missions universitaires au Brésil (1934-1944)", en *Cahiers du Brésil Contemporain*, núm. 12.
- Lida, Clara E.  
1992 *La Casa de España en México*, COLMEX, México.
- Lida, Clara E. y José A. Matesanz  
1993 *El Colegio de México: una hazaña cultural. 1940-1962*, COLMEX, MÉXICO.
- Middell, Matthias y Steffen Sammler  
1994 *Alles gewordene hat geschichte. Die schule der Annales in ihren texten*, Reclam Verlag Leipzig, Leipzig.
- Moacyr Campos, Pedro  
1954 "O estudo da historia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de Sao Paulo", en *Revista de Historia*, año V, núm. 18, Sao Paulo.
- Monsiváis, Carlos  
1985 "La aparición del subsuelo. Sobre la cultura de la Revolución Mexicana", en *Historias*, núms. 8-9, México.
- Nogueira, Emilia  
1953 "Alguns aspectos da influencia francesa em Sao Paulo na segunda metade do século XIX", en *Revista de Historia*, año IV, núm. 16, Sao Paulo.
- Perrone-Moises, Leyla  
1991 "L'image de la France dans la littérature brésilienne (paradoxes du nationalisme)", en *Imagens reciprocas do Brasil e da Franca*, T. 1, IHEAL, París.
- Quattrocchi-Woisson, Diana  
1992 *Un nationalisme de déraces. L'Argentine pays malade de sa mémoire*, CNRS, París.

Revel, Jacques

1996 *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Gallimard/Le Seuil/EHESS, París.

Rolim Capelato, María Elena y María Ligia Cohelo Prado

1989 "A l'origine de la collaboration universitaire franco-brésilienne: une mission française à la Faculte de Philosophie de Sao Paulo", en *Prefaces*, núm. 14.

Sánchez, Luis Alberto

1981 *Valdelomar o la belle époque*, FCE, México.

Silva Herzog, Jesús

1993 *Una vida en la vida de México, Siglo XXI*, México.

Simmel, Georges

1989-1990 *Philosophie de la modernité*, 2 vol., Payot, París.

Terán, Oscar

1985 *Discutir Mariátegui*, UAP, Puebla.

Todorov, Tzvetan

1989 *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México.

Wallerstein, Immanuel

1989 "1968, revolution in the world-system: theses and queries", en *Theory and Society*, vol. XVIII, núm. 4.

1994 *Eslabones*, núm. 7, México.



# La gran hambruna de uno conejo. Crisis agrícola y organización del Imperio Azteca: 1450-1463

Agustín García Márquez\*

**Resumen:** Este trabajo analiza la forma en que la hambruna de uno conejo fue la causa de cambios políticos y militares como la guerra florida y la conquista de las provincias de Coaixtlahuaca, Cuauhtochco y Cotaxtla entre los años de 1450 y 1463. La reorganización del Imperio Azteca incluyó la creación de nuevas colonias y de un sistema de producción y de transporte de víveres de la provincia de Cotaxtla hacia Tenochtitlán para prevenir futuras calamidades en el valle de México.

**Abstract:** This work analyses the way in which the famine that took place in the year of one rabbit caused politic and military changes as the *guerra florida* and the conquest of the provinces of Coaixtlahuaca, Cuauhtochco and Cotaxtla between 1450 and 1463. The reorganization of the Aztec Empire involved the settlement and creation of a food production system and transport from Cotaxtla to Tenochtitlan to prevent future calamity on the Mexican Valley.

**E**n este trabajo describiremos dos aspectos complementarios de la economía y la política del Imperio Azteca. El primero se refiere a los acontecimientos ocurridos entre los años de 1450 y 1463 causados por la hambruna registrada en el valle de México, conocida como la hambruna del año uno conejo. El segundo aspecto revisado corresponde al sistema de aprovisionamiento de alimentos a larga distancia entre Totonacapan y el valle de México, creado por los aztecas como respuesta a dicha hambruna.

Después de la formación de la Triple Alianza en 1427, Tenochtitlán se interesó en conquistar territorios en los actuales estados de Morelos y de Guerrero, mientras que Tetzoco avanzaba hacia el área huasteca (Barlow, 1992: 73-122). La hambruna cambió el rumbo de las conquistas de Tenochtitlán.

Los tlatelolcas continuaron sus conquistas hacia el centro de Veracruz. Como tropas mercenarias de los tepanecas, en 1398 conquistaron Cuauhtinchan

\* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

en apoyo a los pinome. Junto con los pinome conquistaron, probablemente todavía como tropas mercenarias, Matlatlan y Ahuilizapan en 1424. En 1426 los mexicas, tanto tenochcas como tlatelolcas, empezaron a distanciarse de los tepanecas. Entre 1427 y 1432, aliados con otros pueblos, fueron los vencedores en la guerra contra los tepanecas. En 1450 Tlatelolco conquistó Ahuilizapan, población ubicada en el valle de Orizaba, región estratégica que desde el tiempo de los olmecas había sido un importante paso del altiplano hacia la llanura costera del Golfo de México (García, 1992: 113; Daneels y Miranda: 85).

Durante el gobierno de Cuauhtloa los tlatelolcas conquistaron Oztotipac y Ahuilizapan, según se ve en la lámina 18 del *Códice Azcatitlán* (Barlow, 1949: 101-134). La lámina donde fueron representados estos hechos carece de fechas, pero arriba a la derecha se encuentra anotada la conquista de Tulancingo por Netzahualcóyotl, lo cual ocurrió en un año diez conejo, equivalente a 1450 (Chimalpahin, 1982: 200). Libres del yugo tepaneca, los tlatelolcas iniciaron su propia carrera de conquistas, precisamente en el año en que dio comienzo la hambruna.

En los relatos, sin embargo, hay cierta confusión respecto al orden en que sucedieron los hechos. Sabemos que las cuentas calendáricas de los pueblos seguían el mismo sistema, pero la nomenclatura variaba: mientras que en un pueblo el año puede ser 10 casa, en otro este mismo año corresponde a cuatro pedernal. Esto significa que uno conejo no fue el año más intenso de la hambruna en todos los pueblos del altiplano, sin embargo la expresión *necetochuiloc* (la gente se uno aconejo) se convirtió en referencia popular y obligada de la gran hambruna. Probablemente eso llevó a los cronistas a manipular la información para hacerla coincidir con el año uno conejo. Por ejemplo, de seis relatos pertenecientes a distintas tradiciones en tres encontramos que uno conejo es el año en que termina el hambre y en otros tres es el año en que da inicio. Por supuesto, resulta difícil creer que al mismo tiempo que en un sitio terminó el hambre empezó en otro.

Las grandes hambrunas que padeció la ciudad de México en tiempos de la colonia tuvieron una duración de varios años, como en el caso de la hambruna prehispánica de uno conejo, pues sabemos que ésta pudo durar hasta cinco años (Tabla 1). La acumulación de dos o tres años de malas cosechas causadas por sequías, heladas, plagas, etcétera, no era tan impactante porque se consumían las reservas de años anteriores, se traía maíz de lugares cercanos al valle de México y se obtenían otro tipo de alimentos en los campos y en los lagos. Agotados estos recursos, en el cuarto o quinto año sobrevenía la catástrofe, con la aparición de epidemias y muertes masivas (Florescano: 36, 44, 56-57).

Inicio	Terminación	Lugar	Fuente
—	1 conejo	Tetzoco	Alva Ixtlixóchitl, 1985, II: 111
10 conejo	1 conejo	Chalco	Chimalpahin, 1997: 157-161
10 conejo	1 conejo	Tlatelolco	<i>Anales de Tlatelolco</i> , 1980: 56-57
1 conejo	3 pedernal	Cuauhtitlán	"Anales de Cuauhtitlán", 1992: 52
1 conejo	—	Tecamachalco	<i>Anales de Tecamachalco</i> , 1992: 21
1 conejo	—	Tenochtitlán	Durán, 1984, II: 241
13 casa	3 pedernal	—	<i>Códice Aubín</i> , 1980: 69

Tabla 1 Inicio y fin de la hambruna del año uno conejo<sup>1</sup>

Debemos suponer, entonces, que uno conejo fue el último y el más intenso año de la hambruna y no el primero. Una de las consecuencias de este hecho fue la modificación de las crónicas para hacerlas coincidir con el legendario uno conejo, que adquirió connotaciones funestas. Los aztecas temían que cada año uno conejo se repitiera la hambruna (Sahagún: 438). Su temor tenía fundamento, pues la existencia de ciclos meteorológicos que provocaban crisis agrícolas en periodos regulares de tiempo ha sido comprobada por Enrique Florescano para el siglo XVIII (57). Por ser un fenómeno de origen natural, sin duda alguna también estuvo presente en la época prehispánica.

El año uno conejo fue recordado como el año de la gran hambruna. Las crónicas dicen que ese año todo se "aconejo" o que la gente se "atotonacó" porque muchos se fueron a Totonacapan para escapar del hambre. Dado el carácter cíclico de las crisis agrícolas y con el objetivo de asegurar el abasto de maíz, la Triple Alianza se dispuso entonces a controlar la región llamada Totonacapan.<sup>2</sup>

La idea de que después de la experiencia de uno conejo los aztecas se interesaron en Totonacapan para asegurar el abastecimiento de maíz durante futuras

<sup>1</sup> En los "Anales Cuauhtitlán" tiene una duración de tres años, pero probablemente cortaron el año 13 casa para hacerlo coincidir con el uno conejo; su cronología debe ser similar a la del *Códice Aubín*. Las cronologías de Chalco y Tlatelolco coinciden tanto en el inicio en 10 conejo como en la terminación en uno conejo, pues éste debió ser el año más intenso de la hambruna. El recuerdo del año uno conejo como el más intenso de la hambruna, y su larga duración, debió confundir a algunos de los cronistas de las fuentes citadas en la Tabla 1, por lo que ajustaron los hechos a la cuenta calendárica para que el año uno conejo de cada cuenta coincidiera con el periodo de la hambruna.

<sup>2</sup> Totonacapan es un territorio en el estado de Veracruz de tamaño variable según el criterio utilizado para delimitarlo. Actualmente es una región geográfica y un área cultural habitada por el grupo de habla totonaca. Sin embargo en la época prehispánica tenía otro sentido. El nombre le fue dado por los nahuas del altiplano y tiene el sentido de "tierra caliente", es decir que originalmente no se refería a un área cultural ocupada por un grupo étnico específico. Desde esta perspectiva no está claro cuáles eran sus límites.

crisis agrícolas ya fue presentada por Nigel Davies (93-94). Si ésta es correcta, la Triple Alianza debió pedir como tributo maíz y otros granos y llevarlos al valle de México. La posibilidad de que esto ocurriera ha sido rechazada por Ross Hassig porque considera que la logística del transporte era demasiado costosa para llevar con eficacia los granos de la costa al altiplano y porque los aztecas, en su opinión, no exigieron este tipo de alimentos como tributo cuando lograron controlar Totonacapan, por lo cual la migración de la población ofrece una mejor respuesta al problema.<sup>3</sup>

A pesar de lo que nos dice Hassig, en las fuentes encontramos que los costos del transporte fueron superados de alguna manera, pues durante las dos grandes hambrunas de 1492 y de 1505 los alimentos se llevaron al valle de México desde la zona del Golfo.<sup>4</sup> En tiempos de la colonia tampoco era negocio llevar maíz de una región a otra, excepto en tiempos de crisis, entonces se llevaba desde la costa hasta la ciudad de México (Florescano: 89). Por otra parte, si únicamente se consultan el *Código Mendocino* y la *Matrícula de Tributos*, se tiene la impresión de que los alimentos no eran importantes para los aztecas, pero en otras fuentes encontramos que los aztecas tenían campos de cultivo en el valle de Orizaba, obligaban a los cempoaltecas a trabajar en sus sementeras y había graneros donde se conservaba el maíz para los tiempos de hambre (Arróniz: 83; Díaz: 78; Mota: 45). Los graneros indican que el acopio de maíz se hizo en las provincias tributarias. La ausencia de maíz en las listas de tributos de estas provincias sólo significa que no formó parte del tributo enviado regularmente a Tenochtitlán, pues se mantenía en reserva para cuando fuera necesario.

Además, durante la hambruna se establecieron barrios de mexicas, chalcas, tetzcoicanos, xochimilcas y tepanecas en Totonacapan, después al menos tres colonias fueron ubicadas en la provincia de Cotaxtla (Durán, II: 244; Hernández, II: 315).

### La campaña de Cotaxtla

Los aztecas conquistaron territorios en la costa del Golfo para prevenir otras crisis agrícolas. La estrategia seguida por los aztecas exigía pasar por el valle de Puebla-Tlaxcala, el valle de Orizaba y la región de Cuauhtochco, pues aparen-

<sup>3</sup> Hassig opina que un cargador consumiría más alimentos de los que podría transportar, por eso la migración de la población es una mejor respuesta al problema (172).

<sup>4</sup> Gerónimo de Mendieta informa que en 1505 hubo hambre en México y que acudieron a proveerse de maíz a Totonacapan. Es la misma hambruna del año 13 calli en tiempos de Moctezuma Ilhuicamina según los "Anales de Cuauhtitlán" (59). En la hambruna del año 13 técpatl (1492), durante el gobierno de Ahuizotl, el maíz vino de Cuextlan (chimalpahin: 207). Debe entenderse que Cuextlan y Totonacapan son términos que se refieren a una misma región.

temente escogieron la provincia de Cotaxtla, ubicada en la llanura costera, como el lugar más adecuado para este propósito. Entonces, otra consecuencia de la gran hambruna de uno conejo fue la reorientación del programa de conquistas de Tenochtitlán.

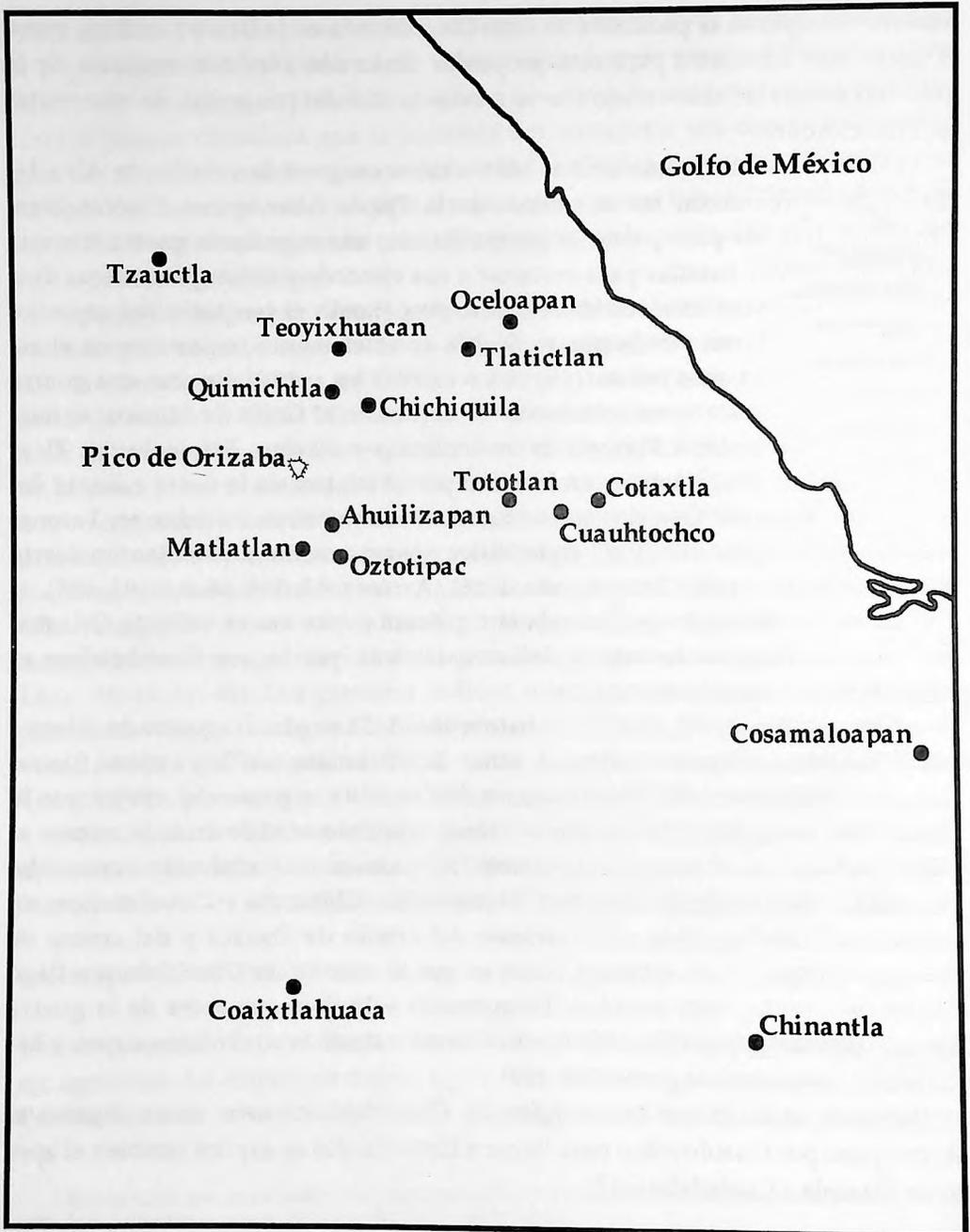
El último año de la hambruna, 1454 o uno conejo en la versión de Alva Ixtlixóchtli, se reunieron los miembros de la Triple Alianza con Huexotzingo, Cholula y Tlaxcala para pactar la guerra florida, una especie de guerra fría que les permitía tener batallas para entrenar a sus ejércitos y tomar prisioneros destinados al sacrificio ante sus dioses, pero respetando el territorio del enemigo (Alva, II:112). El pacto de la guerra florida es un elemento importante en el escenario que intentamos reconstruir. A los aztecas les permitió evitar una guerra a fondo con Tlaxcala y concentrar sus esfuerzos en el Golfo de México, al mismo tiempo que aislar a Tlaxcala de sus colonias y aliados. Esto colocó a Tlaxcala como rival de los aztecas en la lucha por el control de la tierra caliente del Golfo. Los señoríos tlaxcaltecas fundaron al menos siete colonias en Totona-capan en la primera mitad del siglo XIII y aparentemente mantenían un fuerte comercio con la región (Torquemada, I: 161; Arróniz: 62, 544; Muñoz: 93, 105).

Librado el obstáculo de Tlaxcala el siguiente punto era el valle de Orizaba, que ya se encontraba en manos de los tlatelolcas, por lo que Cuauhtochco se convirtió en el objetivo inmediato.

Al año siguiente del final de la hambruna, 1455 según Torquemada, Moctezuma Ilhuicamina desafió a Atonal, señor de Coaixtlahuaca. Los aztecas fueron rechazados pero en 1456 Coaixtlahuaca fue vencida, a pesar del apoyo que le dieron los tlaxcaltecas. El desafío a Atonal adquiere sentido cuando vemos el territorio que los aztecas conquistaron. Al parecer Coaixtlahuaca controlaba Tochtepec, Teuqolzapotla, Tototlan, Tlatlatelco, Chinantla y Cuauhtochco, un extenso territorio al norte y al noroeste del estado de Oaxaca y del centro de Veracruz (Mapa 1). No sabemos cómo es que el señorío de Coaixtlahuaca llegó a dominar a todos esos pueblos, Torquemada sólo dice que antes de la guerra con los aztecas "Atonaltzin avía hecho Guerra a muchos convecinos suyos y hechoso Señor de muchas gentes" (I: 160).

Podemos concluir que la conquista de Coaixtlahuaca tuvo como objetivo el abrirse paso por Cuauhtochco para llegar a Cotaxtla. Así se explica también el apoyo de Tlaxcala a Coaixtlahuaca.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Los restos materiales encontrados en Cuauhtochco y analizados por Medellín indican que hubo una fuerte presencia de materiales de la Mixteca Alta, como vasos globulares de cuello corto y recto; cerámica del tipo gris fino cuyo "barro y formas son originarias y características de la zona mixteca de Oaxaca"; aztecaide, "este tipo cerámico es muy interesante porque trata de imitar la cerámica azteca III, de idéntico modo a como lo hicieron



Mapa de las conquistas aztecas en el centro de Veracruz: 1450-1463.

Continuando con el relato de Torquemada, en 1457 la Triple Alianza conquistó Cosamaloapan, en 1458 se rebeló Cuauhtochco y ese mismo año fue reconquistado. A partir de entonces el camino a Cotaxtla quedó libre (I: 260).

Hay dos versiones sobre la conquista de Cotaxtla, una es la de Juan de Torquemada, la otra la relatan Diego Durán y Hernando Alvarado Tezozómoc, sin embargo ninguno de ellos proporciona fechas de tal acontecimiento. Esto demuestra la confusión creada por el manejo de los relatos con fines propagandísticos, pues Torquemada resalta la participación de Tlatelolco mientras que Durán y Alvarado Tezozómoc no la mencionan. Ya hemos visto que los tlatelolcas tenían antecedentes en la región, por esa razón la versión de Torquemada adquiere mayor peso y sentido.

Para atacar Cotaxtla los ejércitos de la Triple Alianza salieron de Tenochtitlán y se concentraron en Ahuilizapan, lo cual no es extraño pues en ese momento éste era el punto más avanzado del dominio tlatelolca. Lo que la Triple Alianza no sabía era que antes ya habían llegado gentes de Tlaxcala, Cholula y Huexotzingo para apoyar a Cotaxtla. Al enterarse, Moctezuma Ilhuicamina calculó el enorme riesgo que significaba para la Triple Alianza y ordenó el regreso de los aztecas, pero el jefe de la tropa tlatelolca en Ahuilizapan se negó a regresar y forzó al resto del ejército a desobedecer la orden. Al proseguir con la guerra Cotaxtla y sus aliados fueron derrotados (Torquemada, I: 260).

La versión de Durán y Alvarado Tezozómoc procede de una fuente tenochca común. Ambos sintetizaron en una sola guerra las campañas militares que ya relatamos. La siguiente cita de Alvarado Tezozómoc corresponde a un solo párrafo, pero lo dividimos para resaltar las tres etapas:

1) ...en un día los vencieron a todos, y desbarataron a los de Ahuilizapan

2) y a otro día a los otros dos o tres pueblos confederados hasta el pueblo que llaman Chichiquila, Teoyxhuacan, Quimichtla, Tzauclan, Macuilxochitlan, Tlactitlan y Oceloapan,

3) finalmente a todos los pueblos de las costas del mar de Oriente de Chalchicueycan hasta llegar a Cuetaxtla (233).

La primera parte corresponde a la conquista llevada a cabo por Tlatelolco en 1450. La segunda es desconcertante porque no tenemos ningún otro dato que confirme que estos pueblos fueron conquistados o que nos indique cuál de los miembros de la Triple Alianza lo hizo. La ubicación geográfica de estos pueblos

---

los mixtecos de Coaixtlahuaca"; incensarios "tan semejantes a los tipo B de Coaixtlahuaca, que bien pudiera transcribirse lo dicho por Bernal sobre estos objetos" y "2 dioses penates, típicos de la Mixteca, hechos de jadeíta", todo lo cual refuerza la noticia que nos da Torquemada (48, 55, 62, 64, 71).

tiene coherencia si los consideramos como una ruta de penetración desde Chichiquila, Zautla y Quimichitla, en el sureste de Puebla, hacia Ixhuacán de los Reyes, en territorio veracruzano; Macuilxochitla, que según el “mapa forrado en papel maguey” de la *Historia tolteca-chichimeca* estaba junto a Itzteyocan; Tlatictlan, cerca de la ribera del río Santa María, y Oceloapan, situado junto al río La Antigua (Mapa 1) (*Historia tolteca-chichimeca*: 129; Acuña: 303-307; Ruiz: 57). De acuerdo con el contexto general debieron haber sido conquistados después de Ahuilizapan, pero antes de Cotaxtla, que según la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” y los *Anales de Tlatelolco*, cayó en 1463 (“Historia de los mexicanos por...”: 231; *Anales...*: 57; *Códice Aubín*: 71).

Creemos que la forma en que organizamos los datos es correcta porque coincide con algunas listas de las conquistas de Moctezuma Ilhuicamina, como por ejemplo las del *Códice Mendocino* y los “Anales de Cuauhtitlán”, que sólo citan a Coaixtlahuca, Cuauhtochco y Cotaxtla y omiten a pueblos como Teuozzapotla, Tototlan y Tlatlatetelco, seguramente porque estaban sujetos a Coaixtlahuaca y sólo fueron anotadas las cabeceras (*Códice Mendocino*: 8; *Anales de Cuauhtitlán*: 67). Cuauhtochco también estaba sujeto a Coaixtlahuaca pero se rebeló al año siguiente, convirtiéndose en una conquista aparte. Ahuilizapan tampoco está en aquellas listas porque desde el inicio estuvo bajo el control de Tlatelolco, si se rebeló o no, al final de la guerra debió quedar bajo el dominio de los tlatelolcas y no de los tenochcas. Otro dato en este sentido es la forma de gobierno de Cotaxtla según que describen Alvarado Tezozómoc y Durán estaba conformado por los señores Ce Atonal Tecuhtli y Tepetecuhtli (Alvarado: 235; Durán, II: 178). Ce Atonal Tecuhtli es Atonaltzin el señor de Coaixtlahuaca a quien la síntesis de Alvarado Tezozómoc y Durán convierte en segundo señor de Cotaxtla.<sup>6</sup>

A grandes rasgos, en la segunda versión Moctezuma Ilhuicamina decide ofrecer caracoles, conchas de tortuga y otros productos marinos a Huitzilopochtli, para lo que envía a sus embajadores a Cempoala y Quiahuiztlan, en la costa del Golfo. Los embajadores fueron hospedados en Ahuilizapan y desde ahí se dio aviso a Cotaxtla de su misión. Casualmente un grupo de tlaxcaltecas principales se encontraba de visita en Cotaxtla y aconsejó matar a los aztecas, prometiendo su ayuda para enfrentar las represalias de la Triple Alianza. Los embajadores y todos los comerciantes que se encontraban en sus territorios fueron muertos, escapando dos comerciantes de Iztapalapa que dieron aviso a Moctezuma

<sup>6</sup> Otras fuentes parecen tener una confusión con respecto a estos hechos. Los “Anales de Cuauhtitlán” citan que después de la conquista de Coaixtlahuaca en el año cinco conejo empezó a llegar por primera vez a Tenochtitlán oro, hule, cacao, plumas de quetzal y otras riquezas, pero omiten la conquista de Cotaxtla. Probablemente en los “Anales de Cuauhtitlán” se confunden ambas conquistas (52).

Ilhuicamina. Moctezuma convocó de inmediato a los ejércitos de la Triple Alianza y a sus aliados para la campaña en contra de Cotaxtla. Los enemigos fueron derrotados en poco tiempo a pesar del apoyo de Tlaxcala, los dos supuestos señores de Cotaxtla pidieron clemencia y ofrecieron dar como tributo oro en polvo, mantas, plumas, piedras preciosas, joyas, cacao, pieles, conchas, ámbar y pescado seco (Durán, II: 177-183).

Además de ser considerada como una provincia estratégica debido a sus reservas de alimentos, Cotaxtla era una provincia rica en recursos por lo que también fueron importantes los tributos que entregaba.

### Hambruna y organización del Imperio Azteca

El análisis de las fuentes nos permite conocer los efectos que la hambruna de 1450-1454 tuvo en el desarrollo del Imperio Azteca. Es importante situar lo que nos dicen las fuentes y la cronología de los acontecimientos posteriores para determinar los objetivos económicos que perseguían las conquistas aztecas.

El rumbo de las conquistas se modificó. La hambruna y el hecho de que la costa del Golfo de México no padeciera escasez de alimentos les hizo comprender la urgencia de controlar zonas seguras para el abasto de maíz y de otros granos y para protegerse de futuras crisis agrícolas, tal como ocurrió en por lo menos dos ocasiones posteriores, en 1492 y en 1505.

El pacto de la guerra florida puede entenderse en el contexto de la hambruna, desde el punto de vista de la religión, como una forma de obtener hombres para sacrificar a las fuerzas de la naturaleza que provocaban la hambruna, pero también como parte de la estrategia seguida para prevenir las consecuencias de este fenómeno. Fue asimismo una manera de evitar perder tiempo en un conflicto con Tlaxcala, Huexotzingo y Cholula; estos pueblos debían estar en una situación similar, por lo cual aceptaron el pacto.

La guerra contra Coaixtlahuaca aparentemente fue un adelanto de las conquistas que Ahuizotl realizaría en Oaxaca, pero en realidad tuvo el objetivo de forzar el paso por la provincia de Cuauhtochco, territorio dominado por Coaixtlahuaca. Las conquistas en Oaxaca no eran importantes en tiempos de Moctezuma Ilhuicamina, pues se reanudaron hasta los tiempos de Ahuizotl (Barlow, 1992: 163-165). En ese momento sólo era necesario conquistar Coaixtlahuaca.

La conquista de Cotaxtla, que le significó a la Triple Alianza poner un pie en los territorios de Oaxaca, también marcó definitivamente la rivalidad entre Moquiuhix y Axayácatl, quienes se enfrentarían, como gobernantes de Tlatelolco y de Tenochtitlán, respectivamente. Se dice que Moquiuhix afirmaba "que era hombre

que ganó a los de Cotaxtla”, recordando seguramente que los tlatelolcas habían obligado al resto del ejército de la Triple Alianza a continuar la guerra contra Cotaxtla y sus aliados en tanto que Axayácatl debió ser uno de los jefes tenochcas que intentaron retirarse en Ahuilizapan frente al enemigo (“Historia de los mexicanos por...”: 231; Torquemada, I: 162).

La ciudad de Tlatelolco se fortaleció con la conquista de Cotaxtla y esto la llevó finalmente a la lucha con Tenochtitlán, en 1473 (Barlow, 1987: 83-105; Saha-gún: 489). Los tlatelolcas también tenían buenas relaciones con las poblaciones del sur de Puebla, incluso había parentesco entre éstas y las élites gobernantes de Tlatelolco (*Anales de Tlatelolco*: 22-23, 53-54; *Historia tolteca-chichimeca*: 218). Con la conquista de Cotaxtla, su posición en el valle de Orizaba permitió a los tlatelolcas participar en la carrera hacia la costa del Golfo de México, pero también acentuó su rivalidad con Tenochtitlán (García, 1992: 117).

### **La organización del sistema de provisiones a larga distancia, Cotaxtla-Tenochtitlán**

La Triple Alianza creó una infraestructura que le permitió cultivar, almacenar y transportar los alimentos cuando estos eran necesarios, para lo cual fundó algunas colonias en la provincia de Cotaxtla. Curiosamente los españoles conocieron estos pueblos, “sujetos de otro pueblo que se decía Cotostan que eran de lengua de Culúa”, cuando andaban en busca de comida y los describen con casas que tenían “muchas y grandes piezas, unas llenas de cántaros de miel, de centli, de judías y otras semillas, que comen y guardan en provisión para todo el año” (Díaz: 74; López, II: 53). Los cempoaltecas se quejaron de que tenían que entregar mano de obra para el cultivo de las sementeras y para servir en sus casas (Díaz: 78). Como es poco probable que viajaran hasta Tenochtitlán para realizar estos servicios, lo más seguro es que lo hicieran en las colonias de la provincia de Cotaxtla.

Además de las reservas de alimentos, otro motivo importante para conquistar la provincia fueron los montos apreciables de tributo que entregaba, principalmente en textiles, que eran bien apreciados en Tenochtitlán, pero también en pieles, plumas, cacao y otros artículos de lujo<sup>7</sup> (*Códice mendocino*: 49; Durán II: 177-184; Hernández: 315; Medina: 295; *Información...*: 84).

<sup>7</sup> Otro beneficio fue el de llevar algunas plantas de cacao a Oaxtepec, donde iniciaron sus huertas de cacao, artículo de comercio que anteriormente no era fácil de conseguir en el valle de México, según Durán (II: 248-249).

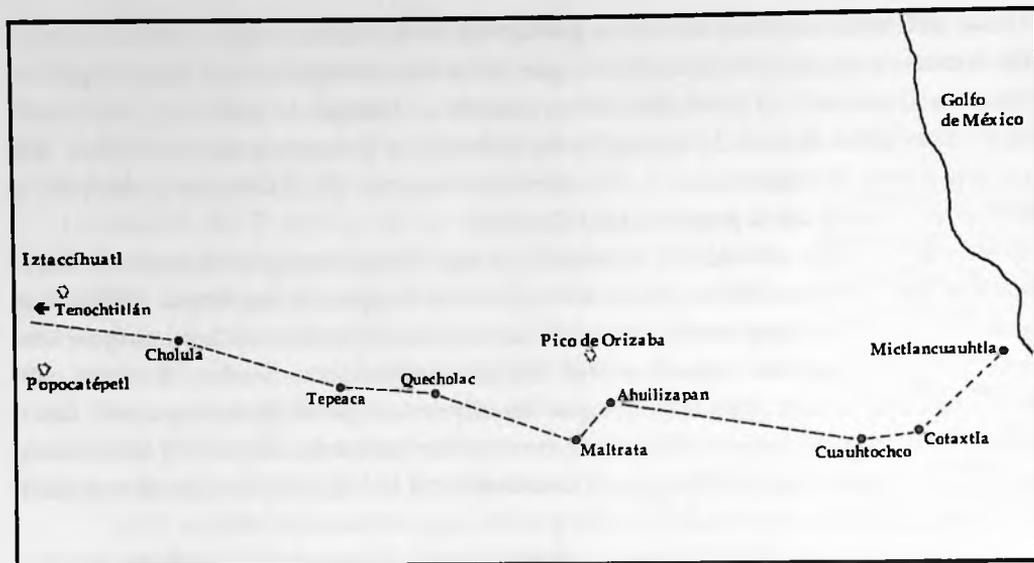
Las colonias establecidas en la provincia de Cotaxtla, según diversas fuentes, tenían campos de cultivo en los que utilizaban mano de obra local, y graneros para almacenar el producto de las cosechas. Aunque la provincia de Cotaxtla se encuentra dentro de la región de Cuextlán o Totonacapan, es factible que los alimentos transportados a Tenochtitlán durante las hambrunas de 1492 y 1505 procedieran de la provincia de Cotaxtla.

Sluyter hizo un cálculo del esfuerzo que significaba transportar maíz de Cempoala a Tenochtitlán. Sluyter toma a Cempoala como punto de partida debido a la idea de que esta ciudad era la capital de los totonacas, lo cual no tiene ningún sustento, pues los señoríos totonacos eran independientes unos de otros. Por otra parte no tenemos datos que indiquen que los alimentos fueran llevados desde Cempoala. Sluyter propone que era posible transportar maíz más allá de 275 kilómetros, siempre y cuando los pueblos que se encontraban a lo largo del camino absorbieran el gasto de energía adicional realizado por los cargadores cada 36 kms. (76).

El conocimiento de la geografía histórica de la provincia de Cotaxtla nos permite observar que a partir de los pueblos ubicados en la cuenca baja del río Atoyac el maíz podía ser transportado por el río hasta el pueblo de Cotaxtla (García, 1998: 16-24). El siguiente punto era Cuauhtochco, cabecera de otra provincia tributaria que se encontraba a las orillas del río Atoyac, a unos 30 kms. de distancia. Desde aquí el transporte también podía llevarse a cabo por río, lo cual reducía el consumo adicional de los cargadores.

La idea de Sluyter según la cual el transporte no tendría límites si cada 36 kms. los cargadores fueran alimentados por los pueblos en que descansaban, absorbiendo la población local los costos del transporte, es posible de acuerdo con las fuentes. Además de absorber los costos de la alimentación los pueblos tenían por costumbre ofrecer cargadores, como observaron los españoles cuando hicieron su viaje de Cempoala a Tlaxcala (Díaz: 77; Muñoz: 193; López, II: 73). Esta costumbre nos muestra que el costo para los pueblos era menor, pues los cargadores iban desde su propio pueblo hasta el siguiente, donde eran relevados.

La ruta que iba desde la provincia de Cotaxtla hasta Tenochtitlán pasaba por Cuauhtochco y el valle de Orizaba, atravesaba el sur de Puebla tocando los sitios de Quecholac, Tepeaca y Cholula y llegaba al valle de México por el paso entre los volcanes. La ruta la conocemos por el detallado relato del viaje que hizo Hernán Cortés desde Tenochtitlán, en mayo de 1520, cuando fue a combatir a Pánfilo de Narváez, que se encontraba en Cempoala. Esta ruta sin duda era la utilizada normalmente, pues la que siguió la expedición española la primera ocasión que subió a Tenochtitlán fue para evitar las guarniciones aztecas, es de-



Ruta de Tenochtitlán a Mictlancauhtla utilizada por Hernán Cortés en mayo de 1520.

cir, una ruta que no utilizaban los aztecas (Mapa 2). Cuando fueron por Narváez, en cambio, los españoles contaban con el apoyo de Moctezuma Xocoyotzin, al que tenían prisionero, por lo cual pudieron utilizar el camino custodiado por las guarniciones (García, 1994: 25-27).

### Comentarios finales

En conclusión, hemos descrito dos importantes aspectos históricos del Imperio Azteca. El primero tuvo lugar durante el periodo de tiempo transcurrido entre los años de 1450 y 1463, que va desde los comienzos de la hambruna registrada en el valle de México hasta la conquista de Cotaxtla. Tenochtitlán reorientó su programa de conquistas hacia la costa del Golfo, por lo que tuvo que dar tres pasos fundamentales: primero, entró en competencia no sólo con los pueblos del valle de Puebla-Tlaxcala, sino con Tlatelolco. Con los primeros realizó el pacto de la guerra florida y terminó conquistando Tlatelolco en 1473. Segundo, adelantó el inicio de las conquistas en Oaxaca al combatir contra Coaxtlahuaca para abrir el paso por la provincia de Cuauhtochco, y tercero, realizó la conquista de la rica provincia de Cotaxtla.

La otra cuestión es la relativa al sistema de aprovisionamiento de alimentos a larga distancia entre Totonacapan y el valle de México, creado por los aztecas como respuesta a dicha hambruna. Cotaxtla era una provincia que además del tributo proveía de alimentos cuando las reservas de Tenochtitlán, Chalco y Toluca se habían agotado después de varios años de malas cosechas.

Los aztecas conquistaron la provincia de Cotaxtla con el objetivo principal de crear un sistema de reservas de alimentos que les permitiera enfrentar los ciclos de las crisis agrícolas como las que hubo en 1492 y 1502. El transporte se realizaba utilizando las ventajas de la navegación brindadas por el río Atoyac y la mano de obra de los pueblos sometidos, que además absorbían los costos de alimentación de los cargadores.

### Bibliografía

Acuña, René (editor)

1985 *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, T. II, Serie Antropología 59, IIA, UNAM, México.

Alva Ixtlixóchitl, Fernando de

1985 *Obras históricas*, edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O'Gorman, Serie de historiadores y cronistas de Indias 4, IIH, UNAM, México.

Alvarado Tezozómoc, Hernando

1944 *Crónica mexicana*, escrita hacia el año 1598, notas de Manuel Orozco y Berra, Editorial Leyenda, México.

Arróniz, Joaquín

1980 *Ensayo de una historia de Orizaba*, estudio preliminar de Leonardo Pasquel, Citlaltépetl, México.

Barlow, Robert H.

1949 "El código Azcatitlan (láminas I-XXXIX)", en *Journal de la Société des Américanistes*, T. XXXVIII, Centre National de la Recherche Scientifique/Paris Nouvella, pp. 101-134.

1987 "Tlatelolco: rival de Tenochtitlán", en Monjarás-Ruiz, Jesús, Elena Limón y María de la Cruz Paellés H. (editores), *Obras de Robert H. Barlow*, vol. I, INAH/UDLA, Puebla.

1992 "La extensión del imperio de los culhua mexicana", en Monjarás-Ruiz, Jesús, Elena Limón y María de la Cruz Paellés H. (editores), *Obras de Robert H. Barlow*, vol. IV, INAH/UDLA, Puebla, pp. 73-122.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Francisco de San Anton Muñon

1982 *Relaciones originales de Chalco Amaquemeca*, paleografiadas y traducidas del náhuatl, con introducción de Silvia Rendón, prefacio de Angel Ma. Garibay K., FCE, México.

1997 *Primer amoxtli. Libro 3ª relación de las diferentes historias originales*, estudio, paleografía, traducción, notas, repertoria, apéndice y edición de Víctor M. Castillo, Serie de cultura náhuatl, fuentes 10, IIH, UNAM, México.

Daneels, Annick y Fernando A. Miranda Flores

1998 "Cerro del Toro Prieto: un centro ceremonial en el valle de Córdoba", en Serrano Sánchez, Carlos (editor), *Contribuciones a la historia prehispánica de la región Orizaba-Córdoba*, IIA, UNAM, H. Ayuntamiento de Orizaba, México, pp. 73-86.

Davies Byan, Claude Nigel

1977 *The aztecs*, London.

Díaz del Castillo, Bernal

1986 *Historia de la conquista de la Nueva España*, introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, Sepan Cuantos... núm. 5, Porrúa, México.

Drennan, Robert D.

1984 "Long-distance transport cost in prehispanic Mesoamerica", en *American Anthropologist*, Washington, D. C., 86(1), pp. 105-112.

Durán, fray Diego

1984 *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, edición paleográfica del manuscrito autógrafo de Madrid, con introducciones, notas y vocabularios de palabras indígenas y arcaicas de Angel Ma. Garibay K., II tomos, Porrúa, México.

Florescano, Enrique

1986 *Precios del maíz y crisis agrícolas en México 1708-1810*, Era, México.

García Márquez, Agustín

1992 *Historia antigua del valle de Orizaba*, tesis de licenciatura en Historia, Universidad Veracruzana, Jalapa, Veracruz.

1994 *La provincia de Cuauhtochco. El dominio azteca y la conquista española en la región Córdoba-Orizaba*, Grupo Cultural Mendocino, México.

1998 *Los aztecas en el centro-sur de Veracruz*, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Hassig, Ross

1981 "The famine of one rabbit: Ecological causes and social consequences

of a precolumbian calamity", en *Journal of Anthropological Research*, 37, Albuquerque, Nuevo México, pp. 172-182.

Hernández Diosdado, Alonso

1985 "Relación de la ciudad de la Veracruz y su comarca", en Acuña, René (editor), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, T. II, Serie Antropología 59, IIA, UNAM, México, pp. 301-336.

López de Gómara, Francisco

1985 *Historia general de las Indias*, 2 vols., Biblioteca de Historia núms. 12-13, Ediciones Orbis, S.A., Barcelona, España.

Medellín Zenil, Alfonso

1952 *Exploraciones en Quauhtochco. Temporada I*, Gobierno del Estado de Veracruz, Jalapa.

Medina, Juan de

1985 "Relación de Tlacotalpa y su partido", en Acuña, René (editor), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, T. II, Serie Antropología 59, IIA, UNAM, México, pp. 281-297.

Mendieta, Gerónimo de

1980 *Historia eclesiástica indiana*, obra escrita a fines del siglo XVI, tercera edición facsimilar y primera con la reproducción de los dibujos originales del códice, Biblioteca Porrúa núm. 46, Porrúa, México.

Mota y Escobar, Alonso de la

1987 *Memoriales del Obispo de Tlaxcala. Un recorrido por el centro de México a principios del siglo XVII*, introducción y notas de Alba González Jácome, Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos/SEP, México.

Muñoz Camargo, Diego

1998 *Historia de Tlaxcala. Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París*, paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes y Javier Lira, CIESAS/UAT/Gobierno del Estado de Tlaxcala, México.

Ruiz Gordillo, J. Omar

1989 *Apuntes para la historia de un sitio arqueológico en Veracruz*, Cuadernos de trabajo núm. 7, Centro Regional INAH, Veracruz.

Sahagún, fray Bernardino de

1985 *Historia general de las cosas de la Nueva España, escrita por fray Bernardino de Sahagún, franciscano, y fundada en la documentación en lengua mexicana*

recogida por los mismos naturales, numeración, notas y apéndices de Angel María Garibay K., *Sepan Cuantos...* núm. 300, Porrúa, México.

Sluyter, Andrew

1993 "Long distance staple transport in western Mesoamerica insight through quantitative modeling", en *Ancient Mesoamerica*, 4 (1), Nueva York, pp. 193-199.

Torquemada, fray Juan de

1986 *Monarquía indiana*, introducción de Miguel León Portilla, Biblioteca Porrúa, núms. 41-43, Porrúa, México.

### Anales y códices

- 1992 "Anales de Cuauhtitlán", en *Códice Chimalpopoca*, traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, IIH, UNAM, México, pp. 3-68.
- 1992 *Anales de Tecamachalco 1398-1590*, paleografía y traducción de Eustaquio Celestino Solís y Luis Reyes García, Col. Puebla, FCE/CIESAS/Gobierno del Estado de Puebla.
- 1980 *Anales de Tlatelolco: unos annales históricos de la nación mexicana y Códice Tlatelolco*, versión preparada y anotada por Heinrich Berlín con un resumen de los anales y una interpretación del código por Robert Barlow, Porrúa, México.
- 1980 *Códice Aubín*, manuscrito azteca de la biblioteca real de Berlín. Anales en mexicano, Editorial Innovación, México.
- 1980 *Códice Mendocino, Colección de Mendoza o Códice Mendoza*, documento mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, Inglaterra, facsímil fototípico dispuesto por Francisco del Paso y Troncoso, introducción, anotaciones y comentario de Jesús Galindo y Villa, Editorial Innovación, México.
- 1973 "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, preparada por Ángel María Garibay K., *Sepan Cuantos...* núm. 37, Porrúa, México, pp. 23-66.
- 1989 *Historia tolteca-chichimeca*, paleografía, traducción y notas de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, con facsímil, FCE/CIESAS/Gobierno del Estado de Puebla, México.
- 1997 *Información sobre los tributos que pagaban a Moctezuma*, edición y paleografía de José Luis de Rojas, CIESAS, México.

# Raza y retrato: hacia una antropología de la fotografía\*

Deborah Poole\*\*

Resumen: Este artículo ofrece reflexiones teóricas y metodológicas sobre la relación entre la antropología y el archivo fotográfico. Sugiere que la antropología debe estudiar tanto los contextos culturales en los cuales se producen las imágenes fotográficas como la manera en que las fotografías históricas han dado forma a nuestro conocimiento sobre las identidades étnicas y las culturales. Se enfoca en las relaciones discursivas entre las ideologías raciales y la fotografía de retrato en América Latina.

Abstract: This article offers theoretical and methodological reflections on anthropology's relation to the photographic archive. It suggests that anthropologists should study both the cultural contexts in which photographs were produced and circulated, and the ways in which historical photographs have shaped our own understandings of ethnic and cultural identity. It focusses on the discursive and ideological relation of racial ideologies to photographic portraiture in Latin America.

Inicio estas reflexiones sobre fotografía y antropología con dos imágenes fotográficas tomadas más o menos al mismo tiempo en dos ciudades provincianas de América Latina. La primera, tomada en la ciudad del Cuzco (Perú), nos muestra a un hombre reclinado sobre una lona cuya parte superior sirve como fondo decorativo (Foto 1). En esta fotografía —que a diferencia del retrato original reproduce el negativo completo— se notan los bordes de la lona, algo que el fotógrafo seguramente hubiera eliminado para crear la ilusión de un espacio cerrado. El hombre en la fotografía viste ropa indígena y toca una quena, ins-

\* Mi investigación sobre la fotografía oaxaqueña es posible gracias al apoyo financiero de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research y del American Council of Learned Societies. En Oaxaca mi investigación ha sido facilitada por mi afiliación al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social de Oaxaca (CIESAS-Istmo). Mi trabajo sobre la fotografía peruana se realizó entre 1985 y 1990 con becas de la Fundación J. P. Getty y de la Sociedad de Humanidades de la Universidad de Michigan, así como con el apoyo institucional del CERA Bartolomé de Las Casas.

\*\* Graduate Faculty, New School for Social Research, Nueva York.



Foto 1. *Tipo indígena*, Juan Manuel Figueroa Aznar, Cuzco, c. 1921. Cortesía de Luis Figueroa Yabar (Lima).

trumento musical asociado a la cultura indígena de los Andes. Mira con confianza a la cámara, con una sonrisa que no cuadra bien con el estereotipo del indio como sujeto pasivo de la fotografía.

Al otro lado de la lente —y por este mismo hecho fuera de nuestra mirada— se encuentra el joven pintor, iluminador de retratos y yerno de una distinguida familia de terratenientes cuzqueños, Juan Manuel Figueroa Aznar (Foto 2). A partir de lo que sabemos de Figueroa Aznar y del entorno social del Cuzco, podemos imaginar por qué se interesaba en retratar sujetos como éste. Figueroa Aznar era miembro de un grupo de intelectuales y artistas interesados en replantear el papel de la cultura andina en la identidad peruana. Cabe señalar que para estos fines los mestizos cuzqueños muchas veces asumían la indumentaria indígena para retratarse (Foto 3). Mirando sus retratos desde el presente, las poses teatrales y la vestimenta indígena urgen, al igual que la sonrisa del indio en la primera fotografía, una reconsideración del papel de la fotografía en la construcción y en la reproducción de los discursos étnicos y de identidad en las sociedades latinoamericanas.

La cuarta fotografía nos plantea preguntas semejantes acerca de esta relación entre fotografía e identidad. Este retrato, tomado en los años '20 por el fotógrafo mexicano Manuel Ramírez, representa a una mujer vestida con un huipil típico de la región de Huautla, en la sierra oaxaqueña (Foto 4). Al igual que

el hombre en la fotografía de Figueroa, ella mira a la cámara con mucha confianza mientras sujeta en sus manos un objeto (una jícara) que simboliza la cultura rural e indígena de su región. Hasta aquí sus semejanzas con la fotografía de Figueroa.

Al mirar con mayor detenimiento notamos importantes diferencias entre ambas imágenes. En primer lugar el sujeto de Ramírez es una mujer. Éste es un hecho importante, como veremos, para la iconografía regional de Oaxaca, donde la idea de autenticidad está enraizada en el traje y en la figura de la mujer.<sup>1</sup> En segundo lugar notamos que esta mujer, a pesar de su traje, no parece ser una india. Luce el pelo corto y algo sofisticado. Se puede sospechar su pertenencia a una clase u ocupación no rural, que también resalta en la estilización de sus cejas, en sus manos, y en el hecho de que sus pies no muestran los rigores de andar descalza, como era costumbre entre los indígenas oaxaqueños. Este retrato nos muestra a una mujer vestida, al igual que el hombre en la fotografía cuzqueña, con un traje regional de origen indígena. Pero a diferencia de lo que ocurría en el cuzco, esta fotografía no significaba para sus contemporáneos la valorización de una cultura indígena, sino la incorporación de los usos y costumbres oaxaqueños al poderoso discurso del mestizaje promovido en esos años por el estado nacional mexicano.

Aquí tenemos dos imágenes cuyos sujetos aparentemente translúcidos generan, sin embargo, una serie de interrogantes. Estas interrogantes tienen que ver tanto con las sociedades y las culturas visuales que produjeron las fotografías como con los prejuicios y las presuposiciones sobre la apariencia, el traje y la fisonomía que dan forma a nuestra propia mirada de sujetos fotográficos como éstos y a las conclusiones que inferimos sobre su identidad, etnicidad y deseos como sujetos fotográficos. La interpretación de estas dos fotografías se apoya en mi investigación histórica y etnográfica en Cuzco y en Oaxaca. ¿Cómo proceder, empero, con las miles de imágenes anónimas y sin contexto que encontramos en los archivos fotográficos? ¿Hasta qué punto podemos descifrar con una simple mirada los pensamientos e intenciones de los sujetos retratados o de los fotógrafos cuyos nombres muchas veces ni siquiera conocemos? ¿Qué presuposiciones sobre raza, etnia, mestizaje e identidad subyacen al irresistible impulso de clasificar a las personas fotografiadas según su apariencia física, vestimenta y comportamiento? ¿Cómo debemos evaluar el impacto que imá-

<sup>1</sup> Los indigenistas cuzqueños también usaron a la mujer como emblema de la cultura andina (Cadena). Sus escritos y debates sobre la mujer se enfocaron, sin embargo, en lo que imaginaban como la sexualidad de la mujer indígena y la degeneración sexual del hombre indígena, y no en sus trajes, como fue el caso con los intelectuales oaxaqueños de los años '20 y '30.

genes históricas como éstas han tenido en la formación de nuestros propios prejuicios sobre lo que es un indio o un mestizo? En pocas palabras: ¿cuál debe ser la tarea del antropólogo respecto al archivo fotográfico?, ¿explicar el pasado y el verdadero significado de las imágenes antiguas o explorar la presencia de ciertos tipos de imágenes en la formación de la cultura visual actual?

En este artículo quisiera elaborar algunas ideas acerca de cómo hacer una antropología de la fotografía. Sugiero que nuestra misión en el archivo fotográfico debe incluir las dos tareas arriba mencionadas: la de investigar los significados y los contextos culturales de las imágenes que encontramos y la de analizar la influencia ejercida por las imágenes fotográficas en la formación de los discursos y los conocimientos subyacentes a nuestras propias ideas de raza, identidad, etnicidad y género. Sugiero que son tres los retos para los antropólogos que pretenden estudiar la fotografía histórica. Primero, tenemos que tomar en cuenta las características tecnológicas e históricas que determinan la especificidad de la fotografía como representación visual. En otras palabras, no debemos acercarnos a la fotografía como una simple representación visual, sino como una tecnología de representación con sus propias características semióticas y materiales. Con este propósito, en la primera parte del artículo discuto algunas de las teorías sobre la fotografía como signo y fetiche. Estas teorías nos ofrecen una buena base a partir de la cual entender mejor la relación entre la fotografía, el archivo fotográfico y el poder.

Segundo, debemos reconocer la diversidad de miradas que convergen en una imagen fotográfica así como el complejo conjunto de factores institucionales, históricos y culturales que determinan la conformación de estas miradas. Con este fin, en el segundo y el tercer apartado del artículo doy un breve resumen de la historia del retrato fotográfico en Europa y en América Latina. Sugiero que es imposible entender la convergencia de miradas que dan sentido a la fotografía sin una precisa evaluación histórica de la relación entre la fotografía, el retrato y la idea de raza tal como emergió en el transcurso del siglo XIX. Este vínculo histórico entre retrato y discurso racial se encuentra presente tanto en las interpretaciones que los contemporáneos imponían a los retratos como en nuestros propios esfuerzos para entender los retratos antiguos.

Finalmente, como un último reto, debemos preguntarnos por los vínculos entre la fotografía y la conformación del poder. ¿Cómo influyen en la creación de una fotografía las ideologías y los discursos religiosos, políticos y morales? ¿Qué papel juegan los medios de comunicación, los grupos de poder y el estado en la distribución, acumulación, producción e interpretación de las fotografías? ¿Hasta qué punto la propia naturaleza multisignificante de las imágenes visuales



Foto 2. *Autorretrato*, Juan Manuel Figueroa Aznar, Cuzco, c. 1920. Cortesía de Luis Figueroa Yabar (Lima).

permite que las fotografías trasciendan y se independicen de estos proyectos hegemónicos de dominación cultural? En la última sección del artículo discutido el ejemplo de un proyecto fotográfico latinoamericano que, al comienzo del siglo XX, intentó cuestionar algunas de las presuposiciones sobre fotografía e identidad racial. Termino sugiriendo que para un análisis de la fotografía como producción cultural, la antropología debe tomar como punto de partida el concepto de archivo. Solamente así podremos apreciar la compleja interacción de miradas, intereses, instituciones y formas de poder que constituyen una fotografía.

### **La fotografía como signo y fetiche**

Una de las más severas limitaciones de los trabajos existentes sobre la fotografía histórica latinoamericana, y en particular sobre los retratos, que constituyen por lo menos la mitad del acervo fotográfico, es la escasa información que se maneja sobre el significado y el valor que los retratados asignaban a sus propios retratos. Muchas veces asumimos que lo que nosotros vemos en una foto es lo que todos ven (o vieron), que su contenido es estable, fijo y por lo tanto obvio. Es difícil hablar con certeza del significado original de una fotografía anónima (recordemos que alrededor del 80% del archivo fotográfico latinoamericano es

anónimo). De hecho la tentación de imponer nuestras propias ideas sobre lo que es —o debe ser— la identidad de las personas retratadas es muy fuerte. Disciplinar la especulación en la historia y la crítica fotográfica podría constituir, entonces, una de las grandes contribuciones de la antropología a la literatura sobre la fotografía histórica.

Tomaremos esta tarea etnográfica de investigar las historias y los significados originales de las imágenes como una base a partir de la cual construir un método antropológico para el estudio de la fotografía histórica. No obstante, si nos quedamos sólo con esta base corremos el peligro de caer en una especie de historicismo que trata a la fotografía como a un documento objetivo, restringiendo su relevancia al momento histórico en que fue tomada.

La distancia que separa este método historicista de lo que sería un enfoque antropológico más amplio se hace evidente si consideramos el carácter peculiar de la fotografía como signo. Para esto nos pueden servir las ideas de Roland Barthes, crítico francés preocupado por la elaboración de una teoría semiótica de la imagen visual (1977, 1990). Según Barthes es imposible asignar un significado único a una fotografía porque las imágenes visuales significan diferentes cosas para diferentes personas. Para Barthes la clave para entender este proceso semiótico de la multisignificación de la fotografía reside en el concepto de *punctum*, esto es el punto de interés captado por el ojo del individuo que mira una foto. Este *punctum*, que Barthes describe como “una flecha” o “un pinchazo” que punza el ojo, varía de acuerdo con las experiencias, las memorias y la psicología de cada persona.<sup>2</sup> Por ejemplo, para mí el *punctum* en la fotografía oaxaqueña que acabamos de considerar está en las manos de la mujer (Foto 4). Me llaman la atención porque son el punto de contacto entre esta mujer y el ligero utensilio que sujeta con insistencia. De hecho, la misma disposición de las manos revela que la jícara, utilizada para servir pulque, chocolate y otras bebidas en las culturas indígenas de la zona, estaba probablemente vacía; que el retrato no es el de una mujer en el acto de servir chocolate, sino el de una mujer que sostiene la jícara para completar un disfraz. Este detalle que tanto me fascina, sin embargo, puede pasar desapercibido para otras personas. Para ellas el *punctum* podría estar en el vestido, en los ojos o en los muebles que apenas podemos percibir dentro del edificio que sirve de trasfondo. El énfasis que Barthes pone en la multiplicidad de significados latentes en una sola fotografía nos ayuda a apre-

<sup>2</sup> Este proceso de multisignificación es parecido al que ocurre con los textos, sin embargo ocurre de manera aún más marcada con las fotografías, porque su aparente realismo o transparencia no tiene un ancla en un sistema de significación lingüística que es compartido, como en el caso de cualquier texto, por las diferentes personas que observan la foto (Barthes, 1990: 64-65).

ciar la diversidad de miradas que pueden convergir en imágenes como éstas y la importancia de no asumir que nuestra propia interpretación es la única o la más correcta.

Otra característica semiótica de la fotografía es su estatus como signo índice. En este tipo de signo, según Charles Sanders Peirce, la relación entre el significante y el significado está basada en una identificación material (o física) entre la representación y el sujeto representado. En términos simples, la persona que vemos en una fotografía es el sujeto de dicha fotografía no por una relación arbitraria (como en el caso del signo lingüístico) o simbólica (como en el caso del retrato pintado), sino porque la fotografía es producto del contacto físico que hubo —y que conceptualmente sigue habiendo— entre esta persona y la cámara (o la película).

Es más fácil entender el gran poder de significación que este carácter índice presta a la fotografía como objeto material y como imagen de representación, tomando como ejemplo una de las imágenes más comunes del encuentro entre el antropólogo y el nativo: la del rechazo de este último a la cámara fotográfica del occidental por miedo a perder el alma. En esta anécdota tan familiar, la fotografía simboliza el punto de encuentro entre dos racionalidades supuestamente dis-tintas. Es este encuentro el que subyace tanto a la disciplina científica del etnógrafo como a la propaganda comercial que invita al turista a creer que todavía puede descubrir culturas exóticas o inocentes. Así, esta imagen de descubrimiento e inocencia nos dice mucho acerca de los deseos y de las creencias irracionales que inspiran a turistas y antropólogos por igual. Pero también nos dice mucho sobre la fotografía en sí. De hecho este miedo, tan comúnmente atribuido al primitivo, estuvo ampliamente difundido en la Europa del siglo XIX: durante los inicios de la era fotográfica los europeos de todas las clases sociales solían temer que los retratos fotográficos les pudieran quitar el alma.<sup>3</sup>

Hoy en día esta idea de que una fotografía puede arrebatar el alma se ha desplazado a las culturas primitivas que supuestamente no la conocen, a pesar de que es cada vez más común que los nativos apunten sus lentes hacia los turistas. La frecuente repetición de este mito sugiere que la relación entre alma e imagen sigue teniendo relevancia para una cultura visual moderna que ve en el temeroso primitivo una *ur-imagen* de sus propios orígenes.<sup>4</sup> Que esta creencia irra-

<sup>3</sup> Uno de los primeros y más populares géneros de la fotografía en Inglaterra fue la fotografía de espíritus: los fotógrafos manipulaban la fotografía para crear la apariencia de un fantasma o alma al lado del retratado. Sobre la historia de la fotografía en Europa y en Estados Unidos véase: Bolton; Gernsheim; Lemagny y Rouille; Rosenblum.

<sup>4</sup> Sobre el concepto de Walter Benjamin del *ur-imagen* como un arquetipo o fantasma visual véase Buck-Morss.



Foto 3. *Grupo teatral*, Juan Manuel Figueroa Aznar, Cuzco, c. 1920. Cortesía de Luis Figueroa Yabar (Lima).

cional no se haya borrado de la cultura científica se nota en la reacción que ocasiona la mutilación de un retrato fotográfico. ¿Quién no ha sido seducido por la tentación de romper la fotografía de alguien con quien está enojado? ¿Quién no ha sentido el horror de confrontar un retrato mutilado? Detrás de estas reacciones casi instintivas está la idea de que la imagen fotográfica, por su mismo carácter tecnológico y realista, guarda un vínculo físico o sensual con el cuerpo y la persona (el alma) del retratado.

Son estos sentimientos los que respaldan la particular forma de poder que representan los archivos de fotografías históricas. Basta pensar en los orígenes de estos archivos en las entrañas mismas del estado moderno. Desde el comienzo de la fotografía los estados europeos reconocieron con entusiasmo la utilidad de esta nueva tecnología para sus proyectos coloniales y nacionales. Casi todos los estados modernos obligan a sus ciudadanos a entregar fotografías de identidad. De esta manera acumulan millones de fotos de personas y de lugares en archivos y registros que quedan como símbolo y sustento material del poder estatal. Estas imágenes sirven para formar y vigilar poblaciones. El estado mexicano, por ejemplo, empezó a utilizar la fotografía en el siglo XIX para controlar, censar e identificar a los aguadores, lustra botas y prostitutas que hasta entonces circulaban anónimamente en las ciudades (Aguilar; Casanova y Debroise; Medina).



Foto 4. *Mujer en traje típico*, Manuel Ramírez Velásquez, Oaxaca, c. 1925. Col. Foto Estudio Velásquez (Oaxaca).

Desde la perspectiva del siglo XX este uso de la fotografía nos puede parecer natural, un signo más de la racionalización del estado moderno. Lo sorprendente es el hecho de que estas imágenes burocráticas fueran tomadas con los mismos fondos, poses estilizadas y utilería de estudio que los retratos formales de las clases acomodadas. Así, para gente como el aguador que aparece en la fotografía incluida aquí los requisitos legales del estado que lo vigilaba proveían una oportunidad única de acceder a un género fotográfico anteriormente reservado para comerciantes, burócratas y damas elegantes (Foto 5).

La mayoría de estas fotografías para credencial que encontramos en los archivos están clasificadas según la procedencia, el oficio, la filiación política y el estatus moral. Muchas otras, sin embargo, aparecen en forma anónima, algo así como botín de guerra. Éste fue el caso, por ejemplo, del lote de unas 200 fot credenciales que encontré en un sobre sellado en el Archivo del Gobierno del Estado de Oaxaca.

Estas fotografías, que parecen ser de los años '40 ó '50 están identificadas únicamente por su municipio de origen (Ocotlán). Al abrir el sobre y vaciar su contenido en la mesa del archivo me surgieron muchas preguntas. ¿Con qué fin se guardó este lote de retratos? ¿Quién fue el responsable de tal acción? ¿El Estado,

algún funcionario? ¿Los mismos retratados? ¿Qué valor podría tener un lote de retratos anónimos para el estado oaxaqueño? En fin, estos rostros en miniatura, sin cuerpos ni nombres y archivados en un sobre sellado y sin numeración, dan cuenta de la efímera relación que une a las personas con las varias formas de identidad jurídica y nacional del estado moderno. Fuera de nuestro alcance y fuera —se supone— de nuestras conciencias, imágenes como éstas circulan y se acumulan en los almacenes, los depósitos y los archivos estatales como base, a la vez simbólica y real, en la que se sustenta la idea —y el poder— del Estado.

Para entender el poder de significación de fotografías como éstas es necesario iniciar el estudio del archivo fotográfico con una sólida teoría sobre las cualidades semióticas y materiales propias de la fotografía como representación y como fetiche. Las teorías de Barthes explican este poder a partir de la increíble variedad de interpretaciones y de reacciones que puede provocar una sola fotografía. De igual manera, las teorías de Sanders Peirce y de otros que subrayan las semejanzas de las fotografías con el fetiche nos hacen ver los múltiples vínculos entre la fotografía, el sentimiento y el poder (Benjamin, 1980; Metz).

Tomadas en conjunto, estas teorías nos sugieren que las intenciones del fotógrafo e incluso del mismo retratado —sin duda de mucha importancia— no son el único foco de atención para una antropología que también se interesa en entender cómo las fotografías históricas influyen en la formación de nuestras identidades culturales. Para ello debemos tomar en cuenta las características semióticas específicas de la fotografía y la manera en que éstas influyen en los múltiples usos asignados a una sola imagen fotográfica a través del tiempo. Este enfoque de la imagen fotográfica como objeto multisignificante nos permite entenderla como un objeto que circula en el espacio y en el tiempo y que adquiere valor o sentido según los distintos contextos socioculturales en que se encuentra. También nos ofrece un buen avance hacia un enfoque antropológico en el cual la fotografía histórica aparece no sólo como un simple documento cuyo valor se restringe a su sentido original, sino como un objeto cultural cuyo significado e importancia son producto de las relaciones sociales e históricas en que es visto y expuesto.

## Raza y retrato

La primera tarea del antropólogo que se aventure en los archivos fotográficos será, entonces, la de considerar la semiótica de la fotografía como objeto material (fetiche) y como tecnología de representación. Debido al carácter más o menos homogéneo del proceso mecánico y químico que produce la imagen fotográfica, podemos asumir algunas de sus características como universales. Pero para

la antropología no es suficiente concentrarse en los principios universales, también debe cuestionar la forma en que las instituciones y las relaciones sociales de una determinada sociedad (y época histórica) influyen en los usos e interpretaciones de las imágenes fotográficas. Para ilustrar esta compleja tarea discutiré la relación histórica entre el discurso racial y el retrato fotográfico. Consideraré primero el caso de la Europa del siglo XIX, para después reflexionar acerca del modo en que esta cultura del retrato fotográfico fue adaptada a las sociedades pluriculturales así como a las ideologías nacionalistas y positivistas de las repúblicas latinoamericanas.

Aunque el retrato fue un género importante para los fotógrafos profesionales desde su surgimiento en 1839, no fue sino hasta 1859 que el fotógrafo francés André Adolph Eugène Disderi introdujo la idea de producir en forma masiva los famosos retratos de formato pequeño conocidos como tarjetas de visita (*cartes de visite*).<sup>5</sup>

El atractivo de la invención de Disderi se debía al bajo precio de las tarjetas, posibilitado por el proceso semiindustrial empleado en su producción, y a que ponía el retrato por primera vez al alcance de las clases medias y populares. Pero también tenía mucho que ver con la ideología del individualismo, en auge en ese momento. Para los clientes de los foto-estudios de Disderi y de otros retratistas, las tarjetas de visita eran mucho más que simples semejanzas gráficas. Eran pruebas fehacientes del carácter moral del retratado. Las tarjetas, compradas en lotes de 10, se regalaban a familiares, amigos, amantes y a cualquier persona, con el propósito de impresionar, de solicitar un favor, de establecer una relación política, sentimental o de negocios. Era práctica común enviar retratos, y especialmente tarjetas de visita, con el fin de conseguir alguna dispensa de las autoridades políticas o algún favor de las personas consideradas como superiores en la escala de clase y etnicidad.

La importancia que la cultura burguesa de entonces prestaba a las tarjetas de visita se pone en evidencia en la disposición e interpretación de los espacios en que se plasmaban los retratos. Los foto-estudios de las últimas décadas del siglo pasado eran vistos y utilizados como espacios semisagrados. En los estudios más costosos (y por lo tanto más prestigiosos) el cliente tenía que pasar por una serie de antecámaras. La primera generalmente era una galería en la que se exhibían los retratos de personas célebres, que eran vistas, entonces como hoy, como los máximos ejemplares del carácter y de la apariencia. El flamante retratado pasaba después a una sala de espera seguida por una sala de conferencia en la

<sup>5</sup> Sobre la industria y la ideología de las tarjetas de visita véase: Frizot *et. al.*; Poole: 107-141; Rouille. Sobre el retrato fotográfico en Europa véase Rosenblum: 38-94.



Foto 5. *Fotografía de registro de un aguador*, Anónimo (¿Antonio Salazar?), Oaxaca, c. 1890.  
 Archivo Municipal de Oaxaca.

que discutía con el fotógrafo sobre las poses y el tipo de carácter que deseaba proyectar. Luego seguía un tocador y, en los mejores estudios, una sala de meditación en donde el sujeto podía reflexionar sobre su persona y la imagen que de ella quería eternizar. Finalmente entraba al estudio con sus cortinas, alfombras, utilería (columnas, mesas, sillas) y, por supuesto, la cámara fotográfica. Para la persona que pasaba por estas salas, el foto-estudio representaba una especie de transformación ritual de persona privada en personalidad pública y moral. Sus salas oscuras ofrecían una oportunidad para realizar el carácter moral o el tipo que querían presentar.

La ritualización del espacio fotográfico también contribuyó a la popularidad del otro género fotográfico producido masivamente por los estudios en estos mismos años: el de las famosas tarjetas de visita de tipos. Entre sus sujetos favoritos se encontraban los campesinos europeos (especialmente rusos) y los su-

jetos coloniales de África y de Asia. Estos retratos de tipos raciales y nativos eran tomados en los mismos estudios, con los mismos fondos y utilería utilizados en los retratos burgueses. La fascinación de mirar y de coleccionar estas fotografías de tipos se debía, en gran medida, a la discrepancia que los clientes burgueses percibían entre los cuerpos semidesnudos, exóticamente vestidos y sobre todo no blancos que veían en las fotos, y el formato y el espacio asociados con las buenas maneras burguesas.<sup>6</sup> Al igual que los retratos de los burgueses y de las celebridades, los retratos de tipos también se coleccionaban en álbumes. A veces en estos álbumes se organizaban las tarjetas según categorías geográficas o raciales (p.e., Tipos Africanos, Tipos Musulmanes, etc.). En otros álbumes, sin embargo, aparecen tipos de cualquier parte del mundo, mezclados con una aparente falta de discriminación (Poole: 119-139).

Para explicar esta fascinación por las fotografías de tipos, es útil recordar dos acontecimientos contemporáneos al *boom* de las tarjetas de visita: el surgimiento de la fisiognómica y de una nueva forma de entender lo que constituía la raza. La fisiognómica, que se popularizó durante las mismas décadas que las tarjetas de visita, era considerada como una ciencia y a la vez como el arte de descifrar el carácter, la personalidad y la moralidad de una persona a partir de sus rasgos físicos, principalmente de la cara (Wechsler). Según la fisiognómica, era posible calcular la propensión a la mentira o a la lascivia por la forma de la nariz o la disposición de las orejas. Emparentada con la frenología, otra popular pseudo ciencia del siglo XIX, la fisiognómica ofrecía a sus adeptos una clave para mirar más allá de la superficie de una persona. Prometía el desarrollo de una ciencia positiva para hacer visible lo que hasta entonces se consideraba como invisible: el carácter y el valor moral. En su aplicación a los retratos fotográficos ofrecía la clave para acomodar las estilizadas figuras, poses y expresiones utilizadas en las tarjetas de visita, de acuerdo con las ideas sobre el individuo como un ser moral único, que en ese entonces formaban el núcleo de la ideología burguesa. Una vez intercambiadas, las tarjetas de visita eran analizadas cuidadosamente, en un esfuerzo colectivo para traducir las semejanzas más o menos estereotipadas del buen burgués en un discurso sobre la identidad única y especial del individuo.

Existía una íntima relación entre esta ciencia popular de la fisiognómica y el fuerte debate sobre el concepto de raza que en esos mismos años preocupaba a los científicos europeos y latinoamericanos. Ambos conceptos —el de fi-

<sup>6</sup> Frizot, Pheline, Rouille y Sekula, 1989, describen este choque visual que producían entre los burgueses las tarjetas y los retratos de las clases obreras y criminales en Francia y en los Estados Unidos. Sus análisis, sin embargo, no abarcan las miles de imágenes de sujetos no europeos producidas en los mismos formatos.

siognómica y el de raza— pretendían estudiar los rasgos físicos, la superficie visible y la composición biológica de los cuerpos para formular un método de clasificación y de evaluación de los seres humanos. Los dos demandaban un constante esfuerzo de colección, de estudio y de comparación. En los álbumes de tarjetas de visita coleccionados por las clases acomodadas y medias europeas y estadounidenses, y en los archivos de fotografías, de esqueletos y de cráneos coleccionados por los científicos, se enraizaba un nuevo discurso sobre el cuerpo humano y su esencia físico-moral. Se trata de un discurso relacionado con los cambios económicos y sociales de la historia europea del siglo XIX. Como señaló Michel Foucault, estos saberes constituían una sistematización del conocimiento, organizada alrededor de la necesidad de mirar hacia adentro, de hacer visible lo invisible, de administrar y de generar los aparatos administrativos y discursivos que posibilitaran la percepción de la diferencia, de la individualidad y de la normatividad (1973, 1979, 1992).

Lo que quiero sugerir aquí es que la fotografía en general, y los retratos en particular, constituían uno de los aparatos a partir de los cuales esta nueva manera de mirar el mundo y los cuerpos humanos se enraizaba en la identidad europea y en la de sus múltiples colonias (Poole; Frizot; Medina; Pheline; Sekula, 1989; Tagg). La popularidad de los retratos fotográficos se debía, en gran medida, a que contribuían a concretar ciertas ideas sobre la apariencia física y la fisiognómica, en su relación con el carácter moral de la persona como individuo. Para definir las fronteras de este individuo burgués fue necesaria una idea de lo inaceptable, de la existencia de cuerpos y de disposiciones morales situados más allá de la gama de apariencias aceptables. En suma, los retratos —tanto los de burgueses como los de tipos— proveían el medio a través del cual era posible dar sustento a la realidad de los conceptos abstractos de individuo y de raza.

### **El retrato en América Latina**

La industria de la tarjeta de visita en América Latina empezó durante los mismos años de su auge en la Europa de Disderi, la década de 1860.<sup>7</sup> Los primeros en exigir los retratos-tarjetas fueron los miembros de las élites, quienes los empleaban de la misma forma que los burgueses europeos. También imitaban a los europeos en las poses y en la utilería usadas en sus retratos, así como en los principios de la fisiognómica a los que recurrían para interpretarlos y evaluarlos.

<sup>7</sup> Sobre la fotografía y el retrato en América Latina en el siglo XIX y principios del XX véase: Aguilar; Belliter, 1993; Bustamante; Debroise; Castellanos; Fernández; Matabuena; Priego; Serrano.

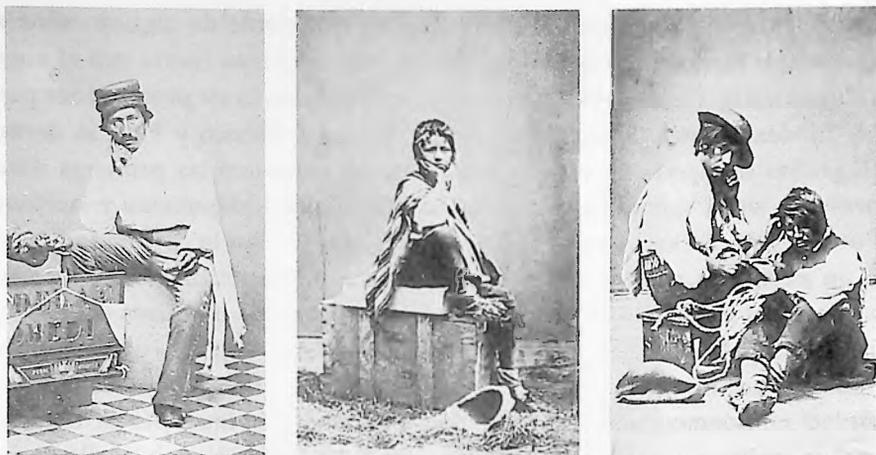


Foto 6. Tarjetas de visita, Edouard Manoury, c. 1940. Biblioteca Nacional del Perú, Lima.

Los fotógrafos en América Latina también produjeron series de tipos americanos (Foto 6). Aunque al inicio el mercado de las tarjetas de visita estuvo monopolizado por europeos radicados en América —tal fue el caso de los hermanos Courret en Lima, de Edouard Manoury en Lima y en Santiago y de Emilio Gerburger en Guatemala—, lo lucrativo del negocio atrajo a los nuevos fotógrafos nacionales, quienes producían fotografías de tipos para vender a turistas, diplomáticos y extranjeros. Entre las mismas élites de las repúblicas latinoamericanas había cierta demanda de estas imágenes de tipos, aunque el mercado era reducido y variaba según la conformación e intereses políticos de las clases dominantes. Carecemos de cifras precisas para todos los países, sin embargo parece que había una mayor producción de fotografías de tipos raciales y nativos para el mercado nacional en México que en el Perú.<sup>8</sup> Lo importante es notar que la producción de este tipo de imágenes correspondía con las agendas nacionalistas. En el caso de México también respondía al fuerte interés en las ciencias positivistas promovidas por el estado porfiriano. Para los positivistas las fotos proveían la evidencia material e incontrovertible de la correlación entre ciertos tipos físicos (o fenotípicos) y los diversos grupos humanos que ambicionaban integrar —ya fuera por la ruta de un mitificado mestizaje racial o por la más directa del genocidio— en la comunidad que imaginaron como la adecuada para la construcción de una nación moderna.

<sup>8</sup> Sobre la fotografía de tipos en México véase: Aguilar: 115-127; Debroise; Medina; Vélez, González, *et al.*

Este vínculo entre la idea del tipo como representante de alguna esencia racial, cultural o étnica y la noción de raza, se hizo aún más fuerte con el auge de las políticas indigenistas y de los discursos sobre el mestizaje promovidos por los estados modernizantes del siglo XX. En países como México y Perú la demanda de fotografías de tipos creció de manera explosiva durante las primeras décadas del presente siglo, conjuntamente con las ideologías indigenistas y nacionalistas (Fotos 1 y 4). En estos países en donde las élites veían la diversidad cultural como un problema para la construcción de una población nacional, la proliferación de estas imágenes idealizadas de tipos folclóricos o étnicos contribuyó a la formación de los discursos y de las prácticas políticas en los cuales la diversidad cultural era imaginada como algo intrínseco —y no antagónico— a la nacionalidad latinoamericana. En estas nuevas formas de imaginar la diversidad cultural, la imagen visual (o la iconografía) de la nación mestiza o criolla encontró sus raíces en estos tipos regionales. Como imágenes idealizadas y abstraídas de cualquier referente real, lo hicieron sin necesidad de referir a las personas jurídicas (las comunidades) y físicas (los indios y los negros), cuyos trajes y costumbres proveían la base para estos tipos, pero cuya realidad social era considerada como antagónica a la modernidad (Foto 7).

Para sus dueños, los retratos estuvieron situados en el ambiguo espacio delimitado por la relación entre las fotografías de tipos raciales y el retrato burgués. Para explorar la dinámica de esta ambigüedad en la representación, tomaremos como ejemplo el retrato de Teresa Capac, tomado a mediados del siglo pasado (Foto 8). Es posible que la misma Teresa lo haya mandado a hacer en París para enviarlo a sus familiares. Tal vez lo entendió como una prueba de su nuevo estatus o simplemente como un recuerdo de la parienta que logró salir del Perú para conocer el mundo. Que fue tomado en un estudio de categoría lo sugieren algunos elementos formales como la silla —pieza de utilería encontrada en todo estudio burgués—, su pose y la confianza con que dirige la mirada hacia la cámara. Es precisamente esta confianza hacia la cámara la que está ausente de la mayoría de los retratos que los fotógrafos europeos tomaron a los miles de sujetos indígenas que posaron para ellos.

Podemos suponer que para la señora Capac —de quien no tengo datos precisos—, este retrato sirvió como afirmación de su estatus y del orgullo que sentía de haber llegado a París. Pero esto no es todo lo que nos dice la fotografía. Tenemos que tomar en cuenta el título escrito en francés: "Teresa Capac, 41 años, de raza bien pura, llevada a París por el mariscal Santa Cruz".<sup>9</sup> Esta inscripción

<sup>9</sup> Santa Cruz fue presidente de la Confederación Peruana-Boliviana en las décadas posteriores a la independencia.



Foto 7. *Tipo yalateca*, Alfonso Rivas, Oaxaca, c. 1940. Col. Irma Rivas (Oaxaca).

sugiere que, a pesar de las buenas intenciones de Teresa, su retrato fue visto por los europeos como prueba no de su estatus personal, sino de su pertenencia a una categoría racial; en otras palabras, de su pertenencia a una categoría de seres humanos marcados, por encima de todo, por su disímil apariencia respecto a los europeos.

Hoy en día el original de esta fotografía se encuentra archivado en la fototeca del Museo del Hombre en París. Perteneció a una colección compilada por el explorador americanista Carlos Weiner en la década de 1880. Está pegada en un cartón y archivada en el último cajón de un fichero denominado *Amerique du Sud*. Junto con cientos de imágenes de indios anónimos del Perú, Bolivia y Ecuador, el retrato de Teresa existe ahora como un ejemplo más de la supuesta raza andina. Su interés radica en que puede ser comparado con sus semejantes y, de esta manera, constituye un retrato estadístico del tipo normal andino (Poole: 132-167). El hecho de que el retrato de Teresa lleve su nombre (a diferencia de las otras tantas fotografías de personas andinas que lo acompañan en el cajón), su marca de identidad como una persona histórica, resulta irrelevante para la lógica del archivo en que se encuentra.

El retrato de Teresa Capac nos sugiere que las fotografías históricas deben ser consideradas no como objetos estéticos o imágenes sueltas, sino como componentes de un discurso más amplio de acumulación, registro y control. El poder del archivo fotográfico se encuentra en el carácter indéxico (o de fetiche) propio de la fotografía. Este carácter respalda la asociación —en las culturas europeas y en las latinoamericanas— entre las ideas de raza concebida como una esencia física o corporal, y el retrato, concebido como una prueba material de la identidad física y racial de un individuo. Un reto de la investigación antropológica de la fotografía consistiría en apartarnos de la idea de la fotografía como obra de arte, como objeto sensual y autónomo y en considerar el archivo como unidad de investigación (Sekula, 1989). Para ello debemos considerar la historia de los archivos fotográficos, la lógica de su organización, las reglas de acceso y sus usos como órganos y símbolos del poder. Solamente así podremos evaluar la compleja relación entre las fotografías de personas como Teresa y el funcionamiento y la reproducción del poder.

### Otras miradas

Consideraré ahora el retrato de un sujeto andino-peruano con características muy distintas a las de la mujer peruana-parisina que acabo de analizar. Esta fotografía es uno de los varios autorretratos del artista, intelectual y fotógrafo Juan Manuel Figueroa Aznar, de quien tratamos al principio de este artículo (Foto 2). En otros retratos Figueroa aparece disfrazado como un monje, un cazador, un bohemio o un inca. Si la fotografía de Teresa Capac muestra la ambigüedad que saturaba los retratos de sujetos indígenas, estos autorretratos de Figueroa nos sugieren la manera en que algunos fotógrafos e intelectuales jugaban con las fronteras supuestamente obvias y fijas de la identidad racial o étnica asignada por las sociedades latinoamericanas. Sus autorretratos, tomados en los '20, más de medio siglo después que el de Teresa, fueron hechos con una tecnología casi idéntica. Lejos de constituir una decisión artística por parte del fotógrafo, las placas de vidrio en que Figueroa preservó su imagen nos hablan de la distancia tecnológica y comercial que separaba al Cuzco de los años '20 de ciudades como París, Nueva York o México, en las que los fotógrafos ya habían reemplazado las delicadas placas de vidrio por películas de celuloide.

Los autorretratos de Figueroa también se parecen al de Teresa por el uso de un ambiente formal tipo estudio. En un caso vemos todo el artificio del estudio con su fondo pintado. En el otro, el ambiente del estudio surge de la silla que los retratistas usaban tanto para insinuar una cierta dignidad de clase como pa-

ra que los sujetos no se movieran frente a las lentas lentes que se utilizaban en ese entonces. Podemos decir que el estudio unía a estos dos sujetos que en otros aspectos eran muy diferentes: uno hombre, la otra mujer; uno en el Cuzco, la otra en París; uno con pretensiones de artista, la otra con una vida para nosotros desconocida, pero aparentemente ligada a un poderoso patrón que la llevó a París. El elemento que los une es la fe en que la fotografía podía formalizar la identidad que quisieran tener. Las paredes del estudio y el marco de la fotografía les ofrecían la ocasión de hacer a un lado la existencia de una sociedad, ya fuera en el Cuzco o en París, en la que las reglas del juego les dificultaban el acceso a ciertas formas de identidad.

También encontramos otras diferencias. La fotografía de Figueroa presenta a un hombre mestizo que vivía en los Andes, pero cuya cultura no era la de los campesinos quechuas que constituían la mayoría de la población del Cuzco. Como hemos visto, el retrato de Teresa Capac nos presenta a una mujer cuya supuesta raza también la separaba de los burgueses franceses que formaban la población de la ciudad en donde vivía, a pesar de que sus gestos, su mirada y su ropa sugieren la presencia de alguien que se había adaptado al estilo de vida europeo y burgués con la misma facilidad que Figueroa. A diferencia de Figueroa, lo que la separa de la gente entre la que reside es su aspecto y el color de su piel. La separación de Figueroa del mundo indígena del Cuzco es un artificio estético elaborado desde una posición de relativo poder.

Sin embargo, lejos de ser una afirmación de su filiación con Europa, este artificio del artista romántico elaborado por Figueroa formó una pieza clave del proyecto político e intelectual del indigenismo cuzqueño de las primeras décadas de este siglo (Foto 2). Los indigenistas del Cuzco se apropiaron y reelaboraron los discursos y las ideas sobre el artista y el bohemio para crear un discurso y una identidad basados en la idea de vanguardia, que junto con otros movimientos intelectuales mestizos en América Latina, pretendía representar lo que ellos mismos denominaron "la retaguardia indígena." De esta manera pensaban construir una cultura y una identidad más auténticas que la cultura supuestamente degenerada de los indígenas cuzqueños reales. En pocas palabras, hombres como Figueroa se apropiaron de la imagen del artista europeo para hacerse más andinos, lo que para ellos no equivalía a ser más indios. El indigenismo cuzqueño era un proyecto que proclamaba una identidad que fuera a la vez indígena y no-indígena. Indígena en el sentido de representar lo que imaginaban como lo más auténtico del mundo andino: la cultura incaica. No-indígena en el sentido de formar una vanguardia mestiza (Cadena; Deustua y Rénique; Poole; Tamayo).



Foto 8. *Retrato de Teresa Capac*, Anónimo, París, mediados del s. XIX. Fototeca Musée de l'Homme (París).

Así pues, el retrato de Figueroa nos confronta con un individuo cuya relación con la nación peruana, la cultura andina y lo que imaginaba como la raza andina era muy distinta a la de Teresa. ¿Pero qué dice todo esto de la fotografía en sí? Para Figueroa (y para los otros indigenistas cuzqueños) la fotografía era valorada no como un medio documental o realista, sino como un vehículo privado para imaginar identidades que no existían en la realidad. Por otro lado, sabemos que Figueroa vendía fotografías de tipos indígenas en su pequeño fotostudio comercial en la ciudad del Cuzco<sup>10</sup> (Foto 1). Aquí también notamos una confusión de las categorías iconográficas de indio y no-indio. Mientras que las imágenes de nativos comercializadas por los fotógrafos europeos en el siglo anterior pretendían captar al auténtico indio, este indio sonriente y feliz retratado por Figueroa supuestamente representaba al indio moderno o mejorado. Se trataba de un indio idealizado según los criterios de salubridad y vigor masculino que los indigenistas asignaban a sus nuevos indios (Cadena; García; Poole: 179-197).

<sup>10</sup> Propaganda del Foto-Estudio Figueroa Aznar publicada en *La Guía del Sur del Perú* en 1921. En los años '20 los clientes de este tipo de fotografía eran tanto los turistas extranjeros como los colegas indigenistas del fotógrafo.

En comparación con lo que ocurría en otras áreas de América Latina y ciertamente con los fotógrafos europeos como Starr, Lumholtz o Herberger, que viajaban por América Latina en búsqueda del sujeto etnográfico, los fotógrafos indigenistas del Cuzco tenían relativamente poco interés en documentar las costumbres y las culturas de los indígenas reales. Su proyecto consistía en producir la imagen de un indio mejorado. En este sentido su actitud hacia la fotografía reflejaba su proyecto filosófico y cultural de rechazo a los discursos positivistas y científicos europeos. En su lugar proponían elevar el espíritu y el sentimiento como pilares de una filosofía contrahegemónica y exclusiva de la sierra del Cuzco, en oposición a Lima, la capital, ubicada en la costa.

La diferencia entre esta filosofía, su uso de la fotografía y el culto al realismo que dominaba la cultura visual europea es obvia. Aún cuando las identidades europeas evidentemente eran una construcción, el valor de sus retratos no se encontraba —como en el caso de los cuzqueños— en la celebración de esta construcción, sino en su capacidad para documentar la realidad, en la evidencia material de una identidad fija, estable y físicamente presente en el cuerpo de la persona retratada. Los indigenistas cuzqueños rechazaron tanto la ciencia positivista como la equivalencia entre materia e identidad que esta filosofía postulaba.

## Conclusiones

En su siglo y medio de existencia, la fotografía ha tomado forma a través de la incorporación simultánea de algunos elementos universales y de otros específicos a ciertos contextos culturales e históricos. Universal es la fascinación que todos sentimos cuando miramos estas imágenes que parecen tener la capacidad de mostrarnos la realidad en miniatura, el mundo congelado en una impresión sobre papel, una imagen que podemos reproducir, agrandar, achicar, preservar, esconder o incluso destruir. Fascinación con la fotografía como objeto y como representación, con su magia como imagen realista. Fascinación que compartimos con las personas desconocidas de los retratos que se encuentran en el archivo fotográfico. Ésta nos ofrece una base mínima a partir de la cual podemos iniciar nuestra exploración antropológica de las fotografías antiguas (Foto 9).

Por otro lado, nuestro breve análisis de estos retratos peruanos y mexicanos sugiere que la magia fotográfica está constituida por una línea imaginaria que separa (y une) los conceptos de apariencia y de verdad, de exterior e interior, de cuerpo y de persona, de visible e invisible. A pesar de formar el fundamento de una fascinación aparentemente universal por el realismo de la fotografía, la

definición que aportamos a esta línea no es universal. Sin embargo, la línea que separa estos dominios conceptuales de interior y de exterior, de invisible y de visible, de significado y de significante, es bastante variable y no universal. Es variable precisamente porque es producto de los discursos raciales, estéticos, filosóficos y políticos que definen el contexto cultural e histórico en que una fotografía fue tomada y consumida (circulada, expuesta y vista). Recordemos cómo la construcción de esta línea varía en los retratos de Teresa Capac y de Manuel Figueroa. Para Teresa el retrato dio sustento a su flamante identidad como mujer europea o burguesa. Para construir esta autoimagen, Teresa aprovechó las convenciones del estudio fotográfico como un lugar aparte en el que el sujeto podía proyectar la identidad que quería. Había una discrepancia, sin embargo, entre esta manera de ver la relación identidad-retrato y la que manejaron aquellos franceses quienes, como hemos visto, tomaron el retrato de Teresa en otro sentido. Para ellos era una prueba de la correspondencia entre el fenotipo de una persona y su supuesta identidad biológica como miembro de una raza.

En el retrato de Figueroa el juego entre apariencia e identidad se complica por su afiliación con el movimiento intelectual y artístico del indigenismo cuzqueño. A diferencia de los europeos, para quienes el retrato era una prueba objetiva y realista de la identidad racial y moral de una persona, Figueroa y los otros indigenistas del Cuzco aceptaron la fotografía no como prueba de la esencia de una persona, sino como el artificio a través del cual se imaginaban lo que podía ser la persona retratada. Para ellos la esencia de una persona, su carácter racial, radicaba en el sentimiento o en el espíritu y no en el exterior del cuerpo que se veía en la fotografía.

Para entender lo que significaban el acto fotográfico, los estudios y los retratos para gente como Teresa y Manuel, tendríamos que penetrar con mucho más detalle en sus historias particulares y contornos sociales. Por el momento solamente quisiera señalar dos conclusiones. Primero, que desde nuestra perspectiva histórica de las últimas décadas del siglo XX no es posible entender uno de estos retratos sin considerar al otro. En términos generales diría que no es posible estudiar imágenes sueltas porque así corremos el riesgo de estudiarlas como reflejo de nuestras propias sensibilidades estéticas y culturales. Para superar este etnocentrismo tan común en las interpretaciones críticas de la fotografía histórica, una antropología de la fotografía debe tomar como su unidad de estudio no la imagen aislada sino el archivo. Con esto no quiero sugerir que hay que estudiar el archivo en su totalidad, sino que debemos familiarizarnos con sus principios de organización, su política de representación y su historia institucional. Solamente así podremos entender la manera en que las imágenes circu-



Foto 9. Retrato de una familia oaxaqueña, Alfonso Rivas, Oaxaca, c. 1930. Col. Deborah Poole.

laban y acumulaban valor. Sin conocer la historia de la tarjeta de visita y de la fotografía de tipos, el retrato de Teresa Capac simplemente se asemejaría al de cualquier mujer del pasado. Pero una vez insertado en este mundo de retratos burgueses y de tipos raciales que circulaban entre América y Europa y que definieron los límites del imaginario visual de la época, el retrato de la Capac nos habla con mucha elocuencia del diálogo que existía entre retrato y raza. Fue en estos espacios ambiguos y tormentosos que los nativos como Teresa posaron para sus retratos fotográficos.

Segundo, propongo que la idea de raza es un elemento fundamental de la magia fotográfica tal como se desarrolló en América Latina. En un estudio previo he comentado la coincidencia cronológica entre la popularización de la fotografía y la emergencia del discurso moderno sobre la raza como hecho físico-biológico durante las primeras décadas del siglo XIX. Fue en estas mismas décadas que las repúblicas latinoamericanas ganaron su independencia y entraron en la órbita de los intereses económicos y políticos de Europa occidental. Un componente importante de este nuevo interés en los países y en los mercados latinoamericanos lo constituyó la carrera por definir el carácter racial de un

continente que fue el último en recibir una clasificación definitiva en los esquemas y en las jerarquías raciales de los grandes teóricos europeos. De hecho, científicos como Cuvier y Blumenbach lamentaron no poder incluir a los americanos en sus clasificaciones raciales por la simple escasez de datos. En América Latina hubo, entonces, una interesante confluencia de los intereses económicos capitalistas, del discurso liberal del individualismo, de la obsesiva preocupación científica por la raza, de la nueva tecnología visual de la fotografía y de la lucha de los latinoamericanos por establecer su propia identidad como repúblicas criollas e independientes. Es dentro de este contexto que tenemos que ubicar las miles de fotografías de tipos americanos que saturaron los mercados europeos a mediados del siglo pasado.

Parte de la fascinación de las fotografías de tipos raciales americanos que circulaban en la Europa del siglo XIX tenía que ver con la manera en que el carácter material de la fotografía y su calidad como signo indéxico reforzaban la idea emergente de la raza como una realidad material o biológica. La teoría racial construyó sus clasificaciones comparando unos individuos con otros y después clasificándolos. Dentro de cada categoría o raza los individuos eran considerados como equivalentes a otros, como representativos de su clase. Entre las diversas categorías raciales, los individuos eran comparados con el propósito de asignarles una identidad y un valor social relativo. Las fotografías participaron en forma muy específica en la consolidación, la diseminación y la popularización de esta lógica de comparación y de equivalencia. Facilitaban la asociación entre el aspecto físico o la apariencia de un ser humano y su categoría o tipo.

Para concluir, sugiero que la fotografía, y en particular los retratos fotográficos, contribuyeron a concretar ciertas ideas sobre la apariencia física y la fisiológica en su relación con el carácter moral de la persona. El carácter de fetiche y de signo indéxico propio de la fotografía dio sustento a la realidad del concepto abstracto de raza. En otras palabras —y en esto mi enfoque antropológico difiere bastante de la historiografía tradicional sobre la fotografía— me aproximo a la fotografía no solamente como una expresión o una reflexión de cierta cultura o de cierto discurso racial, sino como un producto cultural, un artefacto material que influyó en la producción y en la popularización de ciertas ideas sobre raza y diferencia cultural.

En este punto es importante recordar que la fotografía fue la primera forma de representación que estuvo al alcance de las clases populares. Las teorías sobre la raza escritas por europeos como Blumenbach o Broca o por latinoamericanos como Gamio o Vasconcelos fueron leídas por un limitado número de personas. En cambio, las fotografías circularon muy ampliamente. Al hacerlo refleja-

ban discursos raciales y participaban en la popularización de los conceptos de tipo, fenotipo, fisiognómica y valor moral que les dieron forma. Discursos que subyacían a los varios proyectos —algunos exitosos, otros no— para construir las identidades nacionales, mestizas, regionales y subregionales en los países latinoamericanos.

Las fotografías son sitios en los cuales podemos apreciar las prácticas mundanas a través de las cuales estas ideas sobre raza, tipo, apariencia y fisiognómica promulgadas por el estado, los discursos científicos y los proyectos político-raciales, se han convertido en parte de nuestro inconsciente social y visual. Pero al mismo tiempo, como nos lo sugieren las fotografías de Figueroa y de otros fotógrafos latinoamericanos, el discurso hegemónico sobre la raza también fue objeto de crítica y de reflexión. El reto para una antropología de la fotografía latinoamericana consiste en situar a la imagen fotográfica dentro de este complejo diálogo entre el estado, las culturas criollas dominantes y las miles de personas cuyos retratos nos esperan en los archivos fotográficos.

## Bibliografía

Aguilar Ochoa, Arturo

1996 *La fotografía durante el imperio de Maximiliano*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México.

Barthes, Roland

1977 "The photographic message", en *Image, Music, Text*, Hill & Wang, Nueva York, pp. 15-31.

1990 *La cámara lúcida*, Paidós, Barcelona/Buenos Aires/México.

Belliter, Erika

1981 *Fotografía latinoamericana, desde 1860 hasta nuestros días*, Ediciones El Viso, Barcelona.

1993 *Canto a la realidad: fotografía latinoamericana, 1860-1993*, Lunwerg Editores, Barcelona y Madrid.

Benjamin, Walter

1969 "The work of art in the age of mechanical reproduction", en *Illumination*, Schocken, Nueva York, pp. 217-251.

1980 "A short history of photography", en Trachtenberg, A. (editor), *Classic essays on photography*, Leete's Island Books, New Haven, pp. 199-216.

- Bolton, R.  
1989 *The contest of meaning: Critical histories of photography*, MIT Press, Cambridge.
- Buck-Morss, Susan  
1989 *The dialectics of seeing. Walter Benjamin and the arcades project*, MIT Press, Cambridge.
- Bustamante Martínez, José Antonio  
1992 *El gran lente*, SEP/INAH/Jilguero, México.
- Cadena, Marisol de la  
*Race, culture and the struggle for self-representation: De-indianization in Cuzco, Peru*, Duke University Press, Durham, en prensa.
- Casanova, Rosa y Olivier Debroise  
1987 "Fotógrafo de cárceles: usos de la fotografía en las cárceles de la ciudad de México en el siglo XIX", *Nexos*, 119, noviembre, México, pp. 15-21.
- Castellanos, Alejandro  
1994 "La herencia del mito: fotografía e identidad en México, 1920-1940", en *Arte, historia e identidad en América: visiones comparativas*, T. II, XVII Coloquio Internacional de Historia del Arte, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México, pp. 547-654.
- Debroise, Olivier  
1994 *Fuga mexicana: un recorrido por la fotografía en México*, CONACULTA, México.
- Deustua, José y José Luis Rénique  
1984 *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú, 1897-1931*, CERA Bartolomé de las Casas, Cuzco.
- Fernández Ledesma, Enrique  
1950 *La gracia de los retratos antiguos*, Ediciones Mexicanas, México.
- Foucault, Michel  
1973 *The birth of the clinic*, Vintage, Nueva York.  
1979 *Discipline and punish*, Pantheon, Nueva York.  
1992 *Genealogía del racismo*, La Piqueta, Madrid.
- Frizot, Michel, et. al.  
1985 *Identites. De Disderi au photomaton*, Centre National de la Photographie / Editions du Chêne, París.

García, Uriel

1973 *El nuevo indio*, Colección Autores Peruanos, Lima.

Gernsheim, Helmut

1988 *The rise of photography, 1850-1880*, Thames and Hudson, Londres.

Lauer, Mirko

1998 *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo 2*, SUR/CERA Bartolomé de Las Casas, Lima.

Lemagny, Jean-Claude y André Rouille (editores)

1989 *A history of photography*, Cambridge University Press, Nueva York.

Matabuena Peláez, Teresa

1991 *Algunos usos y conceptos de la fotografía durante el porfiriato*, Universidad Iberoamericana, México.

McElroy, Keith

1985 *Early Peruvian photography. A critical case study*, UMI Research Press, Ann Arbor.

Medina, Cuauhtémoc

1994 "¿Identidad o identificación? La fotografía y la distinción de las personas. Un caso oaxaqueño", en Curiel, G., *et.al.* (editores), *Arte, historia e identidad en América: visiones comparativas*, T. II, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México, pp.577-597.

Metz, Christian

1985 "Photography and fetish", en *October*, 34, pp. 81-90.

Pheline, Christian

1985 "L'image accusatrice", en *Cahiers de la Photographie*, París.

Poole, Deborah

1997 *Vision, race and modernity. A visual economy of the Andean image world*, Princeton University Press, Princeton.

Priego Ramírez, Patricia

1989 *La manera en que fuimos. Fotografía y sociedad en Querétaro, 1840-1930*, Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro.

Rosenblum, Naomi

1989 *A world history of photography*, Abbeville, Nueva York.

## Rouille, André

1982 *L'empire de la photographie. Photographie et pouvoir bourgeois*, Le Sycomore, París.

1984 "Les images photographiques du monde du travail sous le Second Empire", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 54, septiembere, pp. 31-44.

## Sanders Peirce, Charles

1901- "Sign", en Baldwin, James Mark (editor), *Dictionary of philosophy and*

1905 *psychology*, vol. II, Macmillan, Nueva York.

## Sekula, Alan

1984 "On the invention of photographic meaning", en *Photography against the grain*, Nova Scotia College of Arts and Sciences, Halifax, pp. 3-22.

1989 "The Body and the archive", en Bolton, R. (editor), *The contest of meaning; critical histories of photography*, MIT Press, Cambridge, pp. 343-389.

## Serrano, Eduardo

1983 *Historia de la fotografía en Colombia*, Museo de Arte Moderno, Bogotá.

## Tagg, John

1988 *The burden of representation. Essays on photographs and histories*, The University of Massachusetts Press, Amherst.

## Tamayo Herrera, José

1980 *Historia del indigenismo cuzqueño*, Instituto Nacional de Cultura, Lima.

## Velez Storey, Jaime, Rebeca González Rudo, et. al. (editores)

1993 *El ojo de vidrio: cien años de fotografía del México indio*, Fondo Editorial de la Plástica Mexicana, México.

## Wechsler, Judith

1982 *A human comedy: Physiognomy and caricature in nineteenth century Paris*, University of Chicago Press, Chicago.

## Perfiles



## Presentación

Donación  
Silvencia Peña

Uno de los temas que últimamente ha sido objeto de una reflexión profunda por parte de la comunidad de historiadores y antropólogos es el que se refiere al patrimonio nacional. El 28 de abril de 1998 el senador Mauricio Fernández Garza presentó ante la Cámara de Senadores una propuesta que pretende reformar la Fracción XXV del Artículo 73 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Desde entonces tanto la Ley vigente —que data de 1972— como la Iniciativa del senador Fernández Garza han sido motivo de debates y discusiones en los que la Escuela Nacional de Antropología e Historia ha jugado un papel de primer orden.

*Perfiles* recoge en esta ocasión el punto de vista de destacados investigadores que han dirigido nuestra Escuela. El resultado es muy significativo. Por un lado aporta argumentos y posturas diversas que enriquecen el debate en la medida en que provienen de especialistas que han lidiado con la materia en las últimas décadas. Por otro lado permite analizar de qué manera diferentes generaciones de antropólogos se han acercado al problema. Si —como señalaba Edmundo O’Gorman— el presente constituye el horizonte desde el cual se piensan y plantean los problemas, estamos entonces frente a un debate inacabable en el que las nuevas generaciones tendrán mucho que decir.

Las colaboraciones de los doctores Mercedes Olivera y Manuel Gándara fueron presentadas por escrito a la mesa de redacción de *Cuicuilco*. Las opiniones del Dr. Gilberto López y Rivas y del Antrop. Soc. Alejandro Pinet fueron recogidas en las entrevistas que les hizo Belem Claro, quien se ocupó también de su edición y transcripción. Vaya pues esta instantánea de *Perfiles*, que intenta aportar reflexiones sólidas que puedan ser utilizadas de manera responsable en el próximo milenio, que ya está a la vuelta de la esquina.

Alberto del Castillo



## Entrevista con el Antrop. Soc. Alejandro Pinet Plasencia\*

*Dentro del marco de la discusión y revuelo que ha causado la presentación de la llamada Iniciativa de Ley sobre Patrimonio Cultural ante la Cámara de Senadores el 28 de abril del año pasado, que de ser aprobada abrogaría la actual Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas y la Ley Orgánica que actualmente rige la vida del Instituto Nacional de Antropología e Historia y sus dos escuelas —la Escuela de Restauración y la Escuela Nacional de Antropología e Historia—, ¿cuál es su opinión respecto a esta Iniciativa y cuál considera usted que sea el papel que desempeña la ENAH en torno a todo esto?*

Voy a intentar integrar estos dos temas en uno sólo. Para ello, voy a hablar de un aspecto que casi no se toca en toda esta discusión. Esto es, aquel que tiene que ver con una de las grandes ausencias en la Iniciativa de Ley: la formación de profesionales en la cultura, en la antropología y la historia. Me refiero concretamente a la formación de profesionales a nivel técnico —licenciatura, maestría y doctorado— en antropología e historia. Como sabes, dicha Iniciativa de Ley simple y llanamente no menciona nada de esto, a pesar de ser una de las funciones básicas del INAH y de estar expresado en su Ley Orgánica. Al no mencionarlo, nos coloca evidentemente frente a un vacío que ha permitido muchas interpretaciones.

El definir —o redefinir— cómo entra esta función en las atribuciones del Instituto es un problema que tiene que ver directamente con la concepción de la política cultural, o lo que es lo mismo, de la concepción de la política hacia el patrimonio cultural. Desde mi perspectiva, resulta imposible plantearse una política de este tipo sin plantearse la formación de profesionales, ya que justamente lo que da continuidad a las labores del Instituto es aquello que permite formar gente capacitada en la investigación, conservación y difusión del patrimonio cultural. La Iniciativa de Ley, pues, no contempla esta función.

\* Realizada por Belem Claro el 20 de agosto de 1999.

Pero el problema no para allí. No se puede observar en esta Iniciativa algo que es más general y más profundo al mismo tiempo; es decir, no se ve cuál es el impulso intelectual de una Iniciativa de este tipo. Parecería ser que, en términos generales, es una propuesta que busca una mayor participación de ese ente tan vago y tan diverso como lo es la sociedad civil en la preservación del patrimonio. Y dentro de este universo heterogéneo se encuentran las instancias privadas, las cuales podrían en un momento colaborar en la política del patrimonio cultural nacional.

Si se consideran los 60 años que tiene el Instituto, es fácil observar que éste surgió de un proyecto cultural muy amplio y muy ambicioso. Este impulso cultural, en los años treinta, tenía que ver, sobre todo, con un viejo problema cultural en México: la formación de una conciencia nacional. Problema, de hecho, ya de larga vida. Para ese entonces, tenía un siglo, si no es que más, de estarse planteando. Durante el periodo posrevolucionario —digamos, para la época del cardenismo—, este impulso cultural añadía a esta problemática sobre la identidad y sobre la conciencia nacional el problema de la presencia de la cultura popular y el de la presencia de lo indígena. De allí que, en resumen, fuese un planteamiento que tenía que ver, básicamente, con la creación de una identidad nacional mestiza, la cual reconocía el ámbito indígena —tal como se entendía en ese momento, obviamente—.

Esta problemática se da a la par, por ejemplo, con procesos tan importantes como la reforma agraria y las transformaciones sociales del periodo. Esto sucedía así porque la implantación de una política sobre patrimonio cultural en los años treinta implicaba tanto la formación de profesionales, como el apoyo a las políticas sociales del régimen. Es decir, la política cultural y la formación de los profesionales estuvo siempre muy ligada a proyectos de desarrollo social y rural. De ahí, en buena medida, que nazca la idea de un antropólogo muy ligado a los problemas del campo, y a los nuevos tipos de organización, impulsados en buena medida por el Estado. Paralelo a esto estaba, por supuesto, el rescate de las zonas arqueológicas.

Ciertamente, todo esto ha cambiado mucho desde entonces. El país mismo ha cambiado mucho. Sin embargo, me parece que cualquier política sobre el patrimonio cultural que se proponga sigue relacionada con este tipo de problemas. Evidentemente, no vamos a hacer ahora la defensa acendrada del país mestizo, lo que finalmente puede convertirse en un intento de homogeneización de la cultura, la cual va acorde con los planteamientos de la integración del mundo indígena en el mundo mestizo, así como de la creación de una nacionalidad, de una identidad nacional mestiza. Hoy las cosas, como decíamos,

han cambiado. Hoy el país se está descentralizando. Volvemos a ver el resurgimiento de las realidades regionales, por una parte, y vemos el resurgimiento de las realidades indígenas, por el otro. Los grupos étnicos vuelven a tener presencia, y esto, por supuesto, nos coloca de nuevo ante la problemática de la identidad, que es claramente heterogénea, que es claramente plural. Ya no se trata de proponer una sola identidad centralista, unívoca, sino que ahora estamos ante identidades diversas, de diferentes grupos étnicos, así como identidades de grupos que emigran y que adquieren ciertas características culturales por el hecho mismo de dicha migración. Y todo esto forma parte de la política hacia el patrimonio cultural. Lo que ahora implica que una política de este tipo tenga que hacer hincapié en los valores del pluralismo, de la democracia, de la visión de los otros, de las otras culturas, de la visión acerca de las diferentes culturas indígenas, de los grupos excluidos, de las minorías culturales, etcétera.

Este conjunto de elementos se manifiesta muy poco en el documento presentado. Una reflexión sobre estos problemas es, sin duda, muy compleja. Ante ella el Estado o las instituciones culturales deben tener —y si no la tienen, deben crear— una estrategia; deben tener una respuesta —o si se quiere, una serie de estrategias y una serie de respuestas. Justamente es esto lo que no está presente en la Iniciativa.

Desde mi perspectiva, la propuesta presentada en el Senado en abril pasado, hace mucho hincapié en ciertas cuestiones prácticas, sobre todo en el cómo permitir que las zonas arqueológicas sean concesionadas, en el cómo permitir la participación de diversos grupos, entre los cuales cabría mencionar prioritariamente a los grupos empresariales. Pero esto se hace —a mi entender— de una manera que no es la más adecuada, puesto que deja de lado muchos problemas. Por ejemplo, ¿qué va a pasar con los museos?, ¿qué va a pasar —que es lo que más me preocupa en lo personal— con la formación de profesionales? Y así podríamos seguir mencionando otras más.

¿Por qué esta ausencia? La discusión misma se ha manejado, digamos, con algo de trampa. Una de las novedades del Foro que organizó la Escuela para ventilar el problema fue el hecho de que por primera vez tuvimos la presencia de algunas personas que participaron en la elaboración de la Iniciativa. Así contamos entre nosotros con la presencia del licenciado Miguel Poot. Aquí se pudo establecer un diálogo con él. Ellos, quienes elaboraron el documento, dicen, por una parte, que la crítica a la Iniciativa de Ley, por el hecho de omitir la formación de profesionales, no es del todo válida, en la medida que la Ley del 72 tampoco menciona dicha formación. Precisamente aquí es donde aparece la trampa. Esta consiste en que, si bien la Ley del 72 no trata la formación de

profesionales, sí lo hace la Ley Orgánica del Instituto, que sería abrogada por la Iniciativa.

Resulta interesante mencionar que las diversas ocasiones en que se le ha planteado y aclarado este asunto al senador González Garza, éste siga insistiendo en lo ilógico que para él resulta la insistencia en dicha omisión. De hecho, no es nada ilógico. Es una omisión muy grave, que encierra una enorme falla: una falta de estrategia, o bien su omisión en el documento. Si este vacío obedece a la opinión de que las escuelas deben desincorporarse del INAH, debe ser dicho con todas sus palabras.

Otro elemento por el que me parece que es muy importante esta omisión y la consecuente necesidad de discutir la estrategia de formación de profesionales, es porque el propio Instituto no ha tenido hasta la fecha realmente una estrategia nacional de formación de profesionales en antropología.

Digámoslo de otro modo. La Escuela forma parte del Instituto, pero forma parte de éste de forma tal que no permite a la Escuela un desarrollo de sus actividades de una manera adecuada, es decir, como una institución de estudios superiores. De allí que, por lo general, la Escuela tenga que estar pugnando siempre por hacerse un lugar, en una lucha diaria y casi siempre improvisada. Y todo esto, debido —dicho con toda claridad— a que el mismo organigrama o la misma organización interna del Instituto se ha convertido en un verdadero obstáculo para el pleno desarrollo de la Escuela.

Me parece, por tanto, que una de las posibilidades de reforma del Instituto debe ser la de contemplar una verdadera base institucional para la formación de profesionales. Y aquí nace una pregunta —una de las preguntas básicas, me parece, de la coyuntura actual—: ¿puede el Instituto, en las actuales circunstancias, sostener una institución de educación superior? Si la respuesta es afirmativa, se debería crear un basamento que brinde a la Escuela la posibilidad de desarrollarse plenamente y con la libertad necesaria para su estabilidad y crecimiento.

¿Qué quiero decir con esto? Quiero decir que, en muchos sentidos la Escuela tiene varios ámbitos de acción: uno es, por supuesto, el INAH, pero también se encuentra el ámbito de la educación superior. En lo que se refiere a este último nivel, la ENAH ha vivido, a su pesar, un fuerte aislamiento. Basta mencionar, por ejemplo, las muchas dificultades por las que atraviesa la Escuela cuando trata de conseguir apoyos tanto para desarrollar sus propias labores de investigación como para el mejoramiento en la formación de profesionales. Y esto es claramente consecuencia de la actual organización del Instituto.

Cabe hacer notar al respecto, que cualquier universidad pública cuenta con apoyos de muy diversa índole por parte del ámbito universitario, los cuales no

están presentes en el caso de la Escuela. Y no están presentes precisamente por el estatus —o por la falta de estatus, diría yo— de la Escuela en el Instituto. Entre estos apoyos cabe mencionar el financiero, que se convierte finalmente en uno de nuestros problemas básicos y prioritarios.

Podrán ir o venir direcciones del Instituto, y en la Escuela podrán seguir pasando los años, pero mientras no exista esta base que permita a la Escuela una articulación real, no sólo con el Instituto sino con el ámbito universitario y de investigación, la Escuela va a seguir entrampada, y no sólo eso, sino que seguirá viéndose muy limitada en su propio desarrollo, tanto regional, nacional, como internacional.

*Según su opinión, ¿cuáles son las perspectivas a futuro que se abren para la Escuela a partir de los planteamientos que ha hecho, y cuáles los problemas que deberá afrontar ésta para que, en algún momento de su historia, logre obtener su permanencia y su autonomía como la que tienen otras universidades del país?*

Voy a dividir la respuesta en dos niveles: un nivel a mediano plazo —digamos a cinco o diez años—, y otro que estaría constituido por el de la coyuntura actual.

En el mediano plazo está la discusión acerca de la adscripción de la Escuela al Instituto. De hecho, el cuestionamiento es importante debido a que, a diferencia de ciertas percepciones, el problema no consiste tanto en saber si la Escuela debe o no estar adscrita al Instituto, sino en el estatus y las funciones que tendría allí. He insistido en ello, porque esa base institucional, forme o no parte del Instituto, e independientemente de las coyunturas que se vayan atravesando, se convierte en la plataforma sobre la cual la Escuela necesita urgentemente replantearse.

En primer lugar, debe iniciar por preguntarse sobre su propio perfil, es decir, necesita replantarse cuáles son sus objetivos generales, lo cual, si se quiere, podría llamarse, con un lenguaje universitario, su misión: qué busca, cuál es el objetivo general de la Escuela, cuáles son los perfiles de sus carreras, para qué quiere la Escuela formar antropólogos... Es más, se debe preguntar, por ejemplo, para qué quiere la Escuela formar antropólogos físicos, qué busca con ello, por qué y para qué son necesarios los antropólogos físicos...Y siguiendo la misma tónica, cabría preguntarse por qué y para qué son necesarios los etnólogos, los historiadores, los lingüistas, los arqueólogos, etcétera. Evidentemente ésta es una discusión compleja, que se puede resumir de manera muy elemental y esquemática con mencionar la globalización. Esta multimencionada

da globalización, que ya se ha casi convertido en un lugar común, si bien no por ello resulta menos real y compleja en sus posibles resultados, ha provocado evidentemente una serie de cambios en todo el mundo que han provocado nuevas preguntas en todos los niveles, y entre ellas a las disciplinas históricas y antropológicas. El renacimiento de los nacionalismos, el resurgimiento de los regionalismos, de las particularidades étnicas, no son más que algunas de las diversas y complejas problemáticas nuevas que se presentan ante tal embate, y que deben ser estudiadas con detenimiento en búsqueda de posibles soluciones.

De aquí nace una pregunta acuciante. ¿En que medida estamos preparados para formar estudiantes e investigadores preparados y actualizados en estas temáticas? Y ¿en qué medida estamos dando a nuestros estudiantes las herramientas teórico-prácticas necesarias para enfrentar desde la historia y la antropología este cúmulo de problemas?

Precisamente ahí se centra una parte de la problemática cualitativa de la discusión. Es por esto que me parece fundamental que la Escuela tenga que plantearse y replantearse su perfil, así como mantenerlo en permanente actualización. Debe replantearse el perfil global de la Escuela, y por tanto, el de sus carreras. Preguntas como: ¿para qué las licenciaturas, las maestrías los doctorados? se vuelven fundamentales.

Pero hay más, puesto que lo anterior implica también su reorganización interna. Ciertamente, este es un punto sumamente arduo y espinoso. Con todo, debe convertirse en uno de los planos fundamentales de la discusión. Otro nivel concomitante con el anterior es el de su funcionamiento: el del funcionamiento de la Escuela como tal.

Ten presente que seguimos pensando en una perspectiva de mediano plazo, es decir, de cinco a diez años. Desde esta perspectiva, una propuesta que permitiera plantearse los problemas anteriormente mencionados, consistiría en que la Escuela desarrollase mecanismos de planeación y de evaluación de su vida académica, en el entendido que es la única forma con la que va a ser posible organizar sus actividades curriculares y extracurriculares en un futuro próximo.

Resulta imperativo mencionar, sin embargo, que va a ser muy difícil reorganizar las actividades de la Escuela si no se cuenta, entre otras cosas, con la regularidad necesaria en la ministración de los recursos. Dicho de otro modo, mientras la Escuela no tenga un presupuesto que sea suministrado de forma regular, así como que cuente con una mínima certidumbre acerca de los recursos con los que va poder contar, la Escuela seguirá a la deriva, puesto que seguirá dependiendo de la buena voluntad de las autoridades del momento. Es claro y

evidente que esta situación, de entrada, limita la libertad de cualquier acción de mejoramiento. O dicho de manera más contundente, limita la libertad de la propia Escuela, puesto que la coloca en una situación de dependencia total, o casi total.

Simplemente, para políticas muy inmediatas o intereses muy inmediatos como los que ahora se han estado manejando, es decir, los vaivenes políticos de la propia institución, la Escuela queda inerte, casi sin posibilidades de acción; en resumen, entra a la batalla sin armas.

Creo, pues, que ahí está uno de los problemas clave. Por eso he insistido tanto en el asunto de la ministración regular de los recursos. Las consecuencias políticas de una ministración irregular en los recursos son catastróficas para la Escuela. Y mientras esa situación persista, la situación de la Escuela va a seguir siendo la misma.

De aquí que lo que se necesita sea tan sólo que se reciba lo que obtienen, en buena medida, las universidades públicas, sin que ello implique necesariamente dejar de depender en ciertos aspectos del INAH. De hecho, por más castigado que esté el presupuesto de las universidades públicas, la UNAM, la UAM, y otras, tienen una idea básica de lo que van a recibir el próximo año. Desgraciadamente, esto la Escuela no lo tiene. Ése es, pues, un aspecto fundamental.

El otro aspecto básico en el que debo insistir también mucho por su carácter indispensable es el del acceso a financiamientos propios de la educación superior, tales como los programas FOMES, PROMEP, y otros. Es decir, la posibilidad de que nuestra institución y, por ende, que nuestros profesores, puedan contar con apoyos financieros; que se pueda contemplar la posibilidad de contar con más plazas de tiempo completo.

Esto último, de hecho, resulta muy importante, puesto que se nos ha dicho que el INAH ya no tiene posibilidades de ofrecernos nuevos tiempos completos, cuestión que este tipo de programas sí pueden contemplar.

El otro nivel del que hablaba era el de la coyuntura actual. Aquí, pienso que, por la forma en que se llevó a cabo el planteamiento de la Iniciativa, se provocó un efecto político muy claro, que fue la polarización del Instituto y la consecuente creación de mecanismos defensivos en amplios sectores del mismo. Y esos mecanismos defensivos desgraciadamente han impedido que la discusión se de en un ambiente de serenidad necesario para la reflexión. Es claro también que, en esta coyuntura, muchos profesores de la Escuela con toda seguridad se opondrían a un cambio de adscripción. Sin embargo, vuelvo a insistir en lo que te decía: esto no es lo fundamental. El problema sigue siendo la creación de esa base universitaria, de ese trato universitario para la Escuela. Y lo peor de todo

es que mientras nosotros continuamos con los problemas que tenemos, las universidades públicas de provincia están pasando por procesos de desarrollo realmente impresionantes.

De aquí que haga tanto hincapié en la situación a mediano plazo. Ciertamente, quizá ya sea otro el contexto. Quizá para ese entonces se pueda dar una discusión más serena. Es más, para entonces quizá los profesores de la Escuela, con una Escuela más madura y consciente de los mecanismos necesarios para una correcta evaluación del trabajo interno, puedan plantearse una base institucional que le de a la Escuela una vida más autónoma. Con todo, mientras esto no suceda de una manera real y efectiva, me parece que es sustancial e indispensable tomarlo en cuenta.

*Con lo que usted me dice parecería que el Instituto ha llegado a un límite y agotamiento en cuanto al número de plazas y por ende a la capacidad de incorporar al Instituto a los egresados de la ENAH. Al mismo tiempo, la Escuela, debido a las condiciones laborales de sus profesores, ha visto minada seriamente su planta de maestros. ¿Qué nos puede decir al respecto?*

El asunto va mucho más allá de la creación de nuevas plazas, por importante que esto sea. De hecho, se han incorporado recientemente ocho profesores de tiempo completo al posgrado y esperamos que pronto ocurra algo semejante con las licenciaturas. Sin embargo, a lo que me refiero es que llegó al límite la dinámica misma generada por el estatus actual de la Escuela. Es una dinámica que desgasta, una dinámica que genera fricciones, y que obstaculiza su desarrollo.

*Ya para finalizar y tomando en cuenta la encrucijada ante la que se encuentra la ENAH en estos momentos, ¿qué es lo que va a ocurrir entonces, y qué se puede hacer al respecto?*

¿Qué es lo que va a ocurrir? Puedo hablar, en todo caso, de lo que espero que ocurra: una reforma del Instituto que de cauce y responda a los cambios que la propia Escuela ha estado implementando durante los últimos años, que le permita a nuestra institución acceder a apoyos concretos que la SEP dedica a la educación superior, y que permita una coordinación verdadera, con reglas claras para todos.

## Entrevista con el Dr. Gilberto López y Rivas\*

*A partir de la presentación ante la Cámara de Senadores de la Iniciativa de Ley del senador Mauricio Fernández Garza diversos sectores y actores se han manifestado en contra de esta propuesta, la cual, en su parte esencial, manifiesta querer "llevar adelante una reforma integral en materia de protección del patrimonio cultural de la nación", lo que implicaría abrogar la actual Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas y la Ley Orgánica que actualmente rige al Instituto Nacional de Antropología e Historia, ¿cuál es su opinión y posición respecto a la iniciativa de Ley presentada por el senador Mauricio Fernández Garza?*

En primer término hay que especificar que éste no es el primer intento legislativo que pretende introducir cambios en la Ley de 1972. Desde la LIV Legislatura se intentó reformar esta Ley con algunas perspectivas de carácter privatizador, si bien no se contaba con la organicidad que tiene la Iniciativa de Mauricio Fernández Garza. De hecho, ésta es el resultado de muchos años de intentar modificar sustancialmente la Ley del 72, y constituye el esfuerzo más audaz —de parte de un sector muy importante de la burocracia cultural del país, de las direcciones generales de los institutos y, concretamente, de la señora Franco y del señor Tovar y de Teresa— por modificar la Ley en favor de intereses que no son precisamente de beneficio para la defensa del patrimonio cultural. La Ley tiene, pues, en su esencia, un afán privatizador, particularmente en su artículo 29.

Pero no sólo es eso; la Iniciativa de Ley resulta ser también una agresión directa al Instituto Nacional de Antropología e Historia. Es decir, el Instituto se presenta como un obstáculo, como un permanente estorbo. El sector que apoya la Iniciativa está conformado por coleccionistas que pretenden la "legalización" de la comercialización del patrimonio cultural, así como por las grandes corpora-

\* Realizada por Belem Claro el 10 de agosto de 1999.

ciones turísticas, las cuales también están ligados a esta visión del patrimonio cultural entendido como mercancía —en los términos neoliberales—. Cuando me refiero al grupo de los coleccionistas, estoy hablando básicamente del lado oscuro del coleccionismo; esto es, los saqueadores de piezas, los comerciantes de toda pieza que pueda ser sustraída ilegalmente del país —que de hecho son los que propician las grandes subastas, de las cuales incluso me ha tocado ver por lo menos una en el extranjero—, pero también me refiero a aquel sector que pretende disponer del patrimonio cultural de la nación de tal manera que permita su manejo por parte de la iniciativa privada, sin las molestas injerencias del Estado.

La Iniciativa de Ley es, por tanto, el producto de los esfuerzos que se han manifestado en ese sentido tanto en la Cámara de Diputados como en la de Senadores, sólo que ahora Fernández Garza se convierte en el agente ideal para introducirla en el Senado.

Así pues, lo primero es identificar a quién beneficia esta Ley, quién está apoyando al senador, y cuál podría ser el resultado si se aprobase una normatividad de este tipo. A partir de la identificación de los sectores que la apoyan, es posible calificar y entender su naturaleza.

En resumen, se puede decir, entonces, que se pretende modificar o abrogar la Ley del 72. Mas esto nos lleva a otro de los objetivos o propósitos que tienen estos sectores. Y esto se refiere básicamente al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

El INAH siempre se ha caracterizado por un personal con una gran conciencia nacional, con una gran identidad en todo lo referente al patrimonio cultural de los mexicanos. Incluso, una buena parte de las investigaciones que actualmente llevan a cabo los 750 investigadores del INAH están relacionadas directa o indirectamente con la defensa o promoción del patrimonio cultural. De esta manera, el INAH no es sólo un organismo que expide licencias o impone multas, es una institución muy enraizada en la conciencia nacional de los mexicanos, y está permanentemente produciendo las investigaciones que establece la Ley del 72, en términos de patrimonio cultural. Justamente por ello se ha convertido en un colectivo profundamente peligroso para los sectores mencionados y para otros relacionados con ellos, los cuales consideran al INAH su principal enemigo. De aquí que la Ley pretenda modificar sustancialmente las atribuciones del INAH.

Dicho de otra manera, el INAH —con sus investigadores a la cabeza, con su Escuela de Antropología, con su Escuela de Restauración— se convierte en una organización, en un grupo de personas muy difícil de tratar, y más para una bu-

rocracia que considera, por principio, que el INAH —y en especial, la parte de los investigadores— constituye un “lastre” para el control privado del patrimonio cultural.

Por tanto, el otro propósito de la Ley es finalmente la modificación del Instituto, la cual se pretende llevar a cabo con el pretexto de su modernización. Con todo, esta modernización consiste en realidad en una burocratización y una subordinación de la institución a los poderes ejecutivos de los estados. Esto es, pone en manos de un núcleo minoritario de gobernadores, con un grupo reducido de investigadores a su cargo —que tampoco se sabe exactamente cómo podrían ser nombrados—, la rectoría del patrimonio cultural.

De este modo, al abrogar la Ley del 72 se coloca al Instituto Nacional de Antropología como una institución meramente decorativa, la cual se tendría que subsumir ante esos dos organismos que el senador plantea que se creen, los cuales quedarían colocados muy por encima de las atribuciones que actualmente tiene el INAH. Así pues, esta propuesta constituye un claro retroceso en relación con la Ley del 72, además de una amenaza real para la defensa del patrimonio cultural.

*Sabemos que actualmente la vida del Instituto se rige por la Ley del 72, con sus escuelas de Antropología y de Restauración. ¿Qué pasaría o qué fin tendría la Escuela Nacional de Antropología e Historia de ser aprobada esta iniciativa? o ¿en qué lugar o nuevas condiciones aparecería?*

Al abrogar la Ley del 72, que es la que da atribuciones de docencia al INAH, sobre todo la actual Ley Orgánica del INAH, la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) queda volando. Es decir, el senador no reconoce los esfuerzos realizados por esta Escuela, la cual, por más de 60 años, se ha dedicado a preparar y a educar a casi todos los antropólogos egresados en el país; egresados, por cierto, que han dado a la arqueología, a la antropología física, a la etnología, a la antropología social, y a todas las demás ramas de las ciencias antropológicas, una importante y reconocida presencia, y ello no solamente en el ámbito nacional, sino también, y de manera notoria, a escala internacional.

De aquí que el senador Fernández Garza evidencie la poca importancia que da a las labores de docencia e investigación. Pero no es sólo eso, sino que además se convierte en una amenaza directa contra la existencia de la propia ENAH. Y si bien es cierto que él afirma que esto no es verdad, es claro —como lo hemos podido observar en debates que hemos tenido con él— que en el pro-

pio discurso manifiesta con toda claridad la poca conciencia que tiene respecto a lo que representa la ENAH. Es de suponer que nunca ha estado en ella. Es más, ni siquiera es capaz de pronuncia de manera adecuada las siglas de la propia Escuela, lo que nos hace darnos cuenta que le es absolutamente desconocida a Fernández Garza. De hecho, no sabe nada ni respecto al número de egresados, ni de los trabajos que se realizan, ni de las disciplinas que se imparten, ni de la propia historia de la Escuela de Antropología —que ha estado siempre muy ligada a las luchas populares de nuestro país—, así como tampoco del conjunto de tesis que se han elaborado... En suma, no sabe nada respecto a las contribuciones que la propia ENAH ha dado a la cultura nacional, entendida ésta tanto como una institución de docencia e investigación, así como un organismo permanentemente relacionado con los movimientos populares, es decir, una institución que se encarga de estudiar tanto a los sujetos como tales, como sus diversas y múltiples interrelaciones.

De esta manera, nosotros percibimos con toda claridad la enorme insensibilidad que manifiesta este senador en lo que se refiere a lo que es el Instituto Nacional de Antropología e Historia, como lo que es y representa la Escuela Nacional de Antropología.

Pero curiosamente en esto también coincide con los directivos del Instituto y del CONACULTA, que consideran a la Escuela como un lastre, y a sus estudiantes como estudiantes de desecho. Es decir, en esta visión neoliberal a la que estamos ya tan expuestos, seguramente piensan que los estudiantes de arqueología o los estudiantes de antropología física, en un país como el nuestro, no tienen ninguna utilidad.

Yo creo, por tanto, que los legisladores que están detrás de esta propuesta, así como el sector o los sectores —que ya identificamos— que están apoyando esta Iniciativa de Ley, no tienen ni el conocimiento ni el menor interés por las investigaciones que se llevan a cabo en el INAH y en la ENAH. Asimismo, por el carácter decididamente crítico y de amplia conciencia nacional que estas instituciones han tenido hasta la fecha, está claro también porqué no les importa para nada su destino, y no les interesa en lo más mínimo modificar esa Ley de tal manera que sea posible proteger y desarrollar estas importantes y trascendentales instituciones.

*Cuáles, según su opinión, podrían ser las consecuencias y repercusiones —a partir del panorama que nos acaba de exponer— de los juicios valorativos de quienes proponen y apoyan la Iniciativa de Ley tanto para el Instituto como para la propia Escuela de Antropología de aprobarse dicha Iniciativa. Si lo considera pertinente, también le pe-*

*diría que nos hiciera algunos comentarios o nos expresara algunas consideraciones finales que crea importantes al respecto.*

Pienso que es muy difícil en este momento saber hacia dónde se dirige o qué resultado va a tener esta Iniciativa de Ley. De hecho, los panistas no la reconocen como una Iniciativa de su partido. Los priístas desconfían; muchos de ellos están preocupados sobre el efecto negativo que una modificación tan importante como ésta pueda tener en la propia dinámica electoral en la que están metidos. Y en cuanto a los perredistas, como se sabe, se han manifestado completamente en contra de esta Iniciativa de Ley, pese a que en un momento dado algunos senadores firmaron dicha Iniciativa; con todo, esto ya ha sido corregido, ya ha sido solucionado. De hecho, estamos en espera de que nuestro documento sea ampliamente conocido, ya que en él se manifiesta de manera tajante y fehaciente la posición del PRD en contra de esta Ley.

Sin embargo, la seguridad con la que Fernández Garza se mueve nos demuestra los apoyos con los que cuenta, particularmente con el de la Directora del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Yo no quiero ser indiscreto, pero tenemos informaciones fidedignas que demuestran con toda precisión quién está apoyando a Fernández Garza, particularmente dentro de la Dirección del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Así pues, nos enfrentamos a un juego doble. Por un lado la Directora del Instituto no da información a la comunidad, como tampoco nos da información a nosotros. Cabe decir que un servidor preguntó a Teresa Franco si tenían o estaban analizando una Ley en perspectiva, y dijo que no. Es más, dos semanas antes de que saliera esta Ley se lo volví a preguntar, y lo negó rotundamente. Sin embargo, Fernández Garza y Teresa Franco, en los esfuerzos por convencer a senadores de nuestro partido, asisten juntos a reuniones, y no tienen ningún empacho en apoyar conjuntamente esta Iniciativa de Ley. Estoy hablando concretamente —e insisto en que no quiero pecar de indiscreto— de la reciente reunión a la que fue convocado el senador Carlos Payán, quien personalmente me dijo que Fernández Garza, sin avisarle, invitó a la Directora del Instituto. Esto nos hace vislumbrar, pues, la manera tan orgánica como están trabajando conjuntamente la Dirección del Instituto y dicho senador. De aquí que digamos que nos estamos enfrentando a una minoría poderosa.

Obviamente esto no sería lo mismo si el Instituto tuviera una Dirección consciente, es decir, una dirección que tomara en cuenta tanto lo que piensa la mayoría de los investigadores del INAH y de la ENAH, así como los estudiantes y profesores de la misma. Éstos le han manifestado  $n$  veces, y de  $n$  maneras

distintas a la directora del Instituto sus posiciones. Si embargo, tenemos una directora que, por un lado, dice una cosa dentro de la institución y, por otro, actúa de manera diferente en la vida pública. Estamos, pues, ante un caso en donde la propia directora del Instituto está apoyando abiertamente los esfuerzos del senador, y por tanto, está incidiendo en el posible destino de esta Ley.

De aquí que tengamos que considerar muy objetiva y exhaustivamente la manera de luchar en contra de esta Iniciativa, y para ello es necesario hacer una propuesta que, emanada de la propia comunidad del Instituto Nacional de Antropología e Historia —es decir, de sus investigadores y académicos—, permitan una adecuada modificación de la Ley del 72. Esto es, que se haga realmente una modificación que, a pesar de haber pasado tantos años, resulte acorde con la defensa de nuestro patrimonio, con las atribuciones y competencias actuales del Instituto, además de estar acorde con una perspectiva patriótica, la cual defienda plenamente nuestro patrimonio cultural.

Creo, pues, que debemos estar a la espera de que la comunidad se manifieste al respecto, en el entendido que con ello no estamos eludiendo nuestro trabajo legislativo, sino por el contrario, justamente tratando de que la propuesta de modificación de la Ley del 72 realmente represente a las personas a las que sirve, así como que sea adecuada para las condiciones actuales del patrimonio de nuestro país. Hacerlo de otra manera no sería más que actuar de la misma forma como Fernández Garza actuó: sacándose de la manga, de manera clandestina y en secreto, un proyecto de Ley.

Repito, nosotros queremos hacerlo de la manera más adecuada posible: pidiendo a los propios actores políticos y sociales —a aquellos que han estado trabajando directamente con el patrimonio cultural—, que nos den una propuesta de modificación de la Ley del 72. Esto no sólo sería una verdadera contribución a la manera como se hacen leyes en este país, sino también a la defensa abierta y franca de nuestro patrimonio cultural.

# La protección del patrimonio arqueológico: nuevos actores, nuevas condiciones, nueva visión<sup>1</sup>

Mtro. Manuel Gándara\*

La reciente Iniciativa de Ley General de Patrimonio Cultural, promovida por el Partido Acción Nacional y aprobada en el Senado para su discusión en la Cámara de Diputados, ha logrado algo que su autor seguramente no se proponía: el consenso prácticamente unánime de que se trata de un documento fallido, lleno de errores, y que debe retirarse. Los argumentos en contra van desde discusiones sobre la visión del patrimonio que subyace en la propuesta —que, independientemente de las intenciones iniciales que pudiera haber tenido el Senado, resulta ser una visión elitista y privatizadora— hasta cuestiones de técnica jurídica que señalan incluso dificultades constitucionales, omisiones o contradicciones importantes.<sup>2</sup> La oposición a la Iniciativa no se restringe a los grupos de los que una reacción de este tipo sería predecible (por ejemplo, sindicatos del mundo de la cultura o comentaristas de partidos de izquierda), sino que ha involucrado a autoridades —de antes y de hoy— del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), como el Maestro Gastón García Cantú o, más recientemente, la propia dirección actual del Instituto.<sup>3</sup>

Es indudable que la Iniciativa debe rechazarse: combina de manera poco afortunada la legislación sobre el propio patrimonio con una reorganización del INAH y otras instituciones del sector cultural; no corrige sino que amplía los

<sup>1</sup> Las ideas básicas de este texto salen de una conferencia a la que gentilmente me invitaran a dar Federico Martínez y José Pantoja, para el Taller sobre la Iniciativa de Ley General del Patrimonio, de la ENAH, celebrada el 25 de Mayo de 1999. Agradezco a los organizadores su invitación, y al público sus intervenciones, que permitieron afinar algunos de los argumentos presentados ahí. Una versión resumida —y con otro énfasis de algunas de las ideas centrales se presentó, a solicitud del Consejo Técnico de la ENAH, en el Foro Abierto sobre Formación de Profesionales en Cultura, celebrado en la Escuela el 7 de Julio del mismo año, en el marco de la discusión de la misma Iniciativa de Ley. Agradezco también a la Maestría en Arqueología las facilidades otorgadas para la participación en estos eventos.

<sup>2</sup> Véanse, por ejemplo, los comentarios del Lic. Schroeder o los del Mtro. Cotton, en el reciente "Foro Abierto: Patrimonio, Legislación, Investigación y Formación de Profesionales en Cultura", convocado por la Escuela Nacional de Antropología e Historia el 14 de Julio de 1999 (y que será próximamente publicado).

<sup>3</sup> Teresa Franco retira su apoyo a la Iniciativa. *La Jornada*, 5 de Junio de 1999.

\* ENAH

problemas que pudiera tener la Ley Federal de Monumentos, Sitios y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas de 1972; al tiempo que desmembra al INAH y al Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura, le confiere al primero nuevas responsabilidades sin incrementar las posibilidades de cumplir las que ahora tiene; delega en los niveles local, municipal y estatal tareas que no están preparados a cumplir; abre el camino a la privatización y fomenta el coleccionismo que a su vez fomenta el saqueo; y, de interés más cercano a nosotros, elimina de un plumazo —o al menos omite olímpicamente— las funciones de difusión y docencia que contempla la actual Ley Orgánica del INAH, con lo que el destino de las escuelas del Instituto, incluyendo la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), queda en el aire.

No obstante, en este trabajo quiero aproximarme al problema de la conservación del patrimonio cultural desde otro ángulo: quiero enfocarlo más allá del marco legal, para intentar desentrañar algunos de los factores que afectan su preservación, así como señalar los retos y oportunidades que presenta una visión nueva, diferente, del patrimonio cultural, una visión que la Iniciativa ignora pero cuyos efectos son inminentes. Y, en particular, cómo, ante los retos y oportunidades de esta nueva visión, la ENAH tiene una misión renovada.

### **Patrimonio cultural: ¿de quién y para qué?**

Existe polémica sobre el término “patrimonio”. Una manera de entenderlo es en su sentido general, incluso cercano al coloquial, de «herencia». El patrimonio cultural sería entonces la herencia que todos tenemos, a diferentes escalas y en diferentes modalidades, y que, al menos en el discurso, es nuestro derecho inalienable como sociedad. Como con cualquier herencia, es obligación de los que la reciben no despilfarrarla, sino transmitirla enriquecida a las siguientes generaciones. Pero es también legítimo que el uso y el goce no destructivo de esa herencia genere beneficios de diferentes órdenes para sus depositarios en turno. De otra forma, un herencia que nadie aprovecha en algún sentido, pero que está al mismo tiempo obligado a conservar, difícilmente es una herencia con posibilidades de sobrevivir.

De hecho, aunque plantear las cosas así pueda sonar casi sacrílego en el contexto académico, esta visión pragmática es mucho más cercana a la que se puede detectar en el gran público, que la de las sesudas discusiones filosóficas a las que normalmente nos entregamos los especialistas. La gente pregunta, con razón desde su perspectiva, ¿por qué tengo que preservar el patrimonio? Y muchas veces lo único que como especialistas le contestamos es: “Porque así lo marca la Ley de

1972". O bien, llegamos a una comunidad a intervenir un monumento y de paso alterar la vida del grupo, y cuando se nos impugna contestamos con frescura: "Somos del INAH".

Una nueva visión del patrimonio cultural, que realmente promueva su conservación, requiere transformar esta actitud; no porque sea inherentemente incorrecta o falsa, (en efecto, somos del INAH, en efecto nos apoya la Ley de 1972), sino porque ha mostrado su ineficacia, ha fracasado estrepitosamente en lograr su cometido, que es proteger el patrimonio. Por ello creo que el asunto es más de fondo que de forma legal, sin que por ello el contar con un adecuado instrumento jurídico esté de más: si simplemente se cumpliera la Ley vigente estaríamos del otro lado. Si mejoráramos, con ajustes menores, esa Ley, estaríamos todavía mejor. Pero el problema es entender porqué no se cumple, y porqué en vez de mejorar el marco legal existente, existe presión por transformarlo hacia una visión privatizadora del patrimonio.

En lo que sigue me concentraré en el patrimonio arqueológico en particular, no por menosprecio a otras formas de patrimonio, sino porque es el que conozco mejor y que, junto con el patrimonio virreinal, está más claramente acotado.<sup>4</sup> Y ambos son, en buena medida, el campo de batalla actual sobre el patrimonio. Y, a diferencia del patrimonio intangible, el patrimonio arqueológico o el virreinal no son renovables.

### ¿Por qué el patrimonio es un campo de batalla?

El patrimonio tiene diferentes valores que son destacados por varios actores y segmentos sociales con distintas intenciones y proyectos contradictorios. Permítaseme clarificar. Para los especialistas, son claramente reconocibles (y apreciados) cuando menos cuatro valores del patrimonio:

a) El valor estético. Es uno de los primeros valores en reconocerse, en el caso de la arqueología, y está inseparablemente ligado de lo que otros llaman el valor "reverencial" o "experiencial". Los sitios y las piezas nos inspiran, nos conmueven,

<sup>4</sup>Otras formas de patrimonio—notablemente, el llamado "intangible"—son de mucho más difícil tratamiento. Recuerdo, a guisa de ilustración, el debate entre un especialista de gran renombre sobre náhuatl y nuestro no menos reconocido sociolingüista Leopoldo Valiñas, en el contexto de una reunión sobre pueblos nahuatlacas en Milpa Alta. El especialista se conduce de cómo "el náhuatl se está perdiendo; pudiera estar en riesgo de extinción", porque se han adoptado muchas palabras del español; Valiñas contestó (aunque no pretendo que mi recuento sea *verbatim*), que "en efecto, hay gente que preferiría que se extinga la gente a que se extinga la lengua, porque va a estar difícil sobrevivir en una economía de mercado sin palabras como 'litro', 'kilo', 'metro', o denominaciones de dinero en español... Como se verá, las cosas son más difíciles en cuanto al patrimonio no tangible. Espero que si alguien va a proponer una ley que obligue a las comunidades a ser de determinada manera, tener determinadas costumbres o defender ciertas prácticas, sean los propios indígenas los que la formulen...

nos dan un goce estético —si somos afortunados en tener las claves que nos permitan disfrutar esos códigos, que no es caso de gran parte de la población—.

b) El valor histórico. Es el patrimonio visto como el legado específico de un momento histórico, de un pueblo en particular; el valor, reconocido por el romanticismo, que caracteriza a las “ruinas”: el rastro del tiempo. Nociones como la de “autenticidad”, “registro” o “documento” le son constitutivas. Se trata del patrimonio entendido como evidencia de la trayectoria de una sociedad específica y no de otra. Este valor está indisolublemente ligado al valor ideológico o político, que fue el impulsor de las arqueologías nacionales (y nacionalistas) durante los siglos XVIII y XIX. Por supuesto, para ser eficaz requiere un sentido de la historia, de la propia historia, como historia vivida.

c) El valor científico. Lo arqueológico como la evidencia de procesos sociales generales, universales, y en especial de aquellos que solamente se pueden estudiar arqueológicamente. La arqueología es la puerta de acceso a desentrañar misterios y problemas como el del origen y antigüedad del hombre (que causó enormes revuelos el siglo pasado); el tránsito a la vida sedentaria y el origen de la domesticación de plantas y animales; el proceso de formación de las clases sociales y el Estado; la aparente inestabilidad y el colapso de los primeros estados, son algunos de los problemas científicos que se pueden resolver solamente mediante evidencias arqueológicas. Este valor es irremplazable, y dada la naturaleza del contexto arqueológico, cuyo registro implica su destrucción parcial, es también el más delicado. Históricamente, permitió que se ampliara la idea de «artefacto» digno de preservación a objetos y edificios que quizá no se hubieran conservado por carecer de valor estético o histórico en los sentidos anteriores. Aunque el polen prehistórico no sea necesariamente “bello” o “histórico” en el sentido nacionalista, por ejemplo, es una evidencia científica indispensable que debe preservarse y estudiarse a fin de poder explicar procesos que conducen a la variabilidad social y cultural actual. Por supuesto, este es el más arcano de los valores del patrimonio, y que normalmente ni siquiera nos preocupamos por explicar al público, resaltando en cambio los “grandes hallazgos” y las “obras maestras” de la arqueología —es decir, una arqueología de objetos, precientífica, centrada en lo estético, lo espectacular o lo histórico en el sentido estrecho—.

d) El valor ideológico o político. Es el valor de lo arqueológico en la conformación de puntos de vista, actitudes y emociones requeridas por los segmentos sociales que detentan el poder (o por los que los cuestionan). La arqueología como productora de consensos nacionales, étnicos, de clase, e incluso de género. Es históricamente un valor crucial en la conformación de la arqueología moderna; hoy día, un valor parasitario, pero inevitable, de otras formas de valor. Su ina-

deuada ponderación en relación con los otros valores del patrimonio lo hace particularmente susceptible a ser manipulado a costa de estos otros valores, como cuando la autenticidad de un monumento es alterada a fin de poder usufructuarla como eje de la nacionalidad, como sucedía muy frecuentemente en la reconstrucción de sitios arqueológicos. Y hay ejemplos terribles también en los sectores contestatarios que, ansiosos de poder contar con sus propios bastiones monumentales, han alterado irremisiblemente el patrimonio. Por supuesto, cualquier proyecto social que se construya sobre una historia inventada a partir de un patrimonio deformado corre el riesgo de estar construyendo sobre cimientos de lodo. A nivel regional, estatal y local, aunque menos grandilocuentemente, los políticos quieren “ganar puntos” de prestigio como “conservadores” del patrimonio, muchas veces a costa de destruirlo o desfigurarlo —a fin de cuentas, en el informe anual solamente aparecen “tres sitios restaurados”—.

A estos cuatro valores se suma, sin embargo, uno más que los especialistas pretenden normalmente que no existe porque están convencidos de que no debería existir:

e) El valor comercial o mercantil. Aunque antiguo también, había sido mantenido más o menos bajo control hasta finales de este siglo. Históricamente, existió siempre el tráfico de objetos (obra), que en el caso de lo arqueológico fue oficialmente proscrito en muchas legislaciones desde el siglo pasado, precisamente por ser lesiva de los valores científico e histórico: al ser retirados los artefactos de su contexto original, se destruye su asociación a otros objetos y a la capa de suelo en que se encuentran, perdiéndose de manera irreparable información indispensable para entender incluso a los propios objetos. El mercado negro (y el no tan negro, como el que se realiza con bombo y platillo en lugares tan prestigiosos como Sotheby's), está al servicio de una élite que busca los valores estético e ideológico —en este caso como muestra de su poder adquisitivo y de su buen gusto—, y que los ve como la inversión de dinero en bienes que generan rápidamente considerable plusvalía, ya sea de manera directa o, en el peor de los casos, cuando menos en la venta de derechos de uso y reproducción en diferentes medios.<sup>5</sup> Lo arqueológico como mercancía, sin embargo, ha tomado un nuevo cariz a finales de siglo, para extenderse de los objetos hasta los sitios. La explotación comercial de las zonas de monumentos deja pingües ganancias, sobre todo combinada con lo que se llama “mercadeo de línea”, en que a los servicios relacionados a la visita (hos-

<sup>5</sup> El caso de Bill Gates, propietario de Microsoft, es ejemplar: se ha convertido en uno de los más grandes coleccionistas actuales, no por su amor al arte o la arqueología, sino estrictamente como una parte de su portafolio de inversiones.

pedaje, alimentos, guía, diversiones adicionales) se añaden productos tipo "souvenir" (desde camisetas hasta tarros, desde ceniceros hasta postales y libros con fotografías). La exaltación de este valor es la que más efectos depredadores tiene sobre el patrimonio.<sup>6</sup> Por desgracia, es también la más frecuente, porque nadie tiene problemas para entender esta forma de valor del patrimonio arqueológico. Y la privatización del patrimonio es la forma más eficaz de eliminar los otros valores a favor de éste.<sup>7</sup>

La batalla por el patrimonio se da cuando estos valores chocan entre sí, al momento en que chocan entre sí los actores y segmentos sociales que privilegian unos valores sobre otros, que no es otra cosa que el choque de sus respectivos proyectos sociales. Y aunque la solución final sin duda puede ser la abolición del sistema capitalista, con su exaltación del valor mercantil a costa de lo que sea, mientras eso sucede, por el momento quizá vale la pena explorar más a estos actores y sus proyectos.

### Los actores

Sin duda, los más vocales actores son los propios especialistas: los académicos y técnicos que investigan, conservan, difunden el patrimonio y forman a los especialistas que trabajan sobre éste. Suelen destacar el valor científico por sobre los demás (aunque muchas veces en el fondo sean más románticos que sus antecesores del siglo pasado); y, de manera quizá inconsciente, promueven una forma especial de privatización: la de ellos sobre "sus" materiales. En arqueología es común oír hablar a los arqueólogos sobre "su" sitio o "sus" artefactos, que cuidan celosamente e incluso prefieren no publicar para que no "les roben sus datos". Están (¿j estamos!?) interesados en cuestiones tan arcanas como la distribución del algún tipo cerámico, o la espectroscopia de algún otro material. El público y los otros actores del patrimonio son una molestia inevitable que hay que mantener a distancia. La arqueología que toma en cuenta a los turistas, e incluso la difusión en general, aún en los museos, se consideran actividades de segunda clase para los

<sup>6</sup> La contraparte de esta valoración, sobre la que he escrito en algún otro lado, es su subvaloración en relación a otras mercancías o valores comerciales, como sucede cuando un propietario de un predio prefiere destruir la evidencia arqueológica o pretender que no había tal, que arriesgar el valor de su predio en el mercado de bienes raíces, ya que de ser considerado como de interés arqueológico, el predio está sujeto a limitaciones en cuanto a su uso, y podría ser, en principio, incluso expropiado por razón de beneficio social.

<sup>7</sup> Parecería paradójico, porque si pago por ver un sitio, espero que me muestren el original —lo que en principio llamaría a que se respetara cuando menos el valor histórico; pero la industria del entretenimiento privilegia otras condiciones y atractivos, muchas veces a costa de la distorsión de la evidencia original, o de su plena y descarada reconstrucción o invención, bajo pretexto de que "así lo entiende mejor el público", o "así es menos aburrido".

puristas de corazón. Hay que preservar el patrimonio como dato, como campo de juego que permite divertirnos en el campo, y como materia objeto de trabajo por el que devengamos un micro salario. Lo demás es poco serio. Nuestro instrumento es la Ley, nuestro bastión el INAH, aunque lo invoquemos para bien solamente cuando se trata de desalojar a campesinos de su tierra de cultivo. Y aunque muchas veces estamos en contra de la política institucional, la cumplimos fielmente de cualquier manera. No obstante, en la geografía política de la conservación del patrimonio, invariablemente aparecemos del lado de "los buenos".

Los actores institucionales, ya que mencionamos al INAH, tienen normalmente otra agenda. Privilegian los valores ideológicos y, en sentido indirecto, el mercantil (como la puesta en valor de sitios que generen divisas para el país), a veces a costa del valor científico. Sucede algo similar con otras instituciones del sector, y con sus contrapartes estatales. Además, todos están obligados a mostrar que en efecto se interesan en conservar el patrimonio. Y esto sucede no necesariamente porque algún directivo sea malvado o perverso, sino que es la posición estructural en la que las propias instituciones se metieron hace décadas. Adicionalmente, estas instituciones se han convertido en buenos escalones políticos (local, nacional o internacionalmente), por lo que inevitablemente la lógica política tiene que pesarle a cualesquiera que los dirija. De hecho, ante la presión de otros actores (e incluso de nosotros, los propios subordinados, investidos ahora en ropajes sindicales, desdoblados y distanciados mágicamente de la institución de la que somos parte y proyectando muchas veces en ella nuestras propias culpas), estas instituciones tienen que hacer un perpetuo malabarismo para poderse conservar vivas y no desviar demasiado su rumbo en relación con el proyecto nacional que las creó. En la imaginación colectiva, las instituciones inician oficialmente el extremo de "los malos" en la conservación.<sup>8</sup>

Los más malos de los malos, sin embargo, son los políticos locales y estatales, y la iniciativa privada. Hablaré primero sobre los primeros, que han reclamado, desde hace años, que ellos (¡ejem!... los ciudadanos de sus estados, esto es), no ven los beneficios del patrimonio, y en cambio tienen que cargar con los problemas sociales que su explotación conlleva, o con los problemas políticos que su intocabilidad implica. Por ejemplo, que se producen necesidades de servicios urbanos en lugares que han crecido de manera acelerada gracias a la presencia de un sitio arqueológico, y que por desgracia la derrama de impuestos no es capaz de

<sup>8</sup> Es irónico cómo la eterna satanización de las instituciones hecha por sus detractores internos es retomada, en momentos como el actual, por los enemigos del patrimonio, que utilizan estos argumentos para ahora poner en peligro a la propia institución (y a sus trabajadores, incluyendo, por supuesto, a los propios detractores): "¡Ustedes mismos han señalado que el INAH no funciona: pues acabemos con él!".

cubrir, ya que afectan además a regiones enteras. Señalan que los ingresos derivados de la visita se canalizan al Distrito Federal, y que muchas veces son los gobiernos estatales los que tienen que apoyar los trabajos de conservación e incluso investigación; y, por último, que las restricciones que el INAH impone, muchas veces desconociendo situaciones locales, impiden que florezca de manera adecuada el comercio o la industria o se reutilicen de manera no destructiva edificios históricos; o, peor aún, que la presencia de vestigios arqueológicos impide o al menos retrasa el desarrollo de obras de infraestructura de beneficio social, sin que el INAH y sus trabajadores puedan acudir con prontitud a evaluar y “liberar” obras y predios. En un interesante juego de espejos, para este sector, el villano es el INAH, y peor aún, sus sindicatos, agitadores profesionales con agendas izquierdistas ocultas, que utilizan al patrimonio como parapeto para esconder sus retardatarias intenciones e imponer una lógica centralista, discriminatoria y atentadora de la soberanía estatal y municipal. En su pugna por “usar” el patrimonio, estos políticos regionales suelen aliarse con aquellos a los que el bando opuesto considera los “más malos de los malos”, la iniciativa privada.

Este segmento es más amorfo y por ello más difícil de caracterizar, particularmente porque puede adquirir una triple personalidad. En primer lugar está el capital depredador, al que le urge poder maximizar sus ganancias, y que ve en la arqueología un mercado virgen, explotado de manera muy incipiente e ineficiente. A esta faceta de la iniciativa privada los argumentos —“intelectuales”, “románticos”, “subversivos” o de “monopolio de Estado”— de los especialistas y de las instituciones les parecen tan pieza de museo como los museos de dichas instituciones. Cuando se expresa con sinceridad, este segmento habla de la necesidad de desburocratizar, de ampliar el acceso, de “poner en valor”, en beneficio de todos (empezando, claro, por ellos), el patrimonio. Quiere concesiones, y no está regateando precios: está dispuesto a pagar y pagar bien para poder hacer negocio, que es de lo que se trata. Por otro lado, cuando es menos sincero, habla de cómo su intervención favorece la conservación, al asumir parte del compromiso social al que están obligados, siendo ésa su única motivación. Y por último —cuando es más desconcertante— como hace con sus fundaciones y asociaciones culturales, se rodea de intelectuales y expertos y señala con precisión las deficiencias y errores de la labor institucional, lo inoportuno e insuficiente de su intervención, o los huecos en la Ley. Exhibe además con orgullo los ejemplos de los casos notables en que la inversión privada ha, en efecto, permitido que se conserven o exhiban monumentos y obras, y aprovecha para destacar que si el problema del INAH es que no tiene con qué (\$\$\$), ellos sí, y gustosos están dispuestos a tomar su papel, con las mejores tecnologías y los más caros especialistas de las más exclusivas ins-

tituciones privadas internacionales, a cambio, claro, de exención de impuestos, ciertas concesiones comerciales y el relajamiento de la normatividad (por ejemplo, que el INAH deje de tener una función rectora, vista su incapacidad, como bien señalan sus propios trabajadores). En este momento post-postmoderno, la iniciativa privada ha tomado incluso posiciones muchas veces más nacionalistas y regionalistas que las propias instituciones oficiales, dado que conviene que se les reconozca como comprometidas con el país, para apoyarlas en su momento ante la embestida del capital globalizador y "extranjero".<sup>9</sup>

Un subconjunto de este segmento son los coleccionistas, que normalmente son gente con los medios como para pagarse el gusto de tener piezas originales, y que indirectamente fomentan el saqueo y el mercado negro; otro subconjunto son los propietarios de empresas de desarrollo de infraestructura, que reclaman pérdidas ante la lentitud de las instituciones para liberar las obras, como ya señalamos. Para ambos, la legislación actual es un impedimento para el libre ejercicio de sus respectivos negocios. Son estos grupos minoritarios los que quizá tengan algo que ver con el impulso a la actual Iniciativa.

Queda un segmento aún, que es todavía más polimorfo: el de la sociedad civil, particularmente la sociedad civil organizada con independencia del capital o de las instituciones oficiales. Aquí encontramos desde organizaciones indígenas reclamando su autonomía, hasta grupos de colonos y vecinos que defienden el patrimonio aun en contra del INAH. En la geografía política de la conservación, éstos son los buenos de los buenos y representan la posibilidad real de salvación del patrimonio. Pero lo mismo tenemos a indígenas llegados apenas hace poco más de cien años a una zona, y que ahora se reivindican como únicos y auténticos herederos de los indígenas prehispánicos —herederos en el sentido de uso, goce y disfrute (léase destrucción)—, que a bienintencionados beatas y beatos que quieren pintar los templos con color rosa mexicano para tapar las pinturas esas viejas de la pared, que al fin casi ni se ven; o a los no tan bien intencionados microempresarios que, muy emprendedores, requieren el control local para lucrar ellos y no el gran capital; o a las comunidades que deciden instalar sus propias casetas de peaje en la entrada de sitios supuestamente de propiedad federal. Todo mundo quiere un pedacito del patrimonio para poder sacarle jugo. En otros casos, por desgracia los menos frecuentes, hay comunidades que realmente entienden los valores del patrimonio, y que, acercándose a los especialistas y las instituciones

<sup>9</sup> Por supuesto, existen empresarios genuinamente interesados en el patrimonio cultural; por supuesto, existen políticos legítimamente comprometidos con su conservación; de hecho, hay incluso muchos arqueólogos a los que el patrimonio realmente les importa...

encargadas, han logrado hacer propuestas en que no se permite que el valor mercantil apabulle a las otras formas de valor. Es el caso de las comunidades que han logrado desplantar exitosos museos comunitarios o sitios protegidos por la comunidad y para uso de la comunidad.<sup>10</sup>

Independientemente de que las anteriores caracterizaciones se vean como retratos fieles de cada segmento, o como meros bocetos o incluso caricaturas de los involucrados, lo cierto es que todos, sin excepción, reclaman el patrimonio como suyo. Y, en cierto sentido, todos tienen razón. El problema no es que el patrimonio sea realmente de todos, sino qué usos son capaces de destruirlo —y así dilapidar la herencia, matar a la mismísima gallina de los huevos de oro que hoy se codicia—. Pero, por otro lado, pretender que el patrimonio sea una herencia intocable, cuyo único uso queda a discreción de lo que el institucional *big brother* determine, es algo que no parece tener muchas posibilidades de sobrevivir en este umbral del milenio. De hecho, propongo que la Iniciativa de Ley que nos ocupa no es sino la más reciente expresión de la batalla por el patrimonio, una batalla que ya no es soterrada o de guerrillas, sino que pinta para convertirse en el tipo llamado “guerra total”. Derrotar a la Iniciativa de Ley, cosa que creo que sucederá, no habrá sido sino el triunfo de una batalla preliminar, una escaramuza escabrosa, pero escaramuza al fin, de una guerra que tiene todos los ingredientes de una guerra prolongada y de desgaste. Estar preparados para esta guerra implica, entre otras cosas, entender el papel real de los arqueólogos.

### La doble función de la arqueología

Ingenuos, los arqueólogos creemos normalmente que nuestra tarea fundamental es hacer ciencia, y que es por esa contribución que nos paga el país. Aunque esto es parcialmente cierto, creo no ser demasiado cínico cuando he propuesto<sup>11</sup> que nuestra función real, estructural, es la producción y la destrucción de valor en el sentido mercantil, capitalista. Esta tarea, junto con la producción de valores ideológicos, es nuestra razón estructural de ser.

Creamos valor cuando generamos bienes mercantiles y capitalizables en la industria de servicios de entretenimiento, con todo y sus subproductos de “mercado de línea”. Y si los expertos tienen razón, esta rama, la del entretenimiento, o

<sup>10</sup> El caso que conozco más de cerca es el de los museos comunitarios de Oaxaca, que utilizan al patrimonio no solamente como sustento y expresión de su identidad local e indígena, sino que lo toman como eje atractor para una serie de servicios y productos que, sin detrimento del propio patrimonio, les generan ganancias que se utilizan comunalmente.

<sup>11</sup> Por ejemplo, “La interpretación temática...”, en el *Coloquio 60 Años de la ENAH*, ENAH, (en prensa).

con mayor precisión la llamada "economía experiencial", será la tercera ola de la economía, superando a la de las manufacturas, que caracterizó el momento anterior, y a la de los servicios en general, que caracteriza el momento presente.

Y, como he señalado más de una vez, los arqueólogos destruimos valor cuando ponemos límites a la propiedad, acotamos áreas de protección, señalamos zonificaciones y restricciones al uso del patrimonio. En particular, afectamos los mercados de bienes raíces e incrementamos los costos de la industria de la construcción. Por ello, por un lado nuestra labor es necesaria para generar nuevas fuentes de ganancia, pero es también un estorbo, y en esa medida el patrimonio arqueológico es a la vez una bendición y una maldición para sectores específicos del capital global.

Paradójicamente, y en contra de lo que opinan algunos intelectuales de izquierda, la economía global en que se da este proceso no llevará a una completa homogeneidad cultural; aunque el capital depredador o capitalismo salvaje requiere de un mínimo de homogeneización en la producción de consumidores a nivel global, es también consciente de que la diversidad, dentro de ese mundo homogeneizado, es un producto vendible. Es por ello que no es necesariamente cierto que el capital depredador acabará con el patrimonio cultural; ello implicaría acabar con una fuente importante y reutilizable de ganancias. Más bien, el capitalismo global requiere de la heterogeneidad para convertirla en un producto más. Es, por lo mismo, en su mejor interés económico que los patrimonios nacionales y regionales se conserven, siempre y cuando su preservación no afecte otras ramas productivas en las que se obtengan ganancias mejores.

En este contexto, las instituciones culturales tendrán cada día mayor presión para convertirse en los facilitadores del usufructo comercial del patrimonio. De hecho, pudiera pensarse que ése es su papel estructural real hoy día, un mecanismo de transmisión de valor del sector público al privado, como he propuesto en otro trabajo.<sup>12</sup> Por ello, su viabilidad dependerá, en buena medida, de su capacidad de oponer otras fuerzas sociales y no sucumbir a las presiones de los grandes intereses económicos. Pero no nos hagamos ilusiones: llegado el momento, sin un contrapeso, en particular sin un contrapeso de la sociedad civil, y sí con muchas presiones en contra desde el propio aparato político, el pronóstico no es bueno: las instituciones que no cumplan ese papel estructural simplemente no sobrevivirán.<sup>13</sup>

<sup>12</sup>Gándara, M. 1999 "Museos, sitios y público". En el Foro Sobre Evaluación Institucional, organizado por el Sindicato de Académicos del INAH. *EaoFo*, 27 de 1999.

<sup>13</sup> Hay quien piensa que el INAH es eterno y que no habrá poder humano en el mundo que lo pueda eliminar o acabar. Lo mismo pensaron, en su momento, los que defendían a las instituciones que precedieron históricamente al INAH y que, por supuesto, no existen más.

## El patrimonio: ni herencia intocable ni mercancía

Parecería, sin embargo, en toda esta discusión, que las opciones en torno al patrimonio se reducen a dos: o verlo como un legado intocable por aquellos que proclamamos ser sus propietarios legítimos, o verlo como mercancía disponible al mejor postor. Pero existe una tercera vía, una vía que quizá salva esta oposición polar y es mucho más adecuada al momento actual: la de ver al patrimonio cultural como un recurso. Un recurso especial, no renovable y muy frágil, pero un recurso más, un recurso cultural administrable a favor de sus depositarios sociales.

Ver el patrimonio así —que de hecho no es una idea nueva, existen programas de administración de recursos culturales en muchos países— tiene consecuencias inmediatas. Una de ellas es que los expertos en cultura normalmente nos escandalizamos ante la idea de que el patrimonio sirva realmente para algo a alguien y, en consecuencia, no hemos sido siempre o necesariamente entrenados para proponer cómo administrar su uso, ni tenemos en todos los casos las habilidades técnicas requeridas si hubiera que empezar mañana —aunque es mucho más fácil adquirir estas habilidades siendo experto en cultura, que lograr desarrollar una sensibilidad para el patrimonio siendo administrador, contador o planificador-tecnócrata, como está más o menos bien demostrado—. Nos hemos especializado tanto en el porqué nadie debe tocar el patrimonio que nos cuesta trabajo imaginarnos una opción alternativa.

Pero lo cierto es que, aunque me imagino que esto va a sonar arrogante y auto-complaciente, los antropólogos, historiadores y conservadores somos los que sabemos más sobre ese recurso, o cuando menos quisiera pensar así en torno al patrimonio arqueológico: arqueólogos, conservadores y restauradores somos, junto con museógrafos y otros divulgadores especializados, los expertos en la temática. Sabemos cómo se produjo, cómo lo ha alterado el tiempo, cómo lo pueden alterar factores actuales, hasta dónde resiste, qué lo pone en peligro, y cómo pueden participar otros en su disfrute sin destruirlo. Combinando esta experiencia con la de antropólogos sociales y etnólogos, especialistas en trabajo con comunidades, se conjunta un equipo capaz de orientar en un uso respetuoso del patrimonio; reforzados con historiadores, etnohistoriadores, lingüistas y antropólogos físicos, podemos no solamente lograr una perspectiva histórica sobre recursos culturales particulares, sino sobre su potencial actual. Y, bien que mal, el INAH ha proporcionado el marco institucional en el que se han acumulado las experiencias relevantes —aprendiendo muchas veces, de manera inevitable, del error—, experiencias que orientan posibles direcciones futuras.

Ver al patrimonio como un recurso cultural administrable, pero que en efecto beneficie a la sociedad entera, que permita y promueva la participación de la sociedad civil, que acepte incluso los retos de la empresa privada y las limitaciones del juego político, implica, sin duda, un cambio importante de actitud. Pero es un cambio que resulta inaplazable si el patrimonio ha de sobrevivir. La multicitada cifra de 200 000 sitios arqueológicos como mínimo, y un máximo de 500 arqueólogos ejerciendo la profesión, claramente apunta a que la conservación del patrimonio arqueológico no puede y no debe ser solamente un asunto de arqueólogos o instituciones. Es, necesaria e inevitablemente, una responsabilidad de la sociedad civil; pero que, si somos realistas, en el contexto de la sociedad capitalista actual, la sociedad civil aceptará en la medida en que derive algún beneficio de su participación. El gran reto es encontrar cómo sea un beneficio real, que no siempre tiene que ser mercantil, que tenga un alcance social amplio, y que no destruya al recurso del que se nutre.

En ese sentido, es cierto que debe abrirse la participación a otros actores y sectores; involucrarse a los niveles estatal, municipal y local en la conservación; hacerse una convocatoria amplia, y lograrse una corresponsabilidad en la custodia del patrimonio. La pregunta es si estos nuevos actores están en efecto capacitados para asumir esa nueva responsabilidad, y si la asumirán solamente como un gesto altruista o esperan algo a cambio; y si, en ausencia de una conciencia clara sobre los valores del patrimonio, su expectativa de beneficio es una expectativa razonable, responsable y respetuosa del patrimonio.

### La ENAH en este contexto

Quizá ahora se entienda porqué, a diferencia de otros comentaristas de la Iniciativa de Ley, yo no he iniciado haciendo una defensa *a priori* de la innegable calidad o importancia de nuestra Escuela,<sup>14</sup> e impugnado de entrada a la Iniciativa por omitir mención de nuestra existencia. Aunque ésa es una ruta sin duda válida, he tratado de proceder a la inversa: la prioridad es la conservación del patrimonio cultural, que es importante por los valores que el patrimonio implica. Para que esta prioridad se cumpla es necesario entender los factores, sujetos y segmentos sociales que inciden en su conservación o destrucción; es necesario entender en dónde se generan los conflictos, y cómo se insertan en una dicotomía en que el patrimonio o es intocable o es una mercancía, para proponer, finalmente,

<sup>14</sup> Como es sabido, me tocó dirigirla de 1985 a 1989, por lo que difícilmente se me puede considerar neutral en lo que toca a su futuro...

que el patrimonio es un recurso no renovable, pero administrable, del que puede hacerse un uso respetuoso y responsable. Pero ello requiere, ante todo, una sensibilización general de la sociedad civil, y en particular de esos nuevos actores y segmentos que ahora desean participar. Se requiere enriquecer y elaborar la experiencia institucional y colectiva sobre el patrimonio arqueológico, y desarrollar nuevas estrategias de administración de recursos culturales a partir de esa valiosa experiencia. Se requiere, finalmente, de capacitar a esos nuevos actores y segmentos, que a escalas estatales, municipales, locales o desde la empresa o la industria, o en colectivos organizados de la sociedad civil, quieren jugar un papel más activo. Y para esa tarea, la experiencia y la capacidad de respuesta de la ENAH es crucial. Por ello resulta inaudito que quienes redactaron la Iniciativa de Ley pasen por alto uno de los recursos vitales que tiene el país en la vía hacia una nueva concepción del patrimonio y de su uso.

La ENAH tiene una vocación comunitaria, y años de trabajo en comunidades concretas: grupos indígenas, campesinos, obreros, colectivos urbanos, de género e incluso agrupaciones religiosas. El contacto con esas nuevas fuerzas que han de participar en la conservación no nos es algo nuevo; hemos estado y estamos en contacto permanente con ellas. Hemos colaborado en el desplante de proyectos tan importantes como el de Museos Comunitarios de Oaxaca, hemos promovido actividades conjuntas de conservación entre los Rarámuri, hemos concientizado lo mismo a comunidades otomíes que de la zona aledaña a Cuicuilco en el Distrito Federal. En fin, la lista es demasiado larga para el espacio disponible aquí.

Y la ENAH ha sido pionera en la exploración de formas alternativas de comunicación y difusión del patrimonio, y en la capacitación de especialistas para estas tareas: baste mencionar los diplomados sobre museografía y museología, o el de Difusión de la Historia, entre otros, amén de nuestra participación en los primeros intentos del INAH de explorar el campo de la administración de recursos culturales, como fue el caso del diplomado que al respecto recientemente tuviera lugar en Oaxaca, bajo la coordinación de una de las especialistas más importantes que tenemos en México en ese tema, la Dra. Nelly Robles. La lista, insisto, es larga, y la importancia de la experiencia de la ENAH, como parte del INAH, es innegable.

### **Una misión renovada**

Así, proteger el patrimonio implica más que simplemente promover leyes, por más bien intencionadas que fueran. Los encargados del cumplimiento de la Ley

se convertirán más en policías y fiscales que en eficaces protectores del patrimonio, si aquellos que realmente han de protegerlo no lo entienden, y no lo entienden porque nadie ha tenido a bien explicarles en qué consiste, o cómo pueden usarlo responsablemente. Proteger implica concienciar, sensibilizar y finalmente capacitar para que la sociedad civil tome el papel que le corresponde en la responsabilidad colectiva de proteger el patrimonio.

La ENAH está particularmente capacitada para proponer, proyectar y llevar a cabo un proyecto de esta naturaleza, que destaque además su carácter auténticamente nacional y refuerce el compromiso que desde siempre ha tenido con el patrimonio. En este contexto, la ENAH adquiere una importancia estratégica, se convierte en una pieza clave cuyas habilidades y experiencia hay que poner en juego. Lejos de desaparecerla por decreto, hay que utilizar sus capacidades para bien de la defensa del patrimonio. Hay un nuevo contexto, y con ello, una misión renovada —que no substituye o elimina otras, por supuesto— pero que adquiere una urgencia especial. Una propuesta legislativa realmente inteligente hubiera tomado en cuenta estas posibilidades. Una ENAH realmente inteligente reconocerá los nuevos retos y actuará en consecuencia.

### **Vámonos despacio, que tenemos prisa...**

Una tarea de este estilo no es cosa de unos cuantos días, o de las semanas que normalmente toma un periodo de discusión en los órganos legislativos. Si realmente queremos proteger el patrimonio, que es un problema complejo y no nuevo, nuestras acciones deben evitar ser soluciones mágicas o triviales: si el asunto fuera simple, ya estaría resuelto.

Si queremos proteger el patrimonio habría que empezar por hacer que la Ley actual se cumpla; reforzarla en aquellos puntos en que las nuevas condiciones requieren cambios; pero, ante todo, hay que darnos cuenta que este no es solamente un asunto de dictar leyes. Y aun en el caso de que hubiera que hacer nuevas leyes, propongamos leyes que ayuden a solucionar, no a empeorar, las cosas. Esa tarea, por desgracia, no es asunto de comisiones secretas de un Senado que se convierte en experto instantáneo en patrimonio y omite consultar a los especialistas; esa tarea tampoco será solamente el asunto de tres meses de debates:

El patrimonio es milenario; una buena ley bien vale un año.



# Una reflexión sobre la ENAH en el marco de la Iniciativa de la Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación

Doctora Mercedes Olivera B.\*

En la Iniciativa de Decreto que reforma la Fracción XXV del Artículo 73 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y que establece la Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación (Presentada al Congreso de la Unión en abril de 1998) se asienta que el "patrimonio cultural de la nación es fuente inagotable de reflexión sobre nosotros mismos, vínculo entre los mexicanos de una y otra época y síntesis de las manifestaciones artísticas y monumentales de cada momento de nuestra historia." Pero además de ésta y otras declaraciones con las que estamos de acuerdo, se considera que la protección y conservación del patrimonio cultural de México junto con su acrecentamiento, utilización y aprovechamiento convierten al patrimonio cultural "en uno de los ejes fundamentales en la promoción del desarrollo nacional", con lo que, de acuerdo a la política gubernamental prevaleciente, el patrimonio, por ley, se inserta en la dinámica del modelo neoliberal.

Para la aplicación de la Ley se propone la creación de un sistema nacional en el que las autoridades federales, las de las entidades federativas y las municipales deberán en todo momento articular sus programas y acciones de gobierno. El sistema estaría encabezado por el Consejo General del Patrimonio Cultural de la Nación, integrado por el Secretario de Educación, y los gobernadores de los estados o sus sustitutos. El Consejo General sería asistido logística y técnicamente por el Comité Permanente de Protección y Acrecentamiento del Patrimonio Cultural de la Nación, integrado por el Presidente del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, el Secretario Ejecutivo del INAH y por 8 representantes de los 8 grupos en que se agrupan los estados de acuerdo a su ubicación regional.

El Consejo General, de acuerdo con dicha Iniciativa, sustituiría al INAH como la autoridad más alta en la materia, sus funciones serían aprobar los reglamen-

\* UNACH. Centro de investigación y acción para la mujer.

tos de funcionamiento del sistema, proponer al Ejecutivo Federal y a los gobernadores acciones y medidas para impulsar el desarrollo nacional mediante la protección, acrecentamiento y aprovechamiento del patrimonio cultural de la nación, y aprobar y expedir las normas técnicas para la investigación, sistematización de conocimientos, acrecentamiento, catalogación, registro, información, divulgación, exposición, preservación, conservación, restauración, salvamento, rescate, recuperación, utilización, aprovechamiento, disposición, reproducción, custodia y resguardo del patrimonio cultural de la nación.

Las funciones mencionadas corresponden a todo el sistema de protección del patrimonio cultural, pero son de grandes y complejas dimensiones, difíciles de homogeneizar puesto que cada entidad expediría los reglamentos a la ley de acuerdo a sus legislaciones y los ayuntamientos municipales dictarían los bandos y reglamentos de policía correspondientes.

En ningún momento ese gran aparato toma en cuenta que la función de preservar el patrimonio cultural es una obligación y derecho de toda la población que se identifica a sí misma como mexicana; el Dr. Alfonso Caso señalaba, hace más de 50 años, que la tarea es tan grande que sólo para proteger el patrimonio arqueológico del país "se tendría que tender un cerco por todos los límites del territorio nacional". El problema no se resuelve con una ley como la que se propone; el punto de partida tendría que ser la determinación de todas y todos los mexicanos de asumir por convicción propia el cuidado y la protección de ese patrimonio de acuerdo con ciertas normas jurídicas que ya están previstas en la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas de 1972 y en la Ley Orgánica del INAH, que tratan de sustituirse con la propuesta. La ley del 72 contempla la necesidad de involucrar a los estados, municipios, ciudadanía y comunidades en esas funciones, pero sobre todo deja claro que los monumentos arqueológicos son propiedad de la nación, inalienables e imprescriptibles, importantísima condición que la propuesta de ley y no sólo ignora, sino que la transforma. La Ley del 72 necesita actualizarse, ciertamente, pero es importante conservarla para fortalecer las identidades étnica y nacional, mantener el sentido social del patrimonio cultural como un bien fuera del mercado, preservándolo de los saqueos, del uso privado y de oscuros fines políticos. A pesar de las deficiencias en su aplicación, la ley vigente ha permitido avanzar en el conocimiento e investigación del patrimonio cultural y ha sido un candado en contra de la privatización, el saqueo y la explotación privada de las zonas arqueológicas y los centros culturales.

La propuesta, en cambio, pretextando que la Ley del 72 ha quedado rezagada ante la dinámica del desarrollo social y que por lo tanto ha dejado de ser un

instrumento útil para la autoridad responsable de su aplicación, pretende cambiar el significado de capital cultural y social del patrimonio hacia el significado de un capital económico ligado al utilitarismo mercantil neoliberal. Dice la propuesta que el excesivo centralismo del INAH ha derivado en la indefensión del patrimonio ante la especulación inmobiliaria, la insuficiencia presupuestaria, el saqueo y el tráfico ilegal, la destrucción y la alteración, es probable que tenga razón, pero la propuesta no sienta las bases necesarias para resolver esos problemas sino que abre jurídicamente la posibilidad de multiplicarlos dejando en la impunidad a los culpables protegidos por la propia ley.

Aparentemente con la propuesta se amplía el ámbito de acción del INAH al considerar como patrimonio cultural de la nación no sólo las zonas, monumentos y bienes arqueológicos, históricos y artísticos, sino también "las zonas tradicionales, los bienes y colecciones de relevancia científica, tecnológica e intelectual y todas las manifestaciones sociales constitutivas de la identidad nacional". Pero lo que pasa en realidad es que la propuesta modifica las funciones del INAH y el sentido de su labor, adecuándolos a las necesidades de las políticas neoliberales adoptadas por el gobierno mexicano desde la década de 1980, a través de las cuales se ha producido el adelgazamiento del Estado mexicano en beneficio de la iniciativa privada y el libre comercio y se ha atentado contra la soberanía, las culturas y las identidades étnica y nacional.

En la propuesta el INAH pierde la custodia del patrimonio cultural y se convierte en ejecutor y administrador de las decisiones del Consejo General del Patrimonio Cultural. Como ya se dijo, las funciones de este Consejo son muy amplias y dispersas entre los tres diferentes niveles del gobierno, entre ellas resultan enormemente peligrosas las de aprobar y expedir normas para la utilización y aprovechamiento del patrimonio cultural solicitadas por grupos, comunidades o personas. Esto significa que las decisiones sobre el patrimonio cultural, al pasar de los científicos a los políticos, pueden supeditar los criterios antropológicos e históricos a los empresariales. Los miembros del gobierno, jurídicamente autorizados, podrían otorgar concesiones y usufructos a empresas turísticas y/o comerciales, sin que los molesten los técnicos e investigadores con sus reglamentos. El patrimonio cultural se convierte así en espacio para las inversiones de capital privado con las garantías jurídicas que les otorga la propia ley para la utilización, aprovechamiento y rescate de los bienes culturales. Cualquier persona con recursos puede ser autorizada a poseer bienes arqueológicos, históricos y tradicionales sin que esto sea ilegal, lo que favorece el saqueo de sitios, el robo y el mercado clandestino de joyas arqueológicas. La ley abre la posibilidad de que los sitios arqueológicos se usen y se destruyan con cualquier fin publici-

tario, fiestas privadas, mítines, actos religiosos, o espectáculos masivos de moda que puedan ser usufructuados por quien tenga el precio que el Consejo les asigne. Si se aprueba esta ley el patrimonio cultural entrará a la dinámica del mercado por la puerta grande de la modernización y las políticas neoliberales.

No podemos pasar por alto que la Iniciativa de Ley, tanto en su contenido, estructura y funcionamiento que propone para el sistema de protección del patrimonio cultural, como en la forma elitista en que fue elaborada, presenta claros rasgos de autoritarismo vertical, de exclusión de las mayorías, de menosprecio a los académicos, de desconocimiento a la autodeterminación de los pueblos, recreando el carácter patriarcal del sistema.

En este contexto la omisión de las funciones pedagógicas del INAH en la iniciativa de ley, así como la poca importancia que se le da a la investigación no son una mera casualidad u olvido, como dicen sus autores, sino una consecuencia de la intencionalidad privatizadora y modernizadora de esta Ley. De acuerdo a la propuesta el INAH se convertiría en el departamento administrativo y secretarial del Consejo, los académicos se mencionan solamente como miembros de su Consejo Interno: cinco del propio INAH y cinco de fuera. La formación de nuevos antropólogos, restauradores y conservadores parece no importar, ni ser necesaria para el funcionamiento del Sistema Nacional en Materia de Protección, Acrecentamiento y Desarrollo del Patrimonio Cultural de la Nación. En el futuro la formación de antropólogos, restauradores y museógrafos quizás pueda ser una tarea de las universidades privadas, de la UNAM o del Instituto Politécnico Nacional institución en donde se origino la Escuela Nacional de Antropología, Cualquier cosa se puede hacer, menos cargar con la función y el costo de preparar nuevos investigadores. Los tecnócratas neoliberales que nos gobiernan quieren separar los negocios hechos con patrimonio cultural de México de la construcción de nuevos conocimientos, de la investigación y la capacitación de personal académico, que de todas formas van a contratar sobre los criterios de eficiencia pragmática y empresarial y no por la calidad científica y humanística de sus investigaciones y posiciones.

Recordemos que la función pedagógica del INAH presente desde sus orígenes fue una herencia de los museos Nacional de Antropología y Nacional de Historia en donde distinguidos investigadores se formaron autodidácticamente desde fines del siglo pasado y principios del presente estudiando las ricas colecciones de los museos, uniendo su inquietud y formación teórica en otras disciplinas, a la práctica de las excavaciones, estudio de los restos prehistóricos y prehispánicos, arqueológicos y paleontológicos, al análisis lingüístico, a la recopilación etnográfica, al estudio de códigos y documentos de los archivos.

Maestros como Manuel Gamio, Pablo Martínez del Río, Wigberto Jiménez Moreno, Roque Ceballos, Alfonso Caso, Salvador Mateos, Carlos Basauri, Roberto Weitlaner y otros investigadores de la UNAM como Paul Kirchhoff, Pedro Armillas, Pedro Bosch Gimpera, Juan Encina, Francisco de la Maza, Jorge A. Vivó, José Miranda fueron pioneros en la docencia antropológica y maestros de las primeras generaciones de estudiantes de la ENAH, en cuya fundación participó activamente Miguel Othón de Mendizabal en la década de 1940. Las clases se impartían en el mismo edificio del museo, ubicado a espaldas del Palacio Nacional; muchas veces las reuniones de clase se hacían en las bodegas de Arqueología, Etnografía, Antropología Física o en la que significativamente conocíamos como "la bodega de los sabios". El nacionalismo posrevolucionario marcó el trabajo investigativo y docente de entonces; se trataba de encontrar en el pasado prehispánico y en el presente indígena las raíces que fortalecieran la identidad nacional. La pintura mural, la danza, la arquitectura del momento también se alimentaron de los estudios de historia y antropología. La enseñanza y la formación de nuevos antropólogos se constituyó en una prioridad a los ojos del nacionalismo y la consolidación del Estado. Las primeras generaciones de etnólogos y etnohistoriadores: Pedro Carrasco, Calixta Guiteras, Barbara Dahlgren, Ricardo Pozas, Ana Chapman; de arqueólogos: José Luis Lorenzo, Alberto Ruz, Román Piña Chan, Luis Aveleyra; de antropólogos físicos: Eusebio Dávalos, Ada D'Aloja, Javier Romero, los doctores Vargas, recibieron una formación antropológica e histórica sólida y tuvieron oportunidad de trabajar con investigadores extranjeros de Harvard, Oxford y Roma.

En relación al tema que nos ocupa conviene apuntar que, acompañando la construcción del mercado nacional, el nacionalismo y su política integracionista hicieron de la investigación y la enseñanza un eje importante de la vida académica institucional. El Instituto Nacional Indigenista desde su fundación a fines de los cuarenta requirió de personal capacitado para lograr su objetivo de aculturar a los grupos indígenas a fin de integrarlos armoniosamente a la nacionalidad mexicana. Para capacitar a los estudiantes en la práctica indigenista otorgó becas-trabajo a varios estudiantes de las generaciones de los cincuenta y propició el surgimiento de la carrera de Antropología Social en la ENAH. Impulsar el cambio social y cultural entre indígenas y campesinos de México y América Latina adquirió en esa época otro significado: abrir las puertas a las inversiones estadounidenses a través del programa Alianza para el Progreso. En la ENAH se abrió entonces la carrera de Antropología Social y se realizaron varios programas financiados por organismos internacionales que permitieron la presencia de becarios y maestros de diferentes países, especialmente de los Estados Unidos,

y la instalación de los primeros laboratorios en el edificio del viejo museo. Hay que advertir que a pesar de los objetivos del gobierno y del imperialismo norteamericano, alumnos de la ENAH de la 3a y 4a generaciones, integrados en un grupo de estudio al que dieron el nombre de MOM, —en honor a Miguel Othón de Mendizabal— mantuvieron una posición muy crítica hacia el integracionismo del indigenismo oficial y en contra de las diferentes formas de intervención norteamericana, actitudes que sentaron un precedente de rebeldía y compromiso con los sectores pobres y explotados de la sociedad. Entonces, por ejemplo, se dio una fuerte movilización en contra de la renovación del convenio que autorizaba al Instituto Lingüístico de Verano a trabajar en el país y que con pretexto de estudiar las lenguas introdujo divisiones y conflictos en la vida, costumbres y valores de las comunidades indígenas. También se actuó con energía y solidaridad fraterna hacia el pueblo de Guatemala, en contra de la invasión norteamericana en ese país. En la primera mitad de los cincuenta participamos en la huelga de estudiantes del Politécnico en la que se consiguió el reconocimiento jurídico de la ENAH; se elaboró su reglamento interno en el que se reafirmaron los lazos orgánicos y académicos con el INAH; los alumnos participaron en el Consejo Técnico de la Escuela y se asignó un presupuesto independiente que incluyó por vez primera recursos para trabajo de campo y para las revistas de los estudiantes *Acta Antropológica* y *Tlatoani*. Asimismo, se realizaron las gestiones para que la antropología quedara incluida en el Registro Nacional de Profesiones. El compromiso social y político de los estudiantes de la ENAH ha sido desde entonces una constante, permitiendo unir la formación teórica a los problemas sociales de cada momento.

Los proyectos de construcción del Nuevo Museo de Antropología, del Museo de las Culturas y varios museos de sitio promovidos por las autoridades del INAH dieron la oportunidad de que alumnos de la ENAH se incorporaran a los trabajos de recopilación, catalogación y exposición de materiales etnográficos y arqueológicos, y pasaran después a ser miembros del INAH. Paralelamente, las posiciones políticas del estudiantado se consolidaron y definieron bajo la influencia de los estructuralistas marxistas que llegó a través de los antropólogos que pudieron hacer sus estudios de doctorado al extranjero. Con ese instrumental teórico la ENAH fue reafirmando un carácter cuestionador de las políticas populistas que proliferaron después del movimiento del 68, en el cual maestros y estudiantes participamos activamente. Posteriormente, la fiebre de modernización trajo consigo una retahíla de grandes construcciones y obras de ingeniería. El drenaje profundo, la construcción del metro y de muchos grandes edificios en el centro de la ciudad abrieron la posibilidad de realizar un rescate

arqueológico importante en el centro de la ciudad de México, en el que participaron maestros y estudiantes de la ENAH en colaboración con el INAH y favorecieron la profundización del conocimiento de la cultura mexicana, así como la utilización de nuevas técnicas arqueológicas que años después se perfeccionaron en las excavaciones del Templo Mayor.

Después del 68, las posiciones de autogobierno y autoaprendizaje que se implantaron en la ENAH fueron expresiones extremas del criticismo, de la diversificación política partidaria y de la participación estudiantil en los movimientos populares. El marxismo ortodoxo sustituyó por un tiempo los contenidos antropológicos, sobre todo en las carreras de Antropología Social y Etnología que llegaron a fusionarse prácticamente. Alguno de los maestros consideró que en esa etapa crítica la ENAH no produjo antropólogos, sino pésimos economistas y frustrados dirigentes sociales. La desorganización institucional durante una década llegó a poner en riesgo el carácter profesional de la antropología, pues la Dirección General de Profesiones invalidó varios títulos expedidos en esta época por la incoherencia entre los planes de estudios y las materias cursadas. La administración escolar carecía de listas de asistencia y registros de calificaciones, los alumnos decidían qué materias llevar y quiénes y cómo debían impartirla, muchas materias se cubrieron a través del sistema de autoestudio. El INAH sólo ponía los medios respondiendo a las demandas de los estudiantes; la situación llegó a ser tan grave que tuvo que sanearse drásticamente a fines de los setenta, coincidiendo con la salida definitiva de la ENAH del Museo de Antropología, que para entonces ya hacía más de una década que estaba en el entonces nuevo edificio de Chapultepec. En Cuicuilco se inicia una nueva etapa en la vida de la ENAH; en los primeros años se priorizó la regularización académica y el reordenamiento de la administración escolar. El INAH gestionó los recursos necesarios para ampliar las construcciones recién hechas, para equipar los laboratorios, para tener una biblioteca propia, para contratar a los maestros de tiempo completo que se requirieron. La formación antropológica recuperó las categorías culturales y de organización social enriquecidas por los enfoques del estructuralismo neomarxista. El estudio del parentesco, de los símbolos, de los mitos y las tradiciones y la cultura popular volvieron a ser materia de estudio en la Escuela. La vida académica se enriqueció con la instauración oficial de dos carreras nuevas: Etnohistoria e Historia. La presencia de alumnos se masificó y fueron acogidos desde su exilio brillantes maestros argentinos, chilenos y guatemaltecos, que llegaron a México a causa de la represión en sus países. La vuelta a la institucionalidad se reflejó en el aumento de alumnos graduados y la apertura de los cursos de posgrado.

A partir de la década de los ochenta, la modernización neoliberal del sistema capitalista mundial produjo cambios significativos la vida de México. El reordenamiento administrativo para cambiar el régimen del capitalismo de Estado, fue abriendo paso al libre mercado y al dominio del sistema financiero en la economía y en política nacional. La privatización de las empresas paraestatales, el endeudamiento externo y necesario ajuste estructural, condición de los organismos financieros internacionales para que México continuara siendo sujeto del crédito, establecieron nuevos y eficientes canales de transmisión permanente y creciente de valor producido por los sectores pobres y medios hacia los sectores ricos de la sociedad y de los países pobres a los hegemónicos, con el consecuente aumento constante de la pobreza y el enriquecimiento desmedido de unas cuantas familias. La dependencia económica trajo aparejada pérdidas importantes en la soberanía nacional, crisis económicas profundas y cada vez más frecuentes, que obligaron a la renegociación de la deuda, a la inflación, a drásticas devaluaciones del peso, al cierre de empresas, al aumento galopante del desempleo y al crecimiento inusitado de la economía informal y la migración hacia las ciudades y a los países ricos. La modernización se reflejó en todos los ámbitos de la existencia; en la investigación y en la enseñanza de la antropología la reducción del presupuesto tuvo consecuencias restrictivas para las prácticas y la investigación tanto en la ENAH como en las universidades en donde se impartían desde la década de los sesenta las especialidades de antropología social y arqueología en los estados de Veracruz, Chiapas, y Yucatán. Paradójicamente, junto a la crisis económica, se abrieron nuevas instituciones oficiales y privadas de enseñanza media y superior en donde la especialidad de antropología tuvo acogida significativa y éxito pedagógico semejante al que la Universidad Ibero Americana en la ciudad de México acumuló desde la década de los sesenta. La antropología tuvo presencia prácticamente por todo el país en correspondencia a la apertura de los centros regionales del INAH. De cualquier forma —sobre todo en las investigaciones, reconstrucciones y protección de los bienes arqueológicos— el INAH, de acuerdo con la Ley del 72, mantuvo el control junto con la responsabilidad jurídica de proteger el patrimonio cultural de la nación, con lo que se constituyó en el único patrón que contrata los servicios permanentes de los arqueólogos, tanto en la ciudad de México como en las diferentes entidades en donde el INAH fue abriendo oficinas. Este crecimiento de la antropología estuvo relacionado con las inversiones gubernamentales para fomentar el turismo en los principales centros arqueológicos y con la demanda de antropólogos sociales y etnólogos en las oficinas de gobierno federal y estatal que tuvieron como objetivo central la privatización, la expansión y moderniza-

ción de la infraestructura y la liberación del mercado. La arqueología turística impuso sus criterios a las necesidades y tareas de la investigación. Se dio prioridad a las tareas de reconstrucción, embellecimiento y modernación de los sitios arqueológicos y museos para fomentar el turismo internacional; sin embargo, también se realizaron importantes trabajos y descubrimientos que permitieron la participación de estudiantes y nuevos antropólogos. La modernización ha hecho necesaria la especialización profesional de los antropólogos en la salud, en la criminología, en la arqueología submarina, en nutrición, ergonomía, estudios de género, estudios sobre la identidad y sobre la protección del medio ambiente. Esta especialización diversificada ha abierto nuevos campos de trabajo que desde el punto de vista de la enseñanza exigen estar al día en los conocimientos, en las técnicas y metodologías para alcanzar niveles de eficiencia y competencia en el mercado de trabajo. A pesar del incremento y diversificación de la esfera laboral para los antropólogos en la investigación y en la enseñanza, y los proyectos de desarrollo implementados por organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, las plazas siguen siendo insuficientes en relación al número de egresados de la ENAH y a las necesidades de un verdadero cambio para la mayor parte de la población.

Las respuestas de los estudiantes de la ENAH a los embates desintegradores y despolitizadores del neoliberalismo feroz han sido diversas; el individualismo, la ausencia de compromisos políticos, la búsqueda del prestigio personal y la indiferencia de algunos, que siempre han existido, se encubren con el esfuerzo por alcanzar los niveles de excelencia académica que exige la competencia profesional actual. La indiferencia, el academicismo a ultranza y el sometimiento a las políticas gubernamentales, se contraponen a la posición crítica y socialmente comprometida de muchos otros alumnos que han construido en la ENAH un foro de reflexión, discusión y apoyo a las soluciones de los problemas más importantes del país y del mundo. Estudiantes y maestros han sido solidarios con los refugiados centroamericanos, han estado presentes en los diálogos de paz entre el gobierno y el EZLN, han exigido justicia ante la militarización y la guerra de baja intensidad que se lleva a cabo en diversas regiones del país, han protestado activamente por las masacres de Aguas Blancas, la región mixe y Acateal. Han estado presentes en las carabanas y campamentos de observación en Chiapas, han mostrado su solidaridad apoyando la presencia de los 111 zapatistas en la ciudad de México que trabajaron con el Congreso Nacional Indígena, han participado en las consultas nacionales organizadas por los zapatistas; se han manifestado en contra de la privatización del sector eléctrico, en contra de la militarización creciente del Estado mexicano, en contra del uso de la fuerza en la

huelga de los estudiantes de la UNAM... Con su posición y acciones políticas consecuentes, los estudiantes de la ENAH han hecho de su labor antropológica un ejercicio práctico de la teoría social y, consecuentemente, se han preocupado por la búsqueda de alternativas positivas ante la crisis económica, la corrupción e impunidad dentro de las esferas gubernamentales. Han buscado los objetivos subterráneos que albergan en la propuesta de ley que aquí estamos comentado y han luchado junto con el personal académico, administrativo y manual del INAH para que la propuesta no se apruebe en el Senado.

De acuerdo con la historia de las relaciones entre la ENAH y el INAH, expuesta aquí a grandes e incompletos pincelazos, queda claro que la formación de los antropólogos ha estado unida y debe seguir estándolo a la investigación que se hace desde el INAH, las universidades y los centros de investigación gubernamentales y no gubernamentales, en donde teoría y práctica son los requisitos para alcanzar no solamente el nivel de excelencia que el neoliberalismo exige, sino la capacitación y la orientación política surgida del análisis directo de la realidad y del compromiso con los sectores más pobres y desprotegidos de la sociedad civil, en un escenario en donde la construcción de la democracia, el fortalecimiento de las identidades étnicas y la soberanía nacional están amenazadas por las políticas neoliberales.

En el momento actual, en el que se pretende integrar el patrimonio cultural a la dinámica del desarrollo y del mercado neoliberales, haciendo del INAH una institución *ad hoc* para esos fines, no interesa para nada que la ENAH quede integrada a sus nuevas funciones fundamentalmente administrativas. Repetimos que no es casual que las funciones de enseñanza no aparezcan en la Iniciativa de Ley. Tal vez en estos momentos exista una coyuntura favorable a la reflexión que permita saber si la ENAH cabe en el proyecto privatizador o no. Si la ENAH quiere mejorar su nivel académico y su capacidad técnica, y al mismo tiempo conservar y desarrollar su autoderminación política y científica a favor de orientar el desarrollo por los cauces de la soberanía nacional, del respeto cultural, del fortalecimiento de las identidades étnicas y nacional, del funcionamiento democrático del país y de la propia institución, su camino es contrario a la Iniciativa de Ley, que por sus características es difícil que se apruebe en el Congreso, pero que su sola existencia es anuncio de la dinámica envolvente y global del neoliberalismo que amenaza su labor. Los estudiantes están en el mejor momento para realizar cambios y tomar decisiones. ¿Podría la ENAH integrarse a la Universidad Nacional o al Instituto Politécnico Nacional en donde sus problemas son compartidos por buena parte del estudiantado que también se opone al proceso neoliberal privatizador y culturalmente homogenizante? ¿Podrán

los estudiantes, académicos, administrativos del INAH ganarle la batalla a los agentes del neoliberalismo que pretenden privatizar el patrimonio cultural de nuestro país? ¿Qué hacer para involucrar a la población nacional en la defensa de nuestro patrimonio cultural? Los estudiantes y maestros de la ENAH tienen la palabra, todos los mexicanos y las mexicanas debemos asumir, junto con ellos, el compromiso de defenderlo.



## Reseñas



Daniel Dayan (compilador), *En busca del público*, Gedisa, Barcelona, 1997, 380 pp.

Ana Rosas Mantecón\*

El conocimiento de la recepción de los medios ha llamado la atención de diversas disciplinas, como la teoría literaria (Iser, Jauss, Fisch, Suleiman, Tomkins, Radway), la semiótica (Peirce, Eco, Verón), la historia (Chartier), la psicología social (Moscovici), la psicolingüística (Ghiglione), la investigación sobre la conversación y la elaboración de la opinión pública (Katz, Noelle Neumann, Gamso, Boullier, Heritage), entre otras. En todos estos casos se aborda desde perspectivas que parecieran difícilmente conciliables. Ante la multiplicidad de las fuentes y la diversidad de las herramientas conceptuales utilizadas, un consenso sobre las implicaciones de la recepción de los medios se revela babélico. No obstante lo anterior, las propuestas pueden hacerse compatibles cuando menos de manera fragmentaria porque en realidad construyen objetos de conocimiento diferentes.

Durante los últimos 10 años ha sido notoria la multiplicación de estudios de este tipo, sobre todo en cuanto a la recepción televisiva, caracterizados por una orientación hermenéutica (etnografías de los públicos, encuestas sobre los procesos interpretativos, etc.) aparentemente en ruptura con las dos grandes tradiciones con las que se habían identificado los estudios en ese campo: investigaciones sobre los efectos (de los mensajes sobre el público) e investigaciones sobre los usos (de los mensajes por parte del público), que cuestionaban la visión del espectador como ente pasivo.

Gracias a estas dos tradiciones pudimos reconocer que el encuentro entre el texto —sea éste literario, televisivo, fílmico, etc.— y su lector no se hace en el vacío. Está dominado por estructuras de poder. El poder se deriva del hecho de que los espectadores pertenecen a públicos, de que esos públicos están contruidos y de que el encuentro entre un texto y su lector jamás es inaugural. El texto ya ha sido leído por un conjunto de instituciones interpretativas que van desde la crítica

\* UAM-I

hasta los anuncios publicitarios, pasando por los esquemas de programación. Así, el encuentro con el texto aparece definido de antemano por la naturaleza del público con el que ese texto ha sido compartido y por las evaluaciones y las apreciaciones de las que ha sido objeto.

El reconocimiento de que el consumo se realiza dentro de estructuras de poder determinadas permite acotar el margen de actividad del receptor. Ésta es una de las ricas vetas abordadas en el libro compilado por Daniel Dayan, *En busca del público*. Según Ien Ang, cuyo texto aparece en el libro, los estudios sobre la recepción que surgieron del proyecto de una crítica de la cultura han caído en una especie de positivismo. Considera que nada se gana con multiplicar al infinito las etnografías de la construcción del sentido por parte de públicos variados; sólo se redescubre, ejemplo tras ejemplo, que los diferentes grupos de espectadores recurren a diferentes maneras de leer los textos que se les proponen. Esta repetición pareciera responder, sin embargo, a un objetivo ideológico: la diversidad de las lecturas es elogiada automáticamente como la marca de una libertad.

Al respecto, otro texto relevante es el de David Morley. Para este autor los estudios recientes sobre el público de los medios se caracterizan esencialmente por dos principios: a) el público es siempre activo; b) el contenido de los medios es polisémico, es decir, está abierto a la interpretación.

Así, se tiende a subestimar la fuerza de las determinaciones textuales en la construcción del sentido a partir de los productos mediáticos. Dicho olvido permite ofrecer una versión romántica del papel del lector, al mismo tiempo que conduce al descuido de los conocimientos acerca del débil grado de ambigüedad que manifiestan los sistemas de signos a los que recurren los medios, especialmente los televisivos.

La polisemia del mensaje no significa que no obedezca a una estructura. Los públicos no sólo ven en un texto lo que quieren ver en él, en la medida en que no se trata de una ventana abierta al mundo, sino de una construcción. Los mecanismos significantes que se ponen en juego promueven ciertas significaciones y suprimen otras. Es así como se imponen las significaciones preferenciales, de las cuales ha hablado Stuart Hall. Por lo tanto, y aun cuando pueda suscitar interpretaciones diferentes en función de asociaciones ligadas al contexto, todo mensaje conlleva elementos directrices respecto a la clausura del sentido.

La formulación original de Stuart Hall contenía una propuesta central: la noción de una lectura preferencial hacia la cual el texto orienta sin cesar a su lector. Reconocía, sin embargo, la posibilidad de lecturas alternativas, de lecturas negociadas u opositoras. Pero ese modelo sufrió una transformación de tal magnitud que ahora se considera como evidente que los públicos modifican o subvieren

ten toda huella de una ideología dominante presente en el contenido de los medios.

Se asegura que la naturaleza del mensaje codificado tiene poca importancia ya que, en última instancia, existe la decodificación. Esta descripción manifiesta una preocupante tendencia a generalizar situaciones ligadas a ejemplos muy particulares. La parte se transforma en el todo y la excepción se transforma en la regla. Aun cuando existen dichas lecturas opositoras, queda por saber si éstas afectan de algún modo las relaciones de poder. El poder de reinterpretación de los espectadores está lejos de ser equivalente al poder discursivo propio de las organizaciones mediáticas centralizadas. Son éstas las que definen lo que el espectador deberá interpretar. Poner unas y otras en pie de igualdad resulta absurdo. Las variaciones observadas significan que el proceso hegemónico sólo puede ser inestable y siempre inconcluso.

El conjunto de los estudios compilados en *En busca del público* está agrupado en tres secciones. La primera constituye una revisión histórica de los aportes y de los problemas de los estudios sobre la recepción televisiva. La segunda parte analiza las actitudes del público desde distintos lugares y enfoques y muestra lo que se puede aprender cuando verdaderamente se le da al público la palabra. La tercera parte toma cierta distancia al respecto y plantea el problema de los límites de la capacidad de reflexión del público, confrontando la palabra de éste con los conocimientos que las diferentes disciplinas han elaborado sobre él.

La lectura de este texto resulta interesante porque abre perspectivas de análisis sobre aspectos poco abordados por los investigadores de la comunicación en América Latina. Ante la urgente tarea de reorientar y formular con claridad políticas culturales en el área, resulta imprescindible impulsar investigaciones que profundicen en los factores que inciden en las expectativas y en los hábitos de consumo artísticos, así como en las modalidades de percepción tanto entre los productores como entre los consumidores. Estudios cuya naturaleza es esencialmente interdisciplinaria (sociología de la cultura, antropología social, semiótica, estética de la recepción, estadística, comunicaciones, psicología social, etc.). En este sentido es necesario tender puentes para evitar la compartimentación y la desconexión, para estudiar a los consumidores múltiples, en resumen, intentar una ruptura de las segregaciones que han distanciado a las diversas ciencias sociales y a los estudios sobre prácticas culturales, concebidos como islotes. Esto requiere de la convergencia de diversas disciplinas y de la abolición de las fronteras que tradicionalmente las han separado. Se habla a menudo de públicos de museos, de espectadores de cine o de televisión, de lec-

tores de novelas, de audiencias de teatros, de categorías que tienden a la reducción de los actores sociales, de sus prácticas y de sus obras. Privilegiar, por el contrario, un trazo en diagonal de los procesos de recepción y de lectura de los objetos culturales y de sus íntimas articulaciones, permitiría revelar los perfiles y los complejos requerimientos de los destinatarios de cada experiencia cultural.

# El credo de la ilustración en los conservadores mexicanos, 1865 (una propuesta dirigida al emperador Maximiliano)

Conrado Hernández López\*

## Sobre el documento

Durante su breve gobierno Maximiliano mostró un gran interés por organizar la instrucción pública sobre bases modernas y por fomentar el desarrollo de las sociedades científicas y artísticas (creó el Observatorio Astronómico Nacional, el Museo Nacional, la Sociedad Mexicana de Historia Natural y la Academia Nacional de Medicina, entre otros).<sup>1</sup> En septiembre de 1865, motivado por la política imperial ilustrada, el coronel Manuel Ramírez de Arellano propuso al Emperador “hacer la traducción e impresión de todas las obras que se necesitan para la Instrucción Pública por ser esta mejora de la más alta importancia para la ilustración de México” (Documento: 5).

El coronel Ramírez de Arellano era un conservador militante, pero no precisamente un cangrejo, como se refería Maximiliano a sus colaboradores. Más bien se presentaba a sí mismo como un militar progresista e ilustrado. En buena medida sus ideas correspondían a una actitud moderada y eran compartidas por un importante grupo (aunque no muy numeroso) de jefes y oficiales del ejército mexicano: los militares de carrera (formados en El Colegio Militar en los años aciagos de la intervención estadounidense). Desde su perspectiva, el principal problema del ejército era la falta de instrucción y de ilustración, lo cual reflejaba una carencia general en todo el país. En otras palabras, la indiferencia y la inmoralidad que invadían a la sociedad de su tiempo tenían su mejor expresión en la ineptitud e indisciplina de la milicia, pues “la ilustración y el adelanto de los ejércitos son el mejor termómetro de la cultura y de la ilustración de

<sup>1</sup> Maximiliano planeaba el establecimiento de escuelas elementales donde se enseñaría a leer, escribir y contar a los peones de las haciendas, que serían pagadas por los propios hacendados. En el nivel superior se fundaron la Escuela Especial de Comercio y la Escuela Imperial de Agricultura, ambas en diciembre de 1864 (Flores: 16).

\* ENAH-INAH

los pueblos" (ASDN: f. 364-370). En ambos casos, en el ejército y en la sociedad, se trataba de un problema originado en "los tiempos coloniales", pues las autoridades sólo admitían a los mexicanos "en los grados más bajos de la escala militar" y limitaban a la sociedad "al estado de ilustración a que había llegado la metrópoli hace medio siglo". Si bien el gobierno español había sustentado su dominio en la exclusión y en cierta "estudiada ignorancia", "aún cuando se hubiera impuesto un plan racional no habría podido enseñarnos otra cosa que lo que ella misma sabía en la época de su dominio". Sin entrar en contradicción con su posición política conservadora (que en modo alguno consideraba opuesta a la idea de progreso), Ramírez de Arellano ubicó el origen del atraso de México en la herencia hispánica y asumió el credo del siglo XVIII de que era factible corregir los vicios de la sociedad a base de ilustración.

Francia representaba entonces el "modelo de ilustración y de adelanto" entre los pueblos de Europa. Con base en ese modelo, Ramírez de Arellano propuso a Maximiliano hacerse cargo de la traducción de algunas obras francesas para el uso de la Instrucción Pública en sus niveles de primaria, secundaria y profesional. Esta medida llenaría, según el militar mexicano, la supuesta carencia de "textos castellanos puestos a la altura de los conocimientos actuales". La traducción de las obras de mayor prestigio publicadas en Francia, "que en nada roza con el utilísimo conocimiento de lenguas extranjeras", tenía el propósito de que, por la "multiplicidad" de los "libros castellanos", "el estudio de los idiomas sea el complemento de una educación esmerada y no su vale en la mayor parte de las carreras civiles". En este punto Ramírez de Arellano no tuvo inconveniente en afirmar que se trataba de "popularizar todos los ramos del saber", porque aún cuando se tuviera que aplazar el sistema de enseñanza primaria, "la juventud podrá adquirir los libros de enseñanza a precios más equitativos de los que tienen las ediciones extranjeras" (Documento: 9). En otras palabras, no importaban tanto los textos como parte de un programa definido, sino en cuanto a la posibilidad de que motivaran al individuo a cultivar su talento a partir de lecturas variadas y provechosas.<sup>2</sup>

Maximiliano, requerido por sus múltiples ocupaciones, no prestó mucha atención a la propuesta del coronel mexicano. Mariano Bejarano, su consejero de Estado, rechazó el proyecto de Ramírez con el argumento de que "ciertos ramos del saber humano" debían enseñarse "en su idioma original". Por eso era conve-

<sup>2</sup> Con obvias limitaciones, este proyecto tiene cierto parecido con el que puso en marcha José Vasconcelos en la década de los '20. Al comentar la colección Clásicos de la Universidad, Cosío Villegas apuntó: "La educación y la cultura no podían ni debían quedar confinadas al aula escolar, sino que tendrían que llegar a las masas, al pueblo. Y debía y tenía que confiarse en la capacidad y en el buen gusto de éste" (76).

niente que los jóvenes aprendieran alguna lengua extranjera para “perfeccionar su ciencia”. Si Francia “llevaba en el mundo el estandarte del saber”, entonces lo importante no era traducir libros franceses a la “lengua castellana”, sino “enseñar francés en los colegios y perfeccionarlo con la enseñanza del francés en los ramos que así lo requieran”. Aunque reconoció que sería positivo tener “las obras buenas” escritas en otros idiomas, el proyecto de Arellano “se reduce a traducir los tratados de enseñanza para los colegios”. En lo referente a la economía, y tomando en cuenta la grave situación del erario, Bejarano sostuvo que todavía pasarían muchos años antes de que los libros “puedan conseguirse a menos precio que los impresos en Francia o en Bélgica” (ASDN: f. 317).

Como es de advertirse, el proyecto fue rechazado sin que se prestara mucha atención a sus posibles ventajas. No obstante, es significativa la convicción común de que una educación ilustrada proporcionaría el mejor fundamento de la sociedad (propósito asumido desde la Constitución de 1824), así como la idea del coronel mexicano de que para arraigar con mayor eficacia, era importante que los conocimientos modernos fueran adaptados al “idioma patrio”.<sup>3</sup> Finalmente el proyecto pasó a formar parte del expediente personal del autor en el Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional. Aprovecho este espacio para agradecer las facilidades que me fueron otorgadas por el personal de dicho Archivo.

### Sobre el autor

Manuel Ramírez de Arellano nació en la ciudad de México el 27 de septiembre de 1831. En 1845 ingresó al Colegio Militar y el 13 de septiembre de 1847 fue hecho prisionero junto con otros cadetes en el Castillo de Chapultepec. Egresado con buenas notas, se incorporó como oficial en el ejército de Santa Anna y llegó a desempeñar el cargo de secretario particular del gobernador de Veracruz, general Antonio Corona. En 1856 dejó el ejército para acompañar en sus campañas a su amigo Miguel Miramón, bajo el lema de “religión y fueros”. Después del golpe de Estado contra Comonfort, en enero de 1858, Ramírez de Arellano tomó parte activa en la guerra de Reforma. En 1859 escribió una pequeña crónica de la campaña de Oriente emprendida por Miramón, en febrero y marzo, contra la sede del gobierno de Juárez en Veracruz. En junio de ese año pronunció una *Oración Fúnebre* en la Alameda de la ciudad de México en memoria del general

<sup>3</sup> En ocasiones el “idioma patrio” podía constituir el mayor obstáculo. Por ejemplo, la dificultad de la lengua explicaba, para Ramírez de Arellano, el atraso de los chinos. En su respuesta, Bejarano convino en que “si los chinos aprendieran el francés y estudiaran en francés, pronto se pondrían al nivel de las naciones más civilizadas” (ASDN: f. 372).

Luis G. Osollo, y el 27 de septiembre una *Oración Cívica* por la Independencia, ambas publicadas. En agosto de 1860 el presidente Miramón lo nombró Comandante General de Artillería de la División del Centro y con este cargo tomó parte (y tuvo una gran responsabilidad) en el desastre de Silao, que se convirtió en una dolorosa derrota para la causa conservadora. Desaparecido el antiguo ejército profesional, Ramírez de Arellano se unió a las fuerzas de Leonardo Márquez de 1861 a 1864. Durante la intervención francesa destacó en el sitio de Puebla, en la batalla de San Lorenzo y en la defensa de Morelia (por esta última fue condecorado con la orden de Comendador de la Legión del Honor de Napoleón III).

Durante el gobierno de la Regencia Ramírez de Arellano se negó a entregar al general Bruno Aguilar, inspector general de artillería, los documentos del cuerpo a su mando, la División Márquez. Los informes de Aguilar motivaron la antipatía del jefe de la artillería francesa, Curtois D'Hurbal, quien ordenó la destitución del coronel mexicano a principios de 1865. Dado de baja, Ramírez de Arellano culpó al ministro de guerra, Juan de Dios Peza, de hacerle una guerra personal en un folleto que publicó a mediados de ese año. Sometido a Consejo de Guerra por haber faltado al respeto a Peza, Ramírez de Arellano fue condenado, en enero de 1866, a tres años de prisión en Yucatán. Meses después el Emperador le conmutó la pena, pero quedó comisionado al cuerpo de artillería de Yucatán. No pudo marchar a desempeñar su misión debido a que al desplomarse el gobierno de Maximiliano, fue requerido por su amigo Miguel Miramón, quien regresaba de Europa para asumir la defensa del Imperio. Durante el sitio de Querétaro Arellano destacó como jefe de artillería y por méritos en combate el Emperador le otorgó el grado de general de brigada. Asimismo se convirtió en el principal redactor del Boletín de Noticias (para entonces sólo destinado a levantar el espíritu de las tropas). Al ser ocupada la plaza por los republicanos, Arellano logró escapar y viajó a la ciudad de México, en donde de acuerdo con Márquez difundió la noticia de que Maximiliano había roto el sitio y se aproximaba triunfante a la capital. El 20 de junio de 1867, con la rendición de la plaza, Ramírez de Arellano volvió a ocultarse y días después se embarcó hacia Europa. Aunque proyectaba escribir varias obras, una de ellas sobre el arte de la guerra, sólo dio a la imprenta su libro *Últimas horas del Imperio*, en 1868. Murió en Italia en 1877.

## Documento

EL CORONEL DE ARTILLERÍA MANUEL RAMÍREZ DE ARELLANO PROPONE A S. M. I. HACER LA TRADUCCIÓN E IMPRESIÓN DE TODAS LAS OBRAS QUE SE NECESITEN PARA LA INSTRUCCIÓN PÚBLICA POR SER

## ESTA MEJORA DE LA MÁS ALTA IMPORTANCIA PARA LA ILUSTRACIÓN DE MÉXICO.<sup>4</sup>

SEÑOR:

El desarrollo de la educación de la juventud, base de la ilustración de los pueblos y presagio seguro de su porvenir, forma uno de los puntos capitales del programa regenerador, que se ha fijado a sí mismo en su gobierno V. M. I. Remover los obstáculos que han tenido como aprisionada la inteligencia de los mexicanos, allanar los tropiezos seculares en que se han estrellado hasta los más precoces talentos, y popularizar, por decirlo así, todos los ramos del saber son la parte de las medidas que el gobierno de V. M. I. dicta frecuentemente en el ramo laborioso de la Instrucción Pública.

Esta feliz circunstancia, que no puede menos que engendrar la emulación y el estudio, me ha hecho considerar detenidamente uno de los males más importantes de que adolece nuestra educación: *la carencia de textos castellanos puestos a la altura de los conocimientos actuales*. En casi todas las ciencias se lamenta la falta de tratados especiales escritos en el idioma nacional.

Tan grave inconveniente se deriva de causas remotas, que el transcurso del tiempo, lejos de extinguir, ha venido robusteciendo cada día más y más. El origen de este mal, eminentemente deplorable, se encuentra en la educación colonial, y en el mismo estado de ilustración a que había llegado la metrópoli hace más de medio siglo.

Por otra parte, el gobierno español hacía estribar la prolongación de su dominio sobre las Colonias, en cierto grado de estudiada ignorancia en que mantenía a los colonos, y por la otra, aun cuando se hubiera propuesto la metrópoli un plan de conducta más racional no habría podido enseñarnos otra cosa que lo que ella misma sabía en la época de su dominio.

En un periodo de medio siglo que ha transcurrido fecundizando el espíritu humano, las ciencias y las artes han adquirido un desarrollo prodigioso. El saber se eleva en aras de la inteligencia a regiones desconocidas de nuestros padres, y las más extraordinarias invenciones, asociadas a maravillosos descubrimientos, han dilatado los límites de la antigua educación.

A la sombra de estos adelantamientos del saber humano, la instrucción y los talentos se han multiplicado y en Europa los tratados especiales de todas las ciencias. La Francia particularmente, que desde la época de la Revolución se

<sup>4</sup> Presentamos el texto con modificaciones ortográficas (ASDN: f. 364-370).

convirtió en un foco de irradiación del derecho y del saber, posee en su idioma, originales o traducidos, todos los libros buenos que ha engendrado la inteligencia en el mundo científico, literario y artístico. Comprendiéndose allí el valor exacto del impulso que adquiere el saber con la multiplicidad de las buenas obras, no solamente se consumen las prensas francesas imprimiendo los libros que crean las inteligencias del país, sino que reproducen igualmente como en todos los que merecen los honores de la traducción, sea cual fuere el idioma en que hayan sido escritos y la materia de que traten.

En esa gran nación, colocada en la primera fila entre los pueblos más ilustrados, que tiene el orgullo de haber escrito mucho y bien sobre todos los ramos del saber humano, no se desdeña de traducir inmediatamente al francés las creaciones felices de la inteligencia, sea cual fuere el país en que se den a luz. Toda voz elocuente y autorizada que se eleva en algún punto del globo, va a resonar como un eco fiel en medio del pueblo francés.

Esta provechosa costumbre de una nación altamente ilustrada, entraña una enseñanza de grande utilidad. Demuestra, con la elocuencia de los hechos, que solamente poseyendo los libros en el idioma patrio, es como un pueblo puede marchar a la altura de los progresos de la ciencia, sin fatigarse y sin quedarse rezagado en la acelerada marcha de la ilustración moderna.

México por las causas que he indicado arriba y por más consecuencia forzosa de la anarquía que lo ha consumido en un periodo de más 50 años, no ha podido remover enteramente ese obstáculo, que se encuentra atravesado en medio de la senda del saber, y en el que, según he dicho, se estrellan muchas inteligencias o cuando menos pierden un tiempo precioso en salvarlo. Es una verdadera fatalidad que la juventud se vea constreñida en la obligación de aprender un idioma extraño, por generalizado que éste se halle y por fácil que sea su conocimiento, para poder inspirarse en las más puras fuentes del saber. Por otra parte, mientras que un idioma extraño al natal no se posee con precisión, el conocimiento de las ciencias que se estudian en él, no puede ser sino superficial, porque las facultades intelectuales permanecen atadas con ligaduras que difícilmente se quebrantan. Los progresos del saber son lentos en este caso, y el idioma patrio sólo deja una verdadera impresión de cosas extrañas que, a la vez de acabar con toda su pureza, originan una espantosa confusión en los estudios e inducen a la juventud en grandes errores científicos, literarios, históricos y geográficos.

La prueba más evidente de la influencia que ejerce en el progreso o estacionamiento del saber, el profundo conocimiento del idioma en que hace sus estudios la juventud, se encuentra en la China. Este pueblo, que pretende ser

antediluviano, que a pesar del aislamiento en que ha permanecido dentro de su muralla, hace siglos que llegó una instrucción secular, ha permanecido estacionario, tan solo por las dificultades que ofrece el idioma patrio, merced a la multiplicidad de sus caracteres alfabéticos.

Entre nosotros la educación de la juventud tiene que optar generalmente por uno de los duros extremos de esta penosa disyuntiva: *o servirse de los textos castellanos que se han quedado atrás de los progresos de la ciencia algunas décadas de años, o apelar a los autores franceses*. En ambos casos la educación es dificultosa y hasta cierto punto superficial, equivocada y no pocas veces incompleta. Además de los groseros errores en que cae la juventud estudiando en francés las ciencias exactas, la historia y la geografía, las dificultades consiguientes al aprendizaje se centuplican con los que son naturales al conocimiento de un idioma extraño. Por otra parte, ver a un joven mexicano designar en francés, por ejemplo, los pueblos de la historia antigua y los nombres geográficos y desconocerlos, acaso, en castellano.

Tales consideraciones, que me honro en someterlas al recto juicio de V. M. I. por el respetable conducto del ilustrado secretario de Estado y del despacho de Instrucción Pública, me han sugerido el proyecto de traducir e imprimir todas las obras que se necesiten para la educación de la juventud de México bajo las bases adjuntas.

Éstas son, con mi humilde opinión, equitativas y aun ventajosas para el gobierno de V. M. I., y por lo mismo, tengo plena confianza en que merecerán su alta aprobación. Además, ellas son la expresión de una gran mejora, de un adelanto positivo en la Instrucción Pública, y en este precedente, un indicio de que serán acogidas con deferencia por el gobierno de V. M. I., que es el de la ilustración y del verdadero progreso.

Hay otra serie de consideraciones enteramente diversas a las que he tenido la honra de exponer, que demandan imperiosamente la mejora pública que propongo a V. M. I.

Ya sea que los recursos del erario nacional permitan llevar a cabo el sistema de enseñanza gratuita o bien que esta importante mejora deba ser aplazada para otra oportunidad, la Instrucción Pública y el gobierno de V. M. I. recibirán grandes ventajas de la ejecución de mi proyecto.

En el primer caso el erario tendrá crecidas economías, toda vez que los libros importados del extranjero tienen en México un precio elevado, mientras que la impresión de las obras que necesite el Ministerio de Instrucción Pública para las escuelas y colegios nacionales, se harán en el país al mejor postor. En el segundo caso, es decir, en el que sea preciso aplazar el establecimiento del sis-

tema de enseñanza gratuita, mandados a observar como textos las obras traducidas, y teniendo el gobierno la propiedad de ellas, la juventud podrá adquirir los libros de enseñanza a precios más equitativos que los que tienen las ediciones extranjeras, a la vez que podrá crearse, con las utilidades de este ramo, un fondo pingüe en favor de la Instrucción Pública.

Debe tenerse presente: que es penoso y precario el estado de una sociedad, que se ve colocada en la dura necesidad de recibir del extranjero cualquiera de los elementos que sirven al bienestar general; pero sobre todo si se trata de los que interesan al progreso de las ciencias y a la ilustración del país.

Las objeciones que he opuesto al estudio de los textos escritos en un idioma diverso del castellano, se deja entender que para nada se rozan con el utilísimo conocimiento de las lenguas extranjeras. Solamente pretendo que, por en medio de la multiplicidad de los libros castellanos en que se pueda dispensar la Instrucción Pública, el estudio de los idiomas sea el complemento de una educación esmerada y no su vale en la mayor parte de las carreras civiles.

Por todo lo expuesto suplico rendidamente que si lo cree útil a la Instrucción Pública, se digne aprobar el adjunto proyecto.

## Proyecto

Proyecto para la traducción del francés al castellano de las obras que se necesitan para la educación primaria, para la secundaria y para la profesional en todas las carreras civiles, que presenta a la aprobación del gobierno imperial el coronel de artillería Manuel Ramírez de Arellano conforme a las siguientes bases:

1. El ministro de Instrucción Pública designará los textos franceses que sea necesario traducir para adoptarlos en la educación primaria, en la secundaria y en la profesional de todas las carreras civiles.
2. Con el fin de aprovechar el tiempo, al aprobarse estas bases, se designarán al traductor dos o tres obras para que pueda principiar inmediatamente sus trabajos.
3. El coronel Manuel Ramírez de Arellano se compromete a ser el traductor y editor de todas las obras francesas que se designen.
4. Todas las obras traducidas, relativas a una misma ciencia, serán examinadas por una comisión nombrada *ad hoc* por el gobierno imperial para cada especialidad, a fin de que, previa aprobación de la comisión respectiva, se proceda a imprimir la obra de que se trate.
5. El gobierno comprará al editor y al traductor por una sola vez y a precios equitativos, que se fijarán para cada obra entre el ministerio y el traductor,

al dar principio a su traducción, los ejemplares que se necesiten para la dotación de todas las escuelas y colegios del país que deban seguir el texto del que se trate. En ningún caso será menor de tres mil el número de ejemplares que compre el gobierno.

6. El pago de cada obra traducida e impresa se verificará en estos términos: la mitad de su importe total cuando se comienza la impresión y la otra mitad al entregar al ministerio los ejemplares correspondientes.

7. El traductor dará la fianza de los fondos que se le anticipen. Todas las obras que imprima el traductor serán iguales a las medidas aprobadas previamente por el Ministerio de Instrucción Pública, sin tolerarse otras diferencias, respecto de los libros extranjeros, que las que sean debidas a la naturaleza de los materiales del país y al estado del arte en México.

8. El Ministerio de Instrucción Pública fijará el orden en que han de ser traducidas e impresas las obras designadas para textos.

9. El traductor cederá desde luego al gobierno los derechos de propiedad literaria que le conceda la ley sobre las obras que traduzca.

10. En compensación de las positivas ventajas que resultarán al gobierno de la base anterior, se concede al traductor, por un tiempo igual al que debiera durar su propiedad literaria, el derecho de reimprimir las obras que necesite el gobierno por el tanto del mejor postor en subasta pública.

México, septiembre 26 de 1865.\*

## Bibliografía

Cosío Villegas, Daniel

1986 *Memorias*, SEP/Joaquín Mortíz, Lecturas Mexicanas, segunda serie, núm. 55, México.

Flores Salinas, Berta

1998 *Segundo Imperio Mexicano*, Editorial Praxis, México.

Ramírez de Arellano, Manuel

1859 *Oración cívica pronunciada en la Alameda de México el día 27 de septiembre de 1859 por el teniente coronel de artillería Manuel Ramírez de Arellano*, 5Imprenta de J. M. Lara, México.

\* Tanto el "Documento" como el "Proyecto" forman parte del expediente personal del autor que se encuentra en el Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional (ASDN), sección cancelados, XI/III/5155.

- 1859 *Oración fúnebre pronunciada en la Alameda de México el 11 de julio de 1859 en memoria del Exmo. Señor General de División D. Luis G. Osollo por el teniente coronel de artillería Manuel Ramírez de Arellano*, Imprenta de José Moreno F., México.
- 1865 *La ley del 12 de octubre último sobre la responsabilidad ministerial y una acusación oficial contra el excelentísimo Sr. ministro de la guerra D. Juan de Dios Peza por el coronel de artillería Manuel Ramírez de Arellano*, Imprenta y Librería de J. M. Aguilar y Ortíz, 1a. calle de Santo Domingo número 5, México (conservado en el fondo CONDUMEX).
- 1903 *Últimas horas del Imperio (Los traidores de los traidores)*, revisión y notas de Ángel Pola, F. Vázquez Editor, calle de Tacuba número 25, México.
- 1990 *Apuntes de la campaña de oriente. 1859: febrero, marzo y abril*, Secretaría de Cultura, Biblioteca Angelopolitana VI, Puebla.

Se terminó de imprimir en enero de 2000, en  
ENACH, Impresión de Libros y Revistas,  
Bertha núm. 198, Col. Nativitas, México, D.F.,  
en papel cultural de 75 grs/m<sup>2</sup> y en tipo  
Palatino de 7/8.4, 9/10.8, 9.7/13.3, 11/13.2,  
16/19.2. La edición consta de 1000 ejempla-  
res más sobrantes para reposición.

**Donald  
Stewart Peck**

THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
LIBRARY  
540 EAST 57TH STREET  
CHICAGO, ILLINOIS 60637  
TEL: 773-936-3000

# Cuicuilco

## **Normas para la presentación de originales**

### *Originales*

Las colaboraciones 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.

Sólo se aceptarán los trabajos que vengan impresos (original y copia) a doble espacio con 28 líneas de 65 a 70 golpes cada una en papel tamaño carta y acompañados de una copia en medio magnético (disquette de 3.5"). La versión impresa deberá ser idéntica a la magnética, y esta última de preferencia salvada como documento de Word para Macintosh, versión 5.1 o menor.

Los originales escritos en otro idioma serán aceptados y enviados a dictaminación. Si ésta resulta positiva, la traducción será responsabilidad del autor.

### *Notas*

Deberán estar numeradas, completas, escritas a doble espacio y se recomienda el envío de éstas al final del texto.

### *Resumen*

Se deberá poner al inicio del artículo y constará de 60 palabras mínimo y 70 máximo, en español e inglés.

### *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 entregarse cada uno por separado en papel albanene tamaño carta y dibujados con tinta china. Si hay fotografías, se entregarán en papel tamaño postal y en blanco y negro.

### *Dictámenes*

El director acusará recibo de originales remitiéndolos a dos dictaminadores anónimos que evaluarán cada colaboración; una vez dictaminados, se comunicará el resultado a los autores.

# Cuicuilco

NUEVA ÉPOCA Volumen 6, Número 16, Mayo-Agosto, 1999

## Historia oral

Preguntas sobre las políticas de representación

Memoria y socialismo. Historia de la militancia argentina

Algunas consideraciones de Ruggiero Romano sobre la historiografía francesa

Los suspiros de la memoria

La arquitectura moderna vista a través de los testimonios orales de sus moradores.  
El caso del multifamiliar Alemán (1949-1999)

Reconstruyendo una memoria y una identidad: historia de vida de un ferrocarrilero

Esperanza de un pueblo minero en Sonora: Pilares de Nacozeni y la crisis de 1929

Marie-Odile Marion Singer o la pasión por la etnología

## Miscelánea

Conmemoración e identidad nacional en Francia. El bautizo del rey Clovis como  
revelador del trabajo historiográfico nacional

Anticlericalismo y liberalismo. El discurso contra los excesos del clero en México,  
1821-1836

La recepción de la historiografía francesa en América Latina, 1870-1968

La gran hambruna de un conejo. Crisis agrícola y organización del imperio  
azteca: 1450-1463

Raza y retrato: hacia una antropología de la fotografía